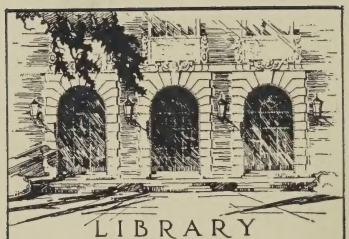

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF ILLINOIS

109
H191
v. 3

Sept 30

The person charging this material is responsible for its return to the library from which it was withdrawn on or before the **Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY AT URBANA-CHAMPAIGN

JAN 24 1974
JAN 18 1974
SEP 20 1983
NOV 14 1983

L161—O-1096

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
University of Illinois Urbana-Champaign

https://archive.org/details/handbuchderphilo03unse

HANDBUCH DER PHILOSOPHIE

BEARBEITET VON

ALFRED BAEUMLER / ARTHUR BAUMGARTEN / EMIL BRUNNER / FRIEDRICH BRUNSTÄD / ALOIS DEMPF HANS DRIESCH / ALFRED FORKE / BERNHARD GROETHUYSEN / HEINZ HEIMSOETH / GÜNTHER HOLSTEIN† / ERNST HOWALD / ERNST KRIECK / FRIEDRICH KUNTZE † / THEODOR LITT / GEORG MISCH ERICH PRZYWARA / ERICH ROTHACKER / HANS HEINRICH SCHAEDER / MANFRED SCHRÖTER / FRIEDRICH SEIFERT / OTHMAR SPANN / JULIUS STENZEL / HERMANN WEYL / EMIL WOLFF / HEINRICH ZIMMER

HERAUSGEGEBEN VON

A. BAEUMLER UND M. SCHRÖTER

ABTEILUNG III

MENSCH UND CHARAKTER

MÜNCHEN UND BERLIN 1931
DRUCK UND VERLAG VON R. OLDENBOURG

LIBRARY
UNIVERSITY OF ILLINOIS

MENSCH UND CHARAKTER

PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE / ETHIK DES ALTERTUMS, ETHIK DES MITTELALTERS, ETHIK DER NEUZEIT / PSYCHOLOGIE / CHARAKTEROLOGIE / ERZIEHUNGSPHILOSOPHIE

DARGESTELLT VON

BERNHARD GROETHUYSEN / ERNST HOWALD / ALOIS DEMPF / THEODOR LITT / FRIEDRICH SEIFERT / ERNST KRIECK

MÜNCHEN UND BERLIN 1931
DRUCK UND VERLAG VON R. OLDENBOURG

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechtes, vorbehalten.
Copyright 1931 by R. Oldenbourg, München und Berlin.

109
H191
v.3

LIBRARY
UNIVERSITY OF ILLINOIS

INHALTSÜBERSICHT

Die Reihenfolge der Beiträge dieses Bandes ist durch die Ordnungsbuchstaben A — G gekennzeichnet. Jeder Beitrag ist in sich paginiert, die Seitenzahlen stehen am äußeren Buchrand, die Ordnungsbuchstaben gegenüber am inneren Buchrand.

A. PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE

VON PRIVATDOZENT DR. BERNHARD GROETHUYSEN

		Seite
I.	Einleitung	3
II.	Platon	8
	Die Sokratesfigur	8
	Sokrates und die Menschen	11
	Das philosophische Leben	13
	Der mythische Mensch	18
	Der politische Mensch	22
	Die beiden anthropologischen Typen	29
	Nachsokratische Figuren	31
III.	Aristoteles	35
IV.	Die römisch-griechische Lebensphilosophie	47
	Die neue anthropologische Einstellung	47
	Persönlichkeit	54
V.	Plotin	69
	Mensch und Seele	69
	Der mythische Mensch und sein Schicksal	74
VI.	Augustinus	78
	Der Wille zum Leben	78
	Willenshemmung	81
	Der kranke Mensch	84
	Das Reich des Menschen	86
	Mensch und Welt	90
	Der religiöse Mensch	92
	Der neue Menschentypus	95
VII.	Die Grundlagen der modernen Anthropologie	99
	Das Selbsterlebnis des Menschen. Petrarca	99
VIII.	Der mythische Mensch	108
	Seele und Welt	108
	Ficino und Pico della Mirandola	108
	Pomponazzi	118
	Der Mensch der Renaissance	128
	Die Auflösung der mythischen Anthropologie	137
	Anhang: Der mythische Mensch in Frankreich	145
IX.	Der religiöse Mensch	147
	Mythos und Glaube	147
	Nicolas von Cusa	149
	Paracelsus	159
	Luther	170
X.	Der humanistische Mensch	181
	Erasmus	181
	Montaigne	194
XI.	Ausblick auf die Fortbildung der anthropologischen Auffassungsweisen in der Neuzeit	203

1099690

B. ETHIK DES ALTERTUMS
VON PROF. DR. ERNST HOWALD

Seite

I. Einleitung . . . 3
II. Die Prähistorie . . . 7
III. Die Vorsokratiker . . . 12
IV. Sokrates . . . 26
V. Platon . . . 34
VI. Aristoteles . . . 42
VII. Die Stoa . . . 49
VIII. Epikur . . . 56
IX. Der Ausklang . . . 62

C. ETHIK DES MITTELALTERS
VON PRIVATDOZENT DR. ALOIS DEMPF

Einführung . . . 3
I. Die Grundlagen der mittelalterlichen Ethik . . . 12
1. Die Ethik des Evangeliums . . . 12
A. Die Ethik der synoptischen Evangelien . . . 12
B. Die Ethik des Johannesevangeliums . . . 18
C. Die Ethik der Paulusbriefe . . . 21
2. Die intellektualistischen Systemversuche . . . 26
3. Die kirchlichen Systeme der Ethik . . . 33
Augustinus (353—430) . . . 44
4. Die asketischen und mystischen Systeme . . . 59
II. Das eigentliche Mittelalter . . . 66
1. Die objektive Lebensordnung des Mittelalters . . . 66
2. Die symbolisch-kirchlichen Systeme . . . 70
3. Die teleologischen Systeme . . . 89
Thomas von Aquin . . . 91
III. Die Auflösung des Mittelalters und die Anfänge der Neuzeit . . . 101
Meister Eckhart (1260—1327) . . . 105

D. ETHIK DER NEUZEIT
VON PROF. DR. THEODOR LITT

I. Die Lage am Ausgang des Mittelalters . . . 3
II. Die Ansätze der Renaissance . . . 9
1. Die Erneuerung der „natürlichen“ Ethik . . . 9
2. Montaigne . . . 13
3. Bacon . . . 16
4. Machiavelli . . . 18
5. Grotius . . . 21
III. Die englische Moralphilosophie . . . 25
1. Hobbes . . . 25
2. Die Cambridger und ihre Gesinnungsgenossen . . . 33
3. Die psychologische Wendung . . . 38
4. Locke . . . 40

Seite

5. Shaftesbury 43
6. Die schottische Schule 49
7. Hume 51
8. Smith 55

IV. Die Niederlande und Frankreich bis zur Revolution 60
1. Die geistige Lage 60
2. Spinoza 62
3. Die französische Aufklärung 67
4. Rousseau 69

V. Leibniz und seine Nachfolger 74
1. Die deutsche Lage 74
2. Leibniz 76
3. Die deutsche Aufklärung 82
4. Sturm und Drang 85

VI. Kant und Herder 88
1. Herder 89
2. Kant 96

VII. Der deutsche Idealismus 108
1. Jacobi und Schiller 109
2. Fichte 114
3. Die Romantik. Schleiermacher 123
4. Hegel 132
5. Herbart 138
6. Schopenhauer 141

VIII. Positivismus und Evolutionismus 144
1. Comte 144
2. Bentham. Mill 147
3. Darwin. Spencer 150
4. Feuerbach. Marx 154

IX. Die philosophische Erneuerung 157
1. Lotze 157
2. Wundt 159
3. Die Neukantianer 161
4. Nietzsche und die Philosophie des „Lebens“ 167
5. Die Kulturphilosophie 172
6. Die Phänomenologie 177

E. PSYCHOLOGIE. METAPHYSIK DER SEELE
VON PROF. DR. FRIEDRICH SEIFERT

I. Aristoteles 4
II. Plotin 14
III. Die altchristliche Welt 24
IV. Augustin 31
V. Das Mittelalter 53
1. Die Frühscholastik 54
A. Die Schule der Viktoriner 54
B. Die arabische Psychologie 56
2. Die Hochscholastik 58
A. Der Aristotelismus. Thomas von Aquin 58
B. Der Augustinismus. Duns Scotus. Wilhelm v. Ockham 62

Seite

VI. Die Neuzeit 69
1. Die Psychologie zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft 72
A. Innere Erfahrung und Allgemeingültigkeit 73
B. Seelenbegriff und Bewußtseinsbegriff 76
2. Die Psychologie als Naturwissenschaft des Seelenlebens 81
3. Die Psychologie zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaften 90

F. CHARAKTEROLOGIE

VON PROF. DR. FRIEDRICH SEIFERT

I. Geistesgeschichtliche Voraussetzungen 3
1. Charakterologie, Psychologie, Anthropologie 3
2. Der naturalistische Weg 5
3. Der rationalistische Weg 9
4. Charakterologische Kategorien im Idealismus 13
5. Die neue Stellung zur Wirklichkeit 16
II. Prinzipielle Grundlagen 20
1. Charakter als Form des Gattungsallgemeinen 21
2. Charakter als Inbegriff des seelisch Potentiellen 24
3. Charakter als individuelle Ganzheit 26
4. Das Polaritätsprinzip 39
III. Zur Metaphysik des Charakters 52
1. Individuum und Person 52
2. Das Problem der Geschlechter 54

G. ERZIEHUNGSPHILOSOPHIE

VON PROF. DR. ERNST KRIECK

I. Geschichtliche Einleitung 3
1. Die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen 3
2. Die begriffsgeschichtlichen Grundlagen 8
II. Erziehung 18
3. Wachstum und Erziehung 18
4. Kultur und Erziehung 31
5. Volk 35
6. Gesellschaft und Erziehung 44
7. Geschichte und Erziehung 57
8. Der bindende Gehalt 69
9. Die Aufspaltung des Erziehungsvorgangs 73
III. Bildung 76
10. Das Wesen der Bildung 76
11. Der Bildungsvorgang 81
12. Das Bildungsprinzip 86
13. Das Bildungsziel 90
14. Das deutsche Bildungsideal 96
15. Das Bildungsgut 102
16. Die Bildungsmethode 109
17. Allgemeinbildung und Berufsbildung 116

NAMEN- UND SACHREGISTER

Bearbeitet von Prof. Dr. Friedrich Seifert 1
Berichtigungen 39

NAMEN- UND SACHREGISTER

BEARBEITET VON

FRIEDRICH SEIFERT

NAMENREGISTER

* bedeutet eine Stelle nur mit Literaturangabe.

Abaelard Peter **C** 77,28ff. 89,18 100,43* 103,24 108,19.
Abt **C** 66,22*.
Achelis **A** 162,19*.
Agrippa von Nettesheim **A** 164,14.
Aischylos **B** 11,29.
Albertus Magnus **C** 90,2f. 92,24.
Alexander von Aphrodisias **A** 41,44.
Alexander B. **D** 74,28*.
Alexander von Hales **C** 81,9 83,26 90,1f. 92,25.
Alhazen **E** 57,3.
Ambrosius **C** 43,10f. 58,43*. — **E** 29,42.
Américo Castro **A** 203,11*.
Anakreon **B** 10,4.
Anaxagoras **B** 18,25 22,18.
Anaximander **B** 13,6f.
Anselmus von Canterbury **C** 6,37 70,1ff. 79,13 100,40* 104,16. — **E** 63,31.
Antiochos **B** 63,40.
Antiphon **B** 18,35 20,16f. 23,16.
Antisthenes **B** 33,4f. 36,14.
Antonius **C** 59,17f. 66,21*.
Araber **E** 9,42 56,26ff.
Archilochos **B** 8,3 10,3.
Archytas **B** 40,31.
Ariosto **A** 144,34f.
Aristipp **B** 33,4.
Ariston **B** 52,30.
Aristoteles **A** 36,40ff. 59,9 120,37 204,10. — **B** 5,29 16,27 17,24 23,10 42,43ff. 50,3f. 54,11. — **C** 11,32 90,3f. 92,21f. 96,2f. — **E** 4,1ff. 13,26* 14,8 18,44ff. 26,7 34,7 42,7 51,17ff. 61,4f. 68,12 73,4 76,9. — **F** 4,3 6,44f. 22,25 24,20. — **G** 8,1 57,9 71,23.
Aristoxenos **B** 16,36 42,8.
Arius **C** 34,32.
Arndt E. M. **G** 16,38 41,37f.
Arnim H. von **A** 62,2* 67,39*. — **B** 32,17* 39,39* 44,31* 55,47*.
Athanasius **C** 36,27f. 58,38* 66,21*.
Augustinus **A** 31,25 36,9 41,34 45,12 59,14 78,17ff. 96,17ff. 100,25f. 103,27 117,29 148,29 178,34 204,29. — **C** 5,20f. 33,14 37,29 43,29ff. 58,43* 66,31 70,11 74,15f. 76,43 83,29f. 85,21 88,38 94,16f. 98,29 102,31 104,33f. 106,35 108,33. — **E** 15,13 18,7 28,42f. 31,10ff. 53,1* 53,22f. 55,24f. 59,8f. 62,39f. 64,11f. 74,5f. — **F** 24,24 45,6 52,8 54,16f. 59,45.
Averroës **E** 58,2.
Avicenna **C** 106,17.

Baader F. v. **F** 11,39 17,8f. 36,20 51,31 57,33.
Bachofen J. J. **F** 17,9 32,4 41,17 44,38 46,26 48,6 55,14ff. — **G** 16,26 41,40 63,22.
Bacon Roger **C** 90,6. — **D** 16,31ff. 37,15 148,37.
Baeumker Cl. **C** 4,11 111,22*. — **E** 13,41* 58,14* 68,29*.
Baeumler A. **F** 37,44 44,38* 55,39. — **G** 15,41.
Bain **E** 82,41.
Ball H. **C** 66,29*.
Barth H. **D** 157,11*.
Barth K. **F** 37,44.
Basilius **C** 60,9 66,22*. — **E** 29,41.
Bauch B. **D** 108,25* 159,18* 166,6f.
Bauer H. **E** 57,43*f.
Baur J. **C** 58,41*.
Baumker Fr. **C** 101,4*.
Bayle P. **D** 68,38f.
Becher E. **D** 171,47.
Belk W. **C** 33,28*.
Bembo **A** 118,37.
Benedikt von Nursia **C** 60,46 66,22*.
Bentham **D** 147,26f. 150,15*.
Bergson H. **D** 171,40f.
Bernhart J. **C** 66,27* 111,11*f. — **E** 63,43* 68,30*.

Bernhard von Clairvaux C 6,38 69,20 75,4ff. 79,13f. 100,42*. — E 63,31. — F 51,30.
Betussi G. A 118,26*.
Biehl W. E 13,38*.
Biehlmaier C 66,23*.
Bignone Ett. B 21,43*.
Bise P. B 14,39*.
Blanchet A 164,23*.
Blumenbach G 15,15.
Boccaccio A 106,37f. 131,17.
Böhme J. E 30,25 79,17.
Boëthius E 55,24.
Börtzler B 32,17.
Bollinger Jenny B 17,3*.
Bonaventura C 69,21 73,11 80,4ff. 89,25f. 96,5f. 101,1* 101,31. — E 18,8 60,39 63,14f.
Bornhäuser K. C 59,2*.
Bousset L. W. C 33,27*.
Bovillus A 145,17ff. 154,20 174,12 184,22.
Braunschweiger D. E 81,40*.
Brentano F. D 177,21f. 180,44f. 184,43*. — E 10,12* 13,30*.
Brown F 48,26.
Bruckner C 59,5*.
Bruno G. A 141,21. — F 29,34.
Brunswig A. D 143,49*.
Buber M. F 17,44.
Büchner L. F 11,6.
Bühler K. E 89,45.
Burckhardt G. B 14,38*.
Burckhardt J. D 24,39*. — E 31,35.
Burdach C. F. E 91,40*.
Burdach K. D 24,41*.
Burnet B 32,4*.
Burnier Ch. B 56,3*.
Butler D 47,1ff. 50,44f.

Campanella A 142,37f. 149,27.
Capitaine W. C. C 33,30*.
Cardanus A 136,6f. 138,36f.
Carlyle D 150,11.
Carus C. G. E 91,41*. — F 13,43 32,3 46,34.
Carus F. A. E 31,6*.
Cassianus C 57,36 60,25 66,22*.
Cassiodorus Senator C 60,45.
Cassirer E. A 113,42* 146,6* 153,28*. — B 6,37*. — D 87,39* 108,25*.
Castiglione A 118,34.
Cervantes A 203,10.
Chantepie de la Saussaye B 11,4*.
Charron D 15,29f. 68,34.
Chrysippos B 52,28 55,1 63,31.
Cicero A 47,2 53,16f. 56,41f. 61,30f. 67,15ff. 100,30. — B 58,22f. 61,24. — C 42,39f. 95,46.
Clarke S. D 35,25ff. 44,12.
Clemens von Alexandrien C 28,9ff. 33,25* 61,9.
Cohen H. D 108,27* 162,18f. 167,4*.
Coleridge D 150,11.
Comenius G 33,1.
Comte D 145,18ff. 148,35f. 154,34.
Condorcet G 66,21.
Cousin V. C 100,44*. — D 145,18.
Croce B. A 144,42*. — F 42,42 56,40.
Cudworth R. D 35,16ff.
Cumberland R. D 37,13f.
Curtius M. D 59,38*.
Cyrill von Alexandrien C 36,38ff. 58,39*.

Dacqué E. F 18,37.
Damiron Ph. D 74,30*.
Daniels C 111,22*.
Dante C 101,21.
Darwin D 151,10f.
Demokrit B 15,5 17,30 23,6ff. 51,41 57,7. — E 7,44.
Dempf A. E 25,19 62,44*.
Denifle N. C 111,21*.
De Sanctis A 144,43f.*.
Descartes D 61,19. — E 35,11 74,6f. 76,27f. 78,21 80,29. — F 9,9 12,42. — G 115,27 119,28.
Dessoir M. E 81,37* 97,35*. — F 22,46*.
Diderot D 69,28.
Diels H. B 26,19* 43,36*.
Dietrich von Freiberg C 108,24.
Dilthey A 139,35f.* 194,14*. — D 24,39* 59,30* 74,26* 143,47* 173,46ff. 177,4* 179,31. — E 32,15 54,9 92,11ff. 96,20. — F 17,32 26,1 38,40.
Diogenes Laertius A 61,40f. 67,5ff.
(Pseudo-) Dionysius Areopagita C 5,18 62,22ff. 66,25* 80,7 111,7.
Dittrich O. C 4,18 12,27*.
Dornseiff Fr. B 11,18*.
Douglas A. H. A 123,38* 143,48*.
Driesch H. D 171,46. — E 88,39*. — F 27,41.
Dümmler B 34,16.
Dufourq E 25,27.

Duns Scotus **C** 80,33 89,36 101,30ff. 105,43 109,35 111,18*. — **E** 60,39 64,5ff.

Ebbinghaus H. **E** 87,32 92,43*.
Eberhard J. A. **E** 83,27.
Ebreo L. **A** 118,29*.
Eckhart Meister **C** 3,21 8,27f. 11,28 61,33 65,2 77,24 105,23ff. 111,20*. — **E** 30,25.
Ehrenberg H. **E** 77,42*. — **F** 37,43 59,44.
Ehrenfels Chr. v. **E** 95,8.
Eibl H. **E** 45,42* 53,11*.
Eicken H. von **C** 7,23.
Empedokles **B** 15,3 18,25 22,18. — **E** 7,44.
Epiktet **B** 53,43 55,47f. — **A** 47,2 53,17f. 56,25f. 61,43f. 67,5ff.
Epikur **B** 6,6 24,9 26,26 33,10 51,7f. 56,5ff. 64,4.
Erasmus von Rotterdam **A** 182,1ff. 203,40.
Eschenmeyer K. A. **E** 91,38*.
Eucken R. **D** 172,34f. 177,3*.
Eukleides **B** 32,29.
Euripides **B** 22,7.
Ewald Gottfried **F** 23,22.
Ewald Oskar **D** 74,31*.

Falkenheim H. **D** 143,39*.
Faustus von Rej **C** 57,39.
Fechner **E** 85,19ff.
Fester R. **D** 74,34*.
Feuerbach L. **D** 154,39f. 157,10*. — **F** 11,39 17,8ff. 44,20.
Fichte J. G. **D** 114,22ff. 123,5* 124,20 125,20f. 126,13 163,25. — **G** 15,20 37,37 41,35 98,29 114,29.
Fichte J. H. **D** 9,25* 157,30 183,45. — **E** 91,45*. — **F** 27,29 41,10.
Ficinus Marsilius **A** 108,32ff. 124,25f. 134,3f. 140,26ff. 145,27 149,29 159,31 192,26.
Frank Erich **B** 16,33*.
Franz von Assisi **C** 80,11 84,39 89,5.
Franziskaner **E** 58,24 60,2.
Freud S. **F** 16,35 46,35.
Friedländer P. **B** 15,6 26,4*.
Fröbel **G** 21,45 33,5.

Galenus **E** 69,29 21,38.
Galilei **A** 144,34. — **B** 14,17. — **E** 70,24.
Gangauf Th. **E** 53,4*.
Gaupp C. **D** 157,14*.
Gentile G. **A** 111,33* 116,39* 134,20*.
Gerson **C** 4,3.
Giese G. **D** 143,51*.
Gilson E. **C** 101,7*.
Gizycki G. v. **D** 59,41*.
Gnostiker **E** 17,3 28,22.
Goethe **E** 80,15. — **F** 32,3 40,4f. 43,17 45,25f. 48,25 55,11. — **G** 11,21 15,17 33,4 34,34 97,11 104,21 118,2.
Gogarten Fr. **A** 172,28* 176,18* 179,12* 181,36* 193,3*.
Goldbeck **B** 14,26*.
Gomperz H. **B** 21,33*.
Gorgias **B** 17,25ff.
Grabmann M. **C** 12,29*.
Gracian **F** 22,33.
Grau K. J. **E** 80,43*.
Gregor der Große **C** 56,2ff. 58,46* 76,20.
Gregor von Nazianz **E** 29,41.
Gregor von Nyssa **C** 61,22f. 64,41 66,23*. — **E** 26,20, 28,23f. 30,39 33,20.
Grimm Jakob **G** 16,43 41,39.
Grisebach Eb. **F** 16,44 37,43.
Groethuysen B. **A** 194,15*. — **E** 70,20.
Gronau K. **B** 43,45*.
Grotius Hugo **D** 22,7ff. 25,30 37,15.
Gurwitsch G. **D** 143,44*.

Hall St. **E** 88,37*.
Hamann J. G. **D** 86,36f. 89,22 91,46 108,15. — **G** 13,24.
Hammacher E. **D** 157,16.
Hardenberg **G** 71,37.
Harms F. **E** 97,34*.
Harnack A. **C** 12,31* 30,24 33,27*. — **E** 25,27 31,5* 32,41.
Harnack Th. **A** 171,36f.* 176,32* 178,6*.
Hartley **D** 44,4. — **E** 82,41.
Hartmann E. v. **D** 171,39f. — **F** 46,35.
Hartmann Nikolai **C** 11,23. — **D** 143,38* 181,17ff. 184,48*.
Hattingberg H. v. **E** 95,5*.
Hauschild G. R. **E** 31,8*.
Hayd **C** 66,24*.
Haym R. **D** 108,29* 143,45*.
Hefele H. **E** 53,3*.
Hegel **B** 22,45. — **C** 31,27. — **D** 132,2ff. 138,32* 154,35f. 168,12. — **E** 19,29 25,36. — **F** 9,31f. 14,20 25,37 27,21f. 31,44ff. 41,22f. 53,37. — **G** 34,31 37,38 119,34.

Heinemann F. B 64,40*. — E 24,4*.
Heinig H. C 59,1*.
Heinrich von Gent E 60,39.
Heinzelmann W. E 53,8*.
Hellanikos B 22,23.
Helmholtz E 85,42 87,31.
Helvetius D 69,5.
Henning H. E 88,38*.
Hensel P. D 74,33*.
Heraklit B 14,27f. 18,9 53,37. — E 4,1.
Herbart D 138,41ff. — E 44,25 84,12f. 86,9. — G 33,5.
Herder D 88,7ff. 96,25* 99,27ff. 105,12f. 121,26 123,23 125,19 133,47 151,23 162,8. — G 6,30 13,25 14,36f. 33,3 41,26 66,20 97,11.
Hering E 85,43 87,31.
Herodot B 8,40 22,25.
Herrigel H. F 37,43.
Hertling G. v. D 59,37*.
Herzog Rud. B 11,28*.
Hesiod B 8,26f.
Hessen J. E 45,43* 53,11*.
Hettner H. D 74,28* 87,37*
Hierokles B 55,47.
Hiestand M. B 32,15*.
Hilarius E 28,23.
Hildegard von Bingen C 57,17 79,34.
Hippias B 22,23.
Hippokrates B 48,27.
Hirzel B 26,2*.
Hobbes D 25,17ff. 39,47 41,36f. 58,32f. 62,19ff. 69,8 79,26 99,37 145,38 147,27f. 153,27. — E 82,40.
Höffding H. D 74,32*.
Hölderlin G 97,11.
Hönigswald R. D 59,36*.
Hoffmann E. A 152,8*. — B 42,26.
Holbach D 69,5.
Holstein G. D 143,48*.
Homer B 7,27ff.
Hopfenmüller C 33,26*.
Horneffer E. B 11,28*.
Howald E. B 6,35* 14,7* 16,34* 17,2* 32,13* 42,33*. — F 56,40.
Huber J. E 31,4*.
Hugo von Cluny C 68,16.
Hugo von St. Victor C 6,38 72,43ff. 79,13f. 100,41*. — E 54,31ff. 58,6* 66,23 78,42.
Humboldt W. v. E 92,15. — F 16,41 27,18f. 31,15 34,23ff. 43,29f. — G 81,3 92,28 114,32.
Hume D 51,42ff. 54,48* 57,23f. — E 82,41 97,5.
Husserl E. E 82,35. — 177,33ff. 184,43*.
Hutcheson F. D 50,43ff.

Ignatius von Loyola C 60,5.
Ionier E 18,45.
Irenäus C 35,39ff. 58,38*.
Isidor C 93,34.

Jacobi Fr. X. D 110,13f. 114,20. — G 13,25.
Jaeger W. B 14,9*; 43,19*f.
Jaensch E. E 89,47*.
Jahn G 41,38.
Jaspers K. F 23,22.
Jatsch J. C 58,41*.
Joachim von Floris C 57,17 69,27 79,34.
Jodl F. D 9,23* 157,11*.
Joël K. B 31,46* 34,16.
Johannes der Apostel C 18,12ff. 40,29f.
Johannes Chrysostomus C 41,13 58,40*.
Johannes Damascenus C 5,18 41,25 63,13.
Johannes Eriugena C 61,32.
Johannes Sarisberensis C 74,44.
Julian von Eklanum C 26,7 33,12 43,37f. 52,36 103,24.
Jung C. G. F 23,22.
Justin C 28,8f. 33,24*.

Kahl W. E 53,6*.
Kallinos B 9,4.
Kant C 8,31 11,31 85,6 102,5f. 104,23f. — D 88,7 96,28ff. 108,22* 110,7f. 114,20f. 117,12 123,42 130,20 133,47 136,29 161,31ff. 169,4 172,21. — E 47,45 71,28 75,42ff. 83,30 93,1. — F 6,44 9,9 15,39 28,16ff. 40,41 44,9. — G 14,42f. 37,25 104,19 115,27 119,31.
Kapp E. B 44,25*.
Kellermann B. E 13,39*.
Kepler E 70,24.
Kern O. B 11,40*.
Kiefer O. E 24,1.
Kierkegaard F 11,39 17,9.
Klages L. E 95,1. — F 13,36 19,33 23,8 31,39 37,44 45,38ff. 61,40. — G 17,7.
Kleanthes B 52,26.
Klebba E. C 58,38*f.

Kleist **G** 16,41.
Klemm O. **E** 97,36*.
Klibansky R. **A** 152,8*.
Kluckhohn P. **D** 143,46*.
Köhler W. **E** 95,10.
Koetschau **C** 33,26*.
Körte **B** 58,4*.
Kopernikus **E** 70,24.
Kretschmer E. **F** 23,22.
Krieck E. **G** 88,45* 103,44* 108,52*.
Kries J. v. **E** 85,43 87,31.
Kroner R. **D** 108,26* 143,38*.
Kühnemann E. **D** 108,30* 143,43*.
Külpe O. **E** 87,31 89,1 95,9.
Kungfutse **G** 110,23.

Labruyère **F** 22,33.
Lactantius **C** 42,42f. 58,42*.
Lammetrie **D** 69,5.
Lamprecht K. **E** 90,2.
Larochefoucauld **F** 22,33.
Lask E. **D** 143,43*.
Laue H. **B** 26,10*.
Leder H. **E** 45,40*.
Leibniz **D** 76,45ff. 83,32* 83,3f. 86,20 89,17 91,15 94,3 99,26 134,3 140,42 158,31 163,25. — **E** 77,37ff. 83,16f. 86,23. — **F** 6,44 29,34 45,46f. — **G** 14,1 66,20.
Leonardo da Vinci **A** 134,12 138,30.
Lessing **D** 84,20f. 87,26 89,18f. — **G** 33,3 47,12 97,10.
Lévy-Brühl L. **D** 157,13*.
Lichtenberg G. Chr. **E** 70,16.
List Fr. **G** 88,9.
Litt Th. **D** 179,43f. 184,47*. — **F** 27,41.
Locke **D** 41,1ff. 56,22 77,29 147,27. — **E** 67,35.
Lotze **D** 157,32ff. 165,1 177,25.
Luchtenberg P. **E** 89,45*.
Lucretius **B** 62,28.
Lukas der Evangelist **C** 15,40ff.
Ludwig G. **C** 59,2*.
Luther **A** 170,29ff. 191,32 204,35. — **C** 23,8 105,6. — **E** 47,32.

Machiavelli **A** 131,33ff. 138,19. — **D** 19,11ff. 25,19 30,16. — **G** 71,30.
Mahnke D. **D** 87,42*.
Maier Heinrich **B** 32,4*.
Makarius der Ägypter **C** 62,27 66,24*.
Malebranche **D** 61,22f.
Mandeville **D** 31,24.
Manetti **A** 116,47.
Marc Aurel **A** 47,2 53,17f. 56,28f. 61,35f. 67,20ff. — **B** 56,2.
Marcion **C** 26,8f.
Markus D. F. **E** 81,41*.
Marx K. **D** 155,28ff.
Masaryk G. **D** 157,15*.
Matthäus der Evangelist **C** 15,25ff.
Matthissen **A** 163,7*.
Mausbach J. **C** 59,5*.
Maximus Confessor **C** 66,15.
Mehlis G. **B** 64,41*. — **E** 24,5*.
Meier M. **E** 62,42* 68,32*.
Meinecke F. **D** 24,42*.
Meinong A. v. **E** 95,8.
Melissos **B** 18,22.
Mendelssohn M. **D** 83,44ff.
Messer A. **D** 108,28*.
Metrodor **B** 58,1.
Metzger W. **D** 143,41*.
Mewaldt **B** 16,37*.
Meyer Hans **B** 39,37*. — **C** 33,28*.
Migne J. P. **E** 31,1*.
Migne P. G. **C** 33,24*.
Mill J. **E** 82,41f.
Mill J. St. **D** 148,30ff. 154,34. — **E** 82,41.
Mimnermos **B** 8,7f.
Minges **C** 111,24*.
Möser Justus **G** 41,19.
Montaigne **A** 195,16ff. — **D** 13,45ff. 17,16 49,48 61,2 68,34. — **E** 70,16. — **F** 22,33.
Montanus **C** 27,12f.
Montesquieu **G** 71,31.
More H. **D** 38,8 40,22.
Morgott F. **E** 68,31*.
Moser K. Fr. v. **G** 41,19.
Mühll P. von der **B** 11,32* 26,7* 44,24*.
Müller Adam **G** 16,42.
Müller G. E. **E** 87,31.
Mueller H. F. **E** 23,43*f.
Müller Joh. **E** 85,43f.
Müller K. O. **G** 41,39.
Müller-Freienfels **D** 172,3.
Münsterberg H. **D** 167,9*. — **E** 88,7 90,2.

Natorp P. **B** 26,22*. — **D** 162,27f. 166,8f.
Naville E. **E** 53,5*.
Nelson L. **D** 164,17 167,6*.

Nestle W. B 22,9*.
Newton G 11,11.
Nicolaus von Cues C 4,3 81,4 89,12 110,4f. 111,23*.
Nicolaus Cusanus A 149,45ff. 172,5.
Nicolovius G 114,29.
Niebuhr G 41,39.
Niederhuber C 58,43*.
Nietzsche C 30,20. — D 167,21ff. — E 70,17 92,30. — F 11,39 13,40 17,9ff. 32,3 38,14 46,25f. 58,47 60,16.
Nilsson B 11,4*.
Nohl H. B 32,7*.
Novalis D 131,50*. — E 14,29 91,21. — G 41,32 97,39.

Ockham Wilhelm von C 80,33 103,39ff. 105,23 108,34 111,19*. — E 60,40 64,5 66,24ff.
Ollé-Laprune L. D 74,26*.
Olschki A 134,21* 145,11*.
Origenes C 5,18 28,9 30,15ff. 33,26* 34,1f. 36,35 47,6 61,10. — E 26,11.
Ostler H. E 58,12*.

Pachomius C 59,22f. 66,21*.
Palágyi M. F 32,4.
Paley D 44,2.
Paracelsus A 159,34ff.
Parmenides B 13,30f. 17,15ff. 21,31f. 26,36 29,16 36,23 51,36f.
Pascal D 68,28f. — E 70,16. — G 32,43 108,15.
Paulus der Apostel C 21,4ff. 27,15 44,16 75,20. — E 27,25f. 66,22.
Paulus von Samosata C 34,30.
Pelagius C 43,32.
Pestalozzi G 12,44 33,4 86,35 88,4 90,39 98,29 112,23ff.
Petrarca A 99,1ff. 149,43. — D 11,13ff.
Petrus Lombardus C 79,3f. 100,44*.
Pfänder A. F 23,43*.
Pfleiderer E. D 59,40.
Philippson R. B 26,20* 42,36*.
Philolaos B 16,31.
Philon C 61,24. — E 18,25.
Phokylides B 7,38f. 9,6.
Pico della Mirandola A 108,32ff. 124,25f. 134,3f. 140,26ff. 145,27 149,25 159,27 164,2 192,27.
Pindar B 11,29.
Platon A 8,1ff. 35,15f. 42,39f. 74,1f. 77,3 95,14 97,40 204,31. — B 10,9 16,31 19,17 30,17 34,31ff. 50,5f. 64,23. — C 11,33. — D 35,3 169,1. — E 4,1f. 7,44 10,31ff. 14,8f. 17,29f. 19,5f. 30,34 34,22 41,19 60,20 62,26. — G 3,14 8,1 20,42f. 57,9 68,16 71,22 104,19 109,28f. 115,27.
Plinius A 54,4 69,16.
Plotin A 70,20ff. 96,38. — C 61,24. — E 14,1ff. 23,43* 26,12 33,2f. 55,36 76,34.
Plouquet E 83,30.
Plüß Th. B 11,8*.
Pöhlmann v. B 34,23*.
Pohlenz M. B 16,45*f. 21,34 39,41* 63,33*.
Pomponazzi A 119,13ff. 134,6 140,28ff. 159,27 164,3 185,5.
Porta J. B. A 167,29.
Portalié E. E 53,15*.
Poseidonios B 17,12 63,5.
Prächter B 55,48*.
Preger F. C 66,28*.
Protagoras B 18,31ff. 27,39.
Protiklos B 18,34 20,12.
Pythagoras B 14,32ff. 25,2. — E 7,33f. 18,45.

Ranke L. v. F 61,26. — G 39,42ff. 92,29 120,1.
Rauschen G. C 33,24* 58,42*.
Reinhardt K. B 63,32*.
Rémusat Ch. de D 59,33*.
Renz O. C 101,8*.
Richard von St. Victor C 80,2. — E 54,31ff. 58,7*.
Richter A. E 19,2* 24,3*.
Rickert H. D 164,41ff. 167,8*.
Rime A 101,38f.* 106,15*.
Ritter B. E 13,37*.
Ritter H. E 31,2*.
Roscher W. H. B 11,19*.
Rosenstock E. F 37,43.
Rosenzweig F. D 143,50*.
Rothacker E. E 90,45*.
Rousseau A 205,6. — D 70,2ff. 74,14* 84,39 86,9f. — G 6,29 33,6 86,34 111,39ff.
Rupert von Deutz C 57,17 79,34.

Saenger S. D 157,14*.
Sakmann P. D 74,32*.

Sappho **B** 10,3.
Saupe E. **E** 88,41*.
Savigny **G** 16,40 41,38 120,1.
Scotus Erigena **F** 45,9.
Seeberg E. **A** 171,45* 193,1*.
Seifert F. **E** 90,40*. — **F** 8,43* 24,44*.
Semonides **B** 9,6.
Seneca **A** 47,2 53,13f. 56,27f. 61,29f. 67,5ff. 100,30 106,25. — **B** 53,43 56,2 64,3. — **C** 42,40.
Shaftesbury **D** 44,17ff. 49,43* 50,40 50,44 57,2 59,24 61,38 68,39 82,19 89,28 91,41 94,3 101,8 111,18 141,5. — **F** 29,34.
Siebeck H. **E** 13,31* 26,40* 31,6* 58,11* 68,36* 97,35*.
Simmel G. **D** 108,26* 143,53* 174,20ff. 177,6* 182,11f.
Smend Rudolf **G** 71,14.
Smith A. **D** 55,21ff. 58,31* 63,5 131,17.
Sokrates **A** 8,15ff. 18,38ff. 74,26f. 97,41f. — **B** 26,28ff. 33,29ff. — **G** 43,34 111,32.
Solon **B** 8,32f. 11,22.
Sommer R. **E** 81,38*.
Sophokles **B** 22,9.
Spann O. **D** 172,4 177,1. — **F** 27,42.
Spencer **D** 152,4ff.
Spengel L. **B** 44,21*.
Spinoza **A** 140,5. — **D** 62,10ff. 67,36* 80,29 85,10. — **E** 78,22. — **F** 29,34.
Spranger E. **E** 94,5. — **F** 27,41 35,7f.
Sudhoff K. **A** 159,40 168,10*.
Süvern **G** 71,44.
Synoptiker **C** 12,35ff.

Scharpff E. **C** 111,23*.
Scheler M. **D** 108,28* 159,19* 178,45f. 181,8ff. 184,45*. — **F** 37,43.
Schell H. **E** 13,36*.
Schelling **D** 125,49. — **F** 28,37 30,6ff. 33,42 40,16f. 45,26 48,26 55,11 58,26. — **G** 15,14.
Schiller **D** 111,8ff. 114,20 141,33. — **F** 9,27f. 31,16 33,28 37,40. — **G** 97,11 104,20.
Schiller J. **C** 101,6*.
Schilling O. **C** 12,33*.
Schlegel F. **D** 131,50*. — **F** 36,36.
Schleiermacher **D** 9,27* 126,16ff. 131,51* 124,22 180,32. — **G** 114,32.
Schmalenbach H. **D** 87,41*. — **E** 80,42*.
Schmaus M. **E** 32,45* 53,13*.
Schmidt Joh. **E** 13,42*.
Schmidt L. **B** 6,41*.
Schopenhauer **D** 142,3ff. — **E** 45,27f. — **F** 19,30 44,10 46,34.
Schrader S. **E** 10,8*, 13,40*.
Schroeder **C** 58,44*.
Schröter M. **F** 44,38*.
Schubert G. H. v. **E** 91,36*. — **F** 46,34.
Schubert J. **D** 59,42*.
Schurtz H. **G** 53,39.
Schwane J. **C** 12,31*.
Schwarz H. **D** 181,19 184,48*.

Stählin **C** 33,26*.
Stegmann **C** 58,39* 66,21*.
Stein, Freiherr vom **G** 71,36 98,44 114,29.
Steinbüchl J. **C** 101,10*.
Stenzel **B** 42,25*.
Stephen L. **D** 59,34* 157,13*.
Stern W. **D** 172,2. — **E** 95,1.
Stiefenhofer **C** 66,25*
Stieglmayr **C** 66,26*.
Stigler N. **E** 31,7*.
Stockmus W. **C** 101,9*.
Stöckl A. **E** 31,3*.
Stoffels J. **C** 66,28*.
Stoiker **C** 95,46. — **E** 8,37f. 12,36 14,8 18,45 26,11f. 34,8 45,35f. 47,40 62,26 69,29.
Storz J. **E** 53,5*.
Straches H. **B** 63,43*.
Strunz Ed. **A** 168,11*.
Stumpf C. **E** 87,31.

Taeger H. **B** 16,42*.
Tagart **D** 59,37*.
Tatham **A** 102,15f.*
Telesio **A** 139,31f.
Tertullian **C** 26,7 41,35f. 58,42*. — **E** 26,20 28,41f. 30,31. — **F** 45,7.
Thales **B** 11,22ff.
Thamin R. **C** 59,4*.
Theiler W. **B** 42,33*.
Theodoret von Cyrus **C** 41,23.
Theognis **B** 7,38ff.
Theophrast **B** 48,41f. — **E** 9,41 69,28. — **F** 4,4 22,25.
Thomas von Aquino **C** 4,10 8,20 10,6 50,13 53,18 83,1f. 89,22f. 91,32ff. 101,2* 101,32 103,33f. 106,12. — **D** 13,33. — **E** 8,26 33,18 58,28ff. 64,24ff. 68,26*. — **G** 104,19 115,27 119,35.

Thomas Gallus von Vercelli C 80,3.
Thukydides B 22,30.
Tönnies F. D 59,35*.
Toffanin A 203,11*.
Trendelenburg F. Ad. E 10,6* 13,33*.
Troeltsch C 11,5 12,32* 14,17. — D 59,30* 74,29* 87,37* 143,39* 157,12*.
Troll W. F 40,49*.
Troxler V. E 91,36*.
Tullia d'Aragona A 118,30.
Tuloch J. D 59,32*.
Tyrtaios B 8,36f.

Überweg B 6,41* 22,10*.
Ulrich von Straßburg C 108,23.
Unger R. D 87,42*.
Usener H. B 57,15*f.
Utitz E. E 95,4*. — F 49,24*.

Vacandard E. C 101,6*.
Vansteenberghe E. C 111,26*.
Verweyen J. C 101,5*.
Victoriner E 18,8 54,15ff. 63,32.
Vierkandt A. D 177,1.
Vives Lodovico E 46,43.
Vogel P. D 143,52*.
Vogt C. F 11,6.
Volkelt J. D 143,52*.
Volkmann W. F. E 10,7* 13,35*.
Voltaire D 69,27.
Vorländer F. D 9,24*.
Voßler K. F 50,32 54,34.

Wadding C 111,18*.
Walzel F. D 143,45*.
Warburton D 44,2.
Weber E. H. E 57,10 85,42ff.
Weigl E. C 59,3*.
Weiser Ch. F. D 59,39*.
Wendland B 21,34 34,29*.
Wenzel A. D 74,27*.
Werner K. E 58,10* 68,33*.
Wertheimer M. E 95,10.
Weule G 21,38.
Wilamowitz B 11,7*.
Wilhelm von Ockham s. Ockham.
Wilhelm von St. Thierry C 80,2.
Winckelmann G 14,17 97,10.
Windelband W. D 164,41ff. 167,7*.
Winter E. C. F 56,41.
Wolff Chr. D 83,35ff. 88,25. — E 81,3ff.
Wundt M. B 6,41*.
Wundt W. D 160,2f. — E 87,31 89,17f.

Xenophanes B 8,50f. 10,34.
Xenophon B 32,27.

Zänker O. E 53,7*.
Zeller E. E 10,10* 13,34*.
Zenon von Elea B 18,22.
Zenon der Stoiker B 52,21 54,43f.
Ziegler Theob. B 6,41* 11,41*. — C 4,14.

SACHREGISTER

Fettgedruckte Zahlen bezeichnen die Hauptstellen.

Absolute, das
A 158,1.
F 30,10.
Abstraktion
E Theorie der A. bei Thomas 61,8, bei Wilhelm von Ockham 67,1; A.'s-Grundlage des naturwissenschaftlichen Denkens 71,13f.
F 43,34f.
acies mentis
C 46,8 76,44 84,2 102,31 108,47.
E 42,38.
actio naturalis
C 71,10.
actus
E a. und potentia 9,11 58,32 62,12.
F 24,20.
ἀδιάφορον
B 55,29.
Adoptianismus
C 34,20f.
Aeon
C Aeonenlehre bei Paulus 21,19ff. 27,40, in der Gnosis 26,28.
Ästhetik
D Ä. und Ethik 45,42ff. 82,25 89,22 92,30 **111**,12ff. 123,41ff. 140,50f.
F Ä. des Kritizismus und des klassischen Idealismus 29,29f. 33,2.
Affekt
D A. und sittliches Bewußtsein 14,29 61,38 **64**,45ff.; primäre und Reflexionsaffekte 46,22 50,41 55,35 79,30.
Affektenlehre
A A. in der Renaissance 139,40f.
B A. der Stoiker 54,6 63,22.
C A. des Thomas von Aquin 95,40.
E bei Aristoteles 11,34, bei Plotin 20,5, bei Augustinus **45**,23ff., bei Thomas von Aquin 62,24.
afflatus
E 29,39.
Agnostizismus
B sokratischer A. 28,22f.
αἴσθησις
E 11,13.
αἰσθητικόν
E 11,10.
Akademie
B ältere A. 42,38; jüngere A. 48,6.
Akt
D A. und Gegenstand 158,9 177,24ff.
Aktivität
F 41,1 48,41.
ἀχρασία
C 61,46
Allgemeingültigkeit
D A. der ethischen Normen 6,41 35,20f. 38,16f. 49,6 52,23f. 77,24 95,10 103,25 166,23 175,8f. 182,21.
E A. und innere Erfahrung **73**,7ff.
Allgemeinheit
D A. und Besonderheit 116,39ff. 121,20 129,37 133,30 163,27ff. **181**,7ff.
F A. und Individualität im klassischen Idealismus 14,10f. **33**,18ff. 38,21 43,23 53,13.
Altruismus
D 142,21f. 147,1 152,45f.
ἀλυπία
B 59,26.
ἁμαρτία
E 15,23.
Ambivalenz
F 49,43.
amor
C 51,15 71,17 75,41ff.
E 23,41 37,42 40,15 46,3 49,37ff.
Analogie
F analogia entis 39,38.
ἀνάμνησις
E 41,20.
anima
E 26,24 28,9 40,14 81.8.

animus
E 26,24 28,9.
Anpassung
D 153,4.
Anschauung
F 41,35; Methode der A. in der Charakterologie 23,36.
G Bedeutung der A.'s-Funktion für die Bildung 113,43f.
Anthropologie
D philosophische A. 154,24f. 169,43f.
E patristische A. 24,25 28,43f.; philosophische A. der Neuzeit 70,15.
F Verhältnis der A. zur Charakterologie und Psychologie **3**,1ff. 20,13 47,13 52,21f. 65,19; anthropologische Tendenzen im 19. und 20. Jahrhundert **18**,1f.; christliche A. **58**,23f.
G philosophische A. 95,21.
Anthropomorphismus
G 22,43.
Antichristlehre
C 7,27.
Antike
D A. und Christentum 4,7f.; Verhältnis der Renaissance zur A. 10,13f.
E Grundzug der antiken Wissenschaft 24,28; A. und Christentum **25**,1f.
F A. und Christentum 55,33f. **63**,15ff.
G A. und Christentum 93,9.
Antinomik
F A. und Polarität 41,23f. 43,10 48,1.
ἀπάθεια
C 62,5f.
E 47,33.
ἄπειρον
B 13,16.
ἀποκατάστασις
C 31,21.
Apolloreligion
B 10,40f.
Apologeten
C 28,25.
Apperzeption
E 57,7 85,1 90,18.
apollinisch
F 56,5 61,11f. 64,5.
Apriorismus
C theologischer A. 46,40 50,14.
D ethischer A. 35,18 38,16f. 77,23 103,25 166,23 175,8f. 182,21.
ἀρετή
B 33,34 37,44 41,23 47,6 51,10ff. 58,8.
C 62,10f. 93,29.
ἀρχικόν
C 38,17.
Aristotelismus
C 80,34 90,3f. 92,21 100,34.
E A. des Mittelalters **58**,18ff.
ars aeterna
C 46,41f. 81,30 92,32.
aseïtas
C 86,48.
Askese
C A. der Montanisten 27,11; asketische Systeme der Väterzeit **59**,7ff.
F 58,44 62,5.
Assoziationspsychologie
C Gesichtspunkt der A. in der Ethik 11,40 14,29 44,12 52,42.
D 44,4 54,18.
E Prinzip der Assoziation bei Augustinus 44,30, bei den Arabern 57,7, bei Wilhelm von Ockham 67,36; englische A. 82,28f.
Astrologie
A 110,15 127,3 130,10 161,9.
ἀταραξία
B 62,36.
Atem
E A. und *πνεῦμα* 26,37f.
Atomismus
D A. in der Auffassung der Gemeinschaft 29,13f. 36,48 54,20 80,42 94,29 135,39 146,26.
ἀτυφία
B 33,44.
Aufklärung
D 23,19; französische A. **67**,48ff.; deutsche A. 82,34ff.
F 27,15 33,23.
G 10,11ff. 16,1 36,16 114,43.
Aufmerksamkeit
C Begriff der A. bei Augustinus 46,8.
Augustinismus
C 6,39 57,30 104,1; A. und Aristotelismus 80,8f. 90,3f.
E A. des Mittelalters 58,19 **62**,38ff.
Ausdruck
E Problem des A.'s 93,44; A.'s-Beziehung zwischen Leib und Seele 7,37.
F A.'s-Problem und physiognomisches Erkennen **30**,32f. 39,40.

αὐτάρκεια
B 60,23.
Autonomie
B A.-Gedanke bei Sokrates 30,38.
C Ethische A. **7**,36ff. 16,9 33,4 **35**,25 39,17 42,12 44,8 77,25f. 103,15; A. und Theonomie 25,15 30,35f. 37,16 71,33f. 85,1 90,32.
D sittliche A. 103,28f. 105,50 107,47f. 117,17.
F 35,16f.
G 21,9.
Autorität
C mittelalterliches A.'s-Prinzip **67**,34ff. 74,29.
G A. und Freiheit 47,5 62,6f. 85,27; A.'s-Prinzip in Erziehung und Bildung 88,23 111,5.

Begegnung
F 17,35 38,26 59,23.
Begierde
E B. bei Aristoteles 11,21, bei Plotin 20,7, bei Augustinus 46,2, bei Thomas von Aquin 62,22.
Begriff
B B. bei Platon 36,19.
F B. bei Hegel 9,30 53,39f.; B. und Wort 54,10.
Bekanntheitsqualität
E 44,47.
belief
E 67,37.
Bergpredigt
C 15,13.
Bewegung
B Prinzip der B. im antiken Denken 13,23f.
Bewußtsein
E 28,3; Begriff des B.'s bei Aristoteles 6,40, bei Plotin **21**,33f., bei Descartes **75**,20ff., bei Leibniz **78**,35f., bei Chr. Wolff 81,6; B. und Seele **75**,20ff.; Umfang des B.'s 21,20; Enge des B.'s 44,24; „B. überhaupt" 71,29 77,31.
F 8,38; idealistische Auffassung des B.'s 14,32 34,1; B. und Unbewußtes 24,32 45,40f. 47,20; B.'s-Psychologie 25,21.
G B. und Unbewußtes 23,43f. 28,8 38,8 43,27.
Bewußtseinslage
F 24,31.
Bewußtseinsschwelle
E 57,10 85,41.
Bild
F B. und Wort 51,37.
Bildertheorie
E B. der Wahrnehmung 12,39.
Bildung
C ethische B. 87,37 97,6.
D B.'s-Begriff Herders 89,8f.
F klassisch-humanistische B.'s-Idee 35,14f.
G Wesen der B. 77,36ff. 84,22; B.'s-Vorgang 81,8ff.; B.'s-Prinzip 86,1ff.; B.'s-Ziel 90,11ff.; B.'s-Ideal 94,24ff.; B. und Weltanschauung 101,18f.; B.'s-Gut 102,19ff.; B.'s-Methode 109,9ff.; B. und Entwicklung 14,13f. **18**,6ff.; B. und Erziehung 8,41f. 78,28f. 90,27f.; Allgemein- und Berufsbildung 56,4 85,4 **116**,20ff.; B.'s-Begriff des Neuhumanismus 12,39f. 76,25f. 94,22 **96**,19ff.
Biographie
A Gesichtspunkt der B. in der philosophischen Anthropologie 50,6f.
Biologie
A B. und philosophische Anthropologie 50,6f.
D 151,4.
E B. und Psychologie 4,20 10,26 76,31.
F 27,41 29,17 32,44 38,41.
βίος
C 11,34.
biozentrisch
F b.'e Auffassung des Menschen 19,23 32,1 42,12.
Böse, das
A 83,12 89,9.
C Das B. bei Augustinus 53,1, beim Areopagiten 64,20, bei Wilhelm von Ockham 104,50.
D 63,9 66,14.
F 60,21f.
βούλησις
E 11,23.
F 48,36.
Busse
C 58,24 78,39.

Cambridger Schule
D **35**,14ff.
caritas
C 49,38 54,43 84,16f. 107,40.
E 23,41 66,24.
Cartesianismus
F Einwirkung des C. in der Psychologie 6,15 12,42.
Charakter
B Ch.'e des Theophrast 48,41f.
C 11,36.
E 97,18.
F Ch. als Naturgegebenheit und als Vernunfttat 6,32 35,17f. 53,44f.; Ch. als Form des Gattungsallgemeinen **21**,32ff.; Ch. als seelische Potentialität **24**,1ff. 42,20; Ch. als individuelle Ganzheit **26**,31ff.; Ch. und Polaritätsprinzip **42**,15f. 47,40ff. Materie, Struktur, Qualität des Ch.'s 49,10; Eigenschaften und Triebfedern des Ch.'s 22,20f. 49,11; Ch. und Person 52,15.
Charakterologie
E 95,3.
F Verhältnis der Ch. zur Psychologie und Anthropologie **3**,1ff. 20,13 47,13 52,21f. 65,19; geistesgeschichtliche Einordnung der Ch. 3,28ff. 12,28; Teilgebiete der Ch. 20,17; charakterologische Bezugssysteme 22,21 49,3; charakterologische Typenlehren 22,3f.; Ch. und Existenzproblem 12,36 18,8f. 37,13 44,19 52,18; Charaktertheorien der Antike und der Renaissance 22,7; idealistische Charaktertheorien **13**,11ff. 27,14 **33**,27ff. 43,27, ihre Einwirkung auf die gegenwärtige Charakterologie 37,17; Ch. von L. Klages **46**,14ff.
G 26,13.
Chiliasmus
C asketischer Ch. des Montanus 27,11.
Christenheit
C mittelalterliche Idee der Ch. 8,3.
Christentum
D Ch. und Antike 4,7f.
E Bedeutung des Ch.'s für die Seelenlehre **23**,39ff.
F Ch. und Antike 55,33f. **63**,15; christliche Anthropologie **58**,23f.
G Ch. und Antike 93,9.
Christologie
A Ch. bei Nikolaus Cusanus 151,19ff., bei Luther 171,26 180,1.
C 19,21 32,49f. 34,18; Ch. Augustins 54,20f., Gregors d. Gr. 58,6, Anselms 72,19, Meister Eckharts 107,36f.
chthonisch
F chtonistische Metaphysik 19,20 44,40f. **46**,24ff. 50,44f. 53,11 **61**,10f.
Cluniazensische Bewegung
C 68,19.
cogitatio
E 6,39 40,15 56,15 74,18f. 77,3.
cogito sum
E 35,11 74,15 77,8.
F 9,9 17,24 17,43 27,20.
cognitio
E 6,38; c. confusa et distincta 66,10f.
coincidentia oppositorum
C **110**,11.
concupiscentia
A 85,7f.
E 46,3f.
coniunctum
E 60,18.
conscientia
C c. und synteresis bei Bonaventura 83,20f., bei Duns Scotus 103,2.
E 64,41 75,18.
contemplatio
E 56,18.
Contrat social
B 7,41.
cor humanum
E 23,41 31,34 35,37.
cupido
C 49,38.

Darstellung
F D. (Hypotypose) bei Kant 30,40 38,27.
Dasein
E D. und Sosein 38,15.
debitum
C 72,23.
deificatio
C 38,7 77,2 106,30 109,11.
dei formitas
C 13,26 17,5 38,7 40,44 57,11 76,1f. 80,13 82,6 87,26 106,24 109,11.
δημιουργός
C 34,37.

Demut
B Begriff der D. bei Sokrates und den Sokratikern 29,36f. 33,43 35,12 37,37.
Denken
E Denkfunktion bei Aristoteles 11,15, bei Descartes 75,17 77,3; diskursives und intuitives D. bei Plotin 21,23f., bei Augustinus 45,16, bei Wilhelm von Ockham 66,44f.
F D. und Sein 28,28 32,42 41,6.
Determinismus
C 7,38f.
D D. bei Spinoza 62,38.
Dialektik
A religiöse D. bei Augustinus 82,38.
B D. bei Sokrates 27,37, bei Platon 40,18.
D 116,37f. 121,20 128,17 **132**,31ff. 182,49ff.; Umbildung der idealistischen D. bei Marx 155,25.
F 38,28 54,8; D. und Polarität 41,23f.
Dialog
A platonischer D. 9,37f.
F dialogisches Prinzip des Erkennens 17,42.
Diätetik
B pythagoräische D. 15,34f.; epikuräische D. 56,20f. 60,13f.
διάνοια
B 62,7.
E 11,16 21,23 56,17.
Dichotomie
C D. der Seele 41,40.
E D. des seelischen Lebens 11,25 39,34.
δικαιοσύνη
B 7,36f. 37,38.
C 23,18.
δικαίωμα
C 23,19f.
dilectio
E 37,42 40,15 55,7.
dionysisch
F 46,14 51,20 56,5.
Dionysosreligion
B 10,24f.
Disposition
F psychische D. 24,31
docta ignorantia
A 156,41.
C 110,29.
E 63,25.
Dogma
E D. und ratio 53,34.
δόξα
B *δ.* und wahres Sein 13,35.
E 56,16.
Dualismus
A D. bei Platon 17,27.
C Mittelalterlicher D. 7,22 und Objektivismus 7,43f. 88,38; D. der gnostischen Systeme 26,17, Augustins 51,7 54,14ff. 74,15 93,37.
D ethischer D. 130,26 173,15 180,14.
E metaphysischer D. bei Platon und Aristoteles 5,13, bei Plotin 14,9f. 18,22, bei Augustinus 33,2.
Dynamik
F dynamisches Prinzip in Schellings Naturphilosophie 40,30f.; dynamische Auffassung des Charakters 42,17.
δύναμις
B 46,44.
E 6,14 10,43f. 41,37f.
F 24,20.

ecclesia
C 17,44.
ἡδονή
B 33,34 41,20 47,16 51,11f. **57**,18ff.
ἡγεμονικόν
D 14,25f. 79,30.
Egoismus
D Prinzip des E. bei Bacon 17,3, bei Hobbes **28**,6ff. 32,47f. 41,23f., bei Spinoza 63,39; E. und Altruismus bei Schopenhauer 142,22f., bei Spencer 152,45f.
εἴδησις
C 40,53.
E **29**,18f.
εἶδος
E 6,10 15,34 20,42 24,35 78,7 97,30.
Eigenschaft
F Charakter-E.'en 22,20f. 49,11.
εἰκών
C 35,42.
E 30,16.
Einbildungskraft
F produktive E. 30,6.
Einfühlung
D 53,4f. 55,15.

Einheit
E 38,6; E. der Seele 4,25 **12**,2f. 33,26 40,21 55,12 59,41 90,12; E. und Vielheit 16,10 19,26.
F E. und Mannigfaltigkeit 29,38 35,28 40,3.
Einstellung
F psychische E. 24,31.
Ekstase
B 64,25.
C 63,7 77,20 89,3.
F 51,22.
Elementaranalyse
E E. als methodische Norm 72,26 82,42f. 87,6 96,10.
F 8,6.
Emanation
C 26,35 31,26 36,34f. 47,5; E. und Schöpfung 34,17 108,28.
Emotionale, das
D 39,23f. 46,13 51,19f. 70,4ff. 86,7f. 104,17 109,37ff. 178,30.
E das E. bei Aristoteles 11,39, bei Plotin 20,16, beim Augustinismus des Mittelalters 63,4.
Empfindung
E Theorie der E. bei Aristoteles 11,10f., bei Augustinus 34,1, bei Thomas von Aquin 60,27f., bei Wilhelm von Ockham 67,23, bei Leibniz 80,3f.; E. in der naturwissenschaftlich-exakten Psychologie **85**,33ff.
Empirismus
D 34,22f. 41,13f.
E englischer E. 82,28f.
ἕν
A 77,41.
E 15,1.
Endlichkeit
F 16,25 33,25 44,4.
ἐνέργεια
C 39,12.
E 6,15f.; *πρώτη ἐ.* 22,44.
F 24,20.
Entelechie
B *ἐντελέχεια* bei Aristoteles 43,5 **46**,23f., in der Stoa 51,38f.
C 39,12 90,28 93,7.
E 80,21; E.-Definition der Seele bei Aristoteles **5**,21ff. 10,18, bei den Arabern 57,28, bei Thomas 59,25f.
Entwicklung
A Idee der E. bei Paracelsus 162,20ff.
D E.'s-Begriff bei Leibniz 77,36ff., in der Aufklärung 84,3f., bei Herder 93,24, bei Kant 106,23, im Positivismus 145,23ff., **150**,23ff., im Marxismus 155,29f.
E 79,22 93,8.
G E. und Erziehung **18**,6ff. 52,37f.; E. und Bildung 14,13f. **18**,6ff.; E. und Selbstbestimmung 21,9; Stufenschema der E. 24,30f.; natürliche und geistig-kulturelle E. **32**,11ff. 45,3 60,7.
Enzyklopädismus
G Bildungsenzyklopädismus 116,23 119,40.
Epikuräismus
B 51,7 **56**,5ff. 62,38f.
D 30,32.
ἐπιθυμητικόν
E 20,7.
ἐπιθυμία
B 60,13.
C 61,43.
E 11,22.
ἐπιστήμη
E 6,39 42,35.
Erbsünde
B E. in der Orphik 11,50f. 13,20f.
C 14,38 38,29 42,21; E. bei Augustinus 53,10f., bei Gregor d. Gr. 57,43, bei Gregor von Nyssa 62,39, beim Areopagiten 64,31, bei Anselm 72,7, bei Bernhard von Clairvaux 75,42 78,22, bei Thomas von Aquin 94,22.
Erfahrung
D E.'s-Prinzip in der Ethik 8,27 15,24 27,6 **41**,26ff. 139,9f. 173,29.
E Prinzip der inneren E. bei Augustinus **31**,16, in der mittelalterlichen Mystik 54,22 64,16, bei Leibniz 77,41f., bei Dilthey 92,31; E.'s-Prinzip und syllogistisches Denken 66,27f.; innere E. und naturwissenschaftliche Induktion 71,21 89,6 96,9; innere E. und rationale Allgemeingültigkeit 73,7ff.
F 39,34.
Erkenntnis
A E. und Leben 6,42f., 11,30f. 22,34f. 42,22f. 47,22 51,24ff. 195,6ff.
D E. und Sittlichkeit 34,3 39,5f.
E E. und Liebe **50**,14f.; E.-Lehre der mittelalterlichen Mystik **56**,4 63,29,

des Thomas von Aquin **60**,28ff., des Duns Scotus 65,42f., des Wilhelm von Ockham 66,38f.; mittelalterliches und modernes E.-Ideal 73,14f.
G Bedeutung der E.-Funktion für die Bildung 78,9 80,39 109,25ff.

Erkenntnistheorie
B platonische E. 36,18 40,21.
C E. des Duns Scotus 102,3, Wilhelms von Ockham 104,14, Meister Eckharts 106,16.
D E. und Ethik 33,34f. 41,13 49,4 99,34.

Erklären
E E. und Verstehen 72,5 82,8 93,12 **96**,5f.

Erlebnis
D E. und Sinn 36,15 50,16 52,25ff. 57,4 101,1f. 111,36 130,15 148,17 150,8 153,44 158,9 174,28ff. **177**,28ff.

Erlösung
C E.'s-Lehre des Johannes 19,21, des Paulus 23,20f.; Selbst-E. 25,20 31,2; kirchliche E.'s-Lehre 39,8 58,13 76,2 78,22 85,29.
F 62,28.

Eros
A philosophischer E. bei Platon 77,4, bei Petrarca 106,38, bei Marsilius Ficinus 113,19 117,6f. 144,3.
B 35,40.

Erscheinung
E E. und Idee 6,2; E. und Sinn 96,7f.

Erziehung
B platonischer E.'s-Gedanke 37,6.
G Wesen und Sinn der E. **8**,7ff. 20,40f. 51,30; E. und Entwicklung **18**,6ff. 52,37f.; E. und Bildung 8,41f. 78,28f. 90,27f.; E. und Kultur 31,30ff. 77,42ff. 82,29ff. 99,17f.; E. und Volk 42,37f. **45**,44f. 68,40f. 91,38f.; E. und Gesellschaft 44,16ff.; E. und Staat 49,4f., 71,23; E. und Geschichte 57,32ff. 115,14; E. und Politik 67,16 72,25 98,5; E. als Funktion der Gemeinschaft **18**,23ff. 30,6f. **45**,44ff. 70,13ff. 91,33f. 118,26; rationalistische Auffassung der E. 9,7ff. 12,29f.; planmäßig-rationale und unbewußte E.'s-Faktoren 28,1ff. 43,26f. 73,11ff.; der E.'s-Vorgang und seine Gliederung 73,24ff.

Erziehungswissenschaft
G Geschichte der E. 3,1ff.; Systematik der E. 8,10ff.; E. und Pädagogik **4**,38ff. 68,18; reine und angewandte E. 5,27f.

Eschatologie
B E. und Seelenwanderung in der Orphik 11,43, und im Pythagoräismus 15,14.
C 7,27.

esse
E 37,39ff. 41,39 75,31.

essentia
C 105,37 108,26.
E 37,41 61,25 97,30.

ἑτερότης
E 15,44.

Ethik
B Definition der E. 3,9; E. und Kultur 3,24 22,12; ethische Anschauungen der Prähistorie **7**,1ff.; Standes-E. 8,8; E. und Religion in der Prähistorie 8,42f. 10,10f.; E. und Kosmologie 12,23ff. 18,16f. 22,12; E. und Politik 19,34f. 26,46f. 36,31f.; die drei aristotelischen E.'en **44**,17ff.; Trieb-E. und soziale E. **3**,15ff. 7,1f. 19,32, bei Platon 36,32f., in der Stoa 50,17 55,40 64,10.
C Begriff der E. **10**,16f.; drei Hauptgattungen mittelalterlicher E. 3,15; Grundzug der altchristlichen E. **4**,23f., ihr unsystematischer Charakter 5,23; Grundzug der mittelalterlichen E. **6**,10ff., ihr Entwicklungsgang 9,1, ihre Krisis 9,31f.; Persönlichkeits-E. 7,41f. 11,4 14,18 30,36 49,15 51,14 69,25 85,43f.; Sozial-E. der Evangelien 11,22 **16**,23f. 20,30f., der Kirche 35,7 37,38 39,20 51,23 68,41f. 73,37f. 88,22 **98**,12ff.; ethischer Subjektivismus 9,24; ethischer Individualismus 11,6 14,17 103,37f. 107,28f.; Metaphysik der E. 11,24; ethischer Idealismus 11,37 68,20f. 72,1 101,18; personalistische (aktive Nachahmungs-)E. der Synoptiker **12**,35ff., des Paulus 24,3, der mystischen Systeme 62,6, 65,21 76,13f. 80,13 89,81; ethische und religiöse Spannung 14,7 64,33f.; Seins-E. 11,52 **14**,28f. 25,15 36,38f. 39,16 45,17f.

57,28 63,18f. 75,35 78,21 81,25 84,31f. 94,34ff. 103,25 107,33 109,23; Johanneische E. **18**,12ff.; Paulinische E. **21**,4ff.; Augustinische E. **44**,37ff., ihre Problematik **50**,5ff.; symbolische E. 24,8 **48**,36f. 51,22; ethischer Intellektualismus in den altchristlichen Systemversuchen **26**,1ff. 31,1 36,35 42,31 45,21f. 50,43 52,18; ethischer Intellektualismus und Voluntarismus 77,30f. 80,29 89,17f. 92,36 101,9 105,31; mythische E. der Gnostiker 26,37; kirchliche Systeme der E. **33**,32ff. 66,12 **70**,1ff.; ethischer Rationalismus 44,31 **77**,31ff. 79,15; Gesinnungs-E. 52,30f.; E. und Mystik **61**,12f. 107,26ff. 110,29f.; Liebes-E. 89,10 107,8f.

D E. des Altertums 4,12 10,13f. 12,13ff. 18,27, der Renaissance 9,28ff., des Mittelalters **3**,1ff. 17,34 75,12; E. und Religion **6**,1ff. 16,37 44,2 57,29f. 60,16f. 62,8 84,22 89,21 91,50f. 107,44f. 110,6 117,12 126,21f.; E. und Metaphysik 8,7 15,31f. 68,31 77,33 139,25 142,4f. 162,1 172,35; E. und Kultur 58,25 **70**,40ff. 95,41f. 130,45f. 165,21f. 180,1; E. und Erkenntnistheorie 33,34f. 41,13 49,4 99,34; E. und Aesthetik 45,42ff. 82,25 89,22 92,30 **111**,12ff. 123,41ff. 140,50f.; E. und Psychologie **50**,11ff. 77,38f. 98,3 139,9f. 148,43 160,13f.; E. und Politik **19**,4ff.; Gefühls-E. 39,24f. 46,13 52,8 70,4ff. 86,7f. 104,17 109,37ff. 178,25; Sozial-E. 8,50 17,6f. 17,12ff. 145,1f. 147,30ff. 152,17f. 162,40f.; Erfahrungsprinzip in der E. 8,27 15,24 27,6 **41**,26ff. 139,9f. 173,29; Formal- und Materialprinzip in der E. 102,43f. 140,50f. 178,44f. 181,10; Nützlichkeitsprinzip in der E. 17,4 148,13 153,2; „natürliche" E. 13,21 22,32f. 26,19 81,8f. 95,5 128,7 137,33 **144**,22ff. 150,17f.; ethischer Subjektivismus 11,40f. 14,13 16,40f. 50,9ff. 137,34.

Eucharistie
C 37,14 40,19 54,35 63,1 65,43 107,44.

εὐδαιμονία
B 45,29 50,20 52,15f. 59,21.

Eudämonismus
A 91,25 94,13.
D 38,4 40,39 49,35 66,6 72,45 94,2 140,11f. 152,46f.

εὐθυμία
B 24,4 59,28.

Evolution
C sittliche E. 99,4.

ἕξις
B 47,1.
C 11,32 31,34.
F 24,22.

Existenz
C 106,20.
F E.-Problem in der Charakterologie 12,36 14,7 18,8f. 37,13 44,19 52,18.

Experiment
E E. in der Psychologie **83**,14ff. **87**,40ff.
F 8,4.

Familie
D F. und Gesellschaft 135,33f.
G F. und Volk 45,29; Familien- (Geschlechts-) Verbände und Männerbünde 52,5ff. 63,43.

Fideismus
C 104,45.

fides
E f. und ratio 25,43 40,32 68,14 73,34.

Fiktion
A F. und Wirklichkeit 144,31.

Form
C Aristotelischer F.-Begriff 37,36 39,11 40,35; F. und Sein bei Meister Eckhart 105,37f.
D F. und Stoff bei Kant 102,43f.
E 38,6; F. und Stoff bei Aristoteles 6,8 12,25, in der mittelalterlichen Psychologie 57,30 60,13; Einheit der substanziellen F. 59,45; F.-Begriff und Kraft-Begriff 72,15 78,3.
F F. und Stoff 35,28.

forma
E f. inhaerens und f. separata 60,9; f. sensibilis und f. intelligibilis 61,10; f. substantialis 59,45 78,7 97,25.

Formalismus
C ethischer F. 85,5.

Fortschritt
D F.'s-Gedanke der Aufklärung 93,31 106,32f., des Positivismus 146,20.
G F.'s-Idee des Rationalismus 10,28.

fortuna
A Idee der f. in der Renaissancephilosophie 105,20ff. 107,14 118,13 129,15ff. 190,7.
Freiheit
A F. und Schicksal 110,13 129,26f.
B F.'s-Gedanke bei Sokrates 30,37, bei Platon 37,40, bei Aristoteles 46,10.
C 71,33 75,20 78,17 94,36; F. und Gnade 33,10 35,28 39,19 42,9f. 44,3 62,6, bei Augustinus 50,34 **51**,40ff., bei Duns Scotus 102,30.
D F.'s-Problem bei Spinoza 65,1, bei Kant 98,13, bei Schiller 112,15f., bei Fichte 115,40, im Positivismus 149,24, bei Simmel 177,44, in der Phänomenologie 184,4.
F F.'s-Begriff des klassischen Idealismus 35,17f. 53,16f.
G 59,9; F. und Autorität 47,5 62,6f. 85,27.
Funktion
E Gliederung der seelischen F.'en bei Aristoteles 11,8f., bei Augustinus 40,10f., in der Scholastik 55,14 59,26 62,20.

Ganzes
F G. und Teil 29,6f.
G G. und Teil 4,6ff. 35,12ff. 69,33 85,14.
Ganzheit s. Totalität.
Gattung
C G.'s-Substanz 39,36.
Gattungsallgemeinheit
F G. in den Theorien vom Charakter 21,32ff. 43,32.
Gedächtnis
E Theorie des G.'ses bei Plotin 21,5, bei Augustinus 38,25 **41**,11ff., bei Wilhelm von Ockham 67,19.
Gefühl
D G.'s-Ethik 39,24f. 46,13 52,8 70,4ff. 86,7f. 104,17 109,37ff. 178,25.
E G.'s-Psychologie bei Aristoteles 11,34, bei Plotin 20,2, bei Augustinus 45,23ff., bei Chr. Wolff 83,20.
F Theorie des G.'s bei L. Klages 51,7.
Gegensatz
F polarer und logischer G. 40,12ff.

Gegenstand
D G. und Akt 158,9 177,24ff.
F G. und Ich 5,38ff. 17,22 21,39.
Gegenstandstheorie
D 177,31.
Geist
A G. und Seele 121,20 125,23; G. und Sinnlichkeit 146,3 156,8.
C Begriff des G.'es in den Evangelien 18,27, in den altchristlichen Systemen 35,19 38,10 40,26, bei Augustin 45,24ff.; G. und Sinnlichkeit 25,1 41,41 43,42f. 54,14 62,2f.; G. und Wille 89,23 91,32 95,14 102,29.
D subjektiver, objektiver, absoluter G. bei Hegel 134,10ff.
E Begriff des G.'es bei Aristoteles **8**,41ff. 13,1, bei Plotin 22,30f.; G. und Seele bei Plotin 15,24 18,11, in der altchristlichen Psychologie **26**,2f. 39,46.
F Begriff des G.'s bei Hegel 9,34 32,22; G. als Antithese zum Leben 19,26 **46**,42ff. **50**,3f. 61,42; G. und Sinnlichkeit 28,29 43,10 45,11; G. und Seele 45,1 **47**,1f. 58,2.
G G. und Trieb 23,1.
Geisteswissenschaften
D „natürliches System" der G. 30,37 76,23 91,39 128,7 137,33 144,22ff. 150,17f.
G Geschichte der G. 4,11.
Geltung
D Begriff der G. bei Lotze 158,11.
Gemeinschaft
A G. und Individuum 131,33.
B G. und Individuum 19,34f.
C altchristliche G.'s-Idee **16**,23f. 24,28 35,8 37,39 39,19; mittelalterliche G.'s-Idee 8,1 12,20 51,16 54,41 **67**,31ff. 74,26 88,28 98,10f. 100,24.
D G. und Individuum 37,26 65,10 116,19 122,20 124,21 176,43; atomisierende Auffassung der G. 29,13 36,48 54,20 56,37; G.'s-Gedanke des Mittelalters 30,8, Herders 94,14, Kants 105,39f., Fichtes 119,1f. 122,18, Schleiermachers 130,7, Schopenhauers 142,33, des Neukantianismus 163,1 166,37, Schelers 179,6.
F 51,25.
G Urformen der G. 38,31f.; G.'s-Idee der Antike 4,3, der Romantik 17,17

37,40f., des Rationalismus 36,14; G. und Individuum **35**,5ff. 50,20f. 69,31 77,37 113,41; G. und Gesellschaft 37,14; G. als sinngebendes Prinzip der Erziehung **18**,23ff. **30**,6f. **45**,44ff. 70,13ff. 91,33f. 118,26.

Gemeinsinn
E 34,7.

Gemüt
E 16,33 75,44f.

Generalisierung
F generalisierende Methode in der Charakterologie 22,2.

Geometrie
D mos geometricus bei Spinoza 62,31ff.

Gerechtigkeit
A Idee der G. bei Platon 26,22f.
B 7,36f. 36,44f. 39,3 43,13.
C 71,8 85,26 87,16 109,16; Idee der G. bei Platon 11,33, bei Paulus 23,24f.
D 57,26.

Geschichte
D G. und Idee 59,2 106,25 122,6 133,8; G. und ethische Problematik 70,20 72,41 **91**,41f. 94,47f. 129,23 132,40f. 145,44 164,33f.; Geschichtsauffassung Rousseaus 70,21, der Aufklärung 84,16f., des „Sturm und Drang" 87,23 91,41f., Kants 106,20f., Fichtes 120,42ff., der Romantik 125,15, des Marxismus 155,29f.
F geschichtliche Welt als Totalität 32,16; G. und Mythos 55,22.
G geschichtliches Weltbild 94,35 119,48 ff.; G. und Kultur 103,36f.; geschichtsbildende Mächte 39,38f. 58,2 92,31 120,3; G. und Erziehung 57,32 ff. 115,14; Geschichtsauffassung der Romantik 16,52f. 94,35f.

Geschichtsphilosophie
C Paulinische G. **21**,19ff. 28,33; Augustinische G. **51**,36; mittelalterliche G. 58,19 73,38f. **79**,30f. 88,10 99,13.
F G. Bachofens 55,18f. 63,24.

Geschlecht
F metaphysische Bedeutung der Geschlechterpolarität **44**,34f. **55**,3ff. 59,15 64,10f.; Versöhnung der G.'er 43,22 57,27 61,37; Geschlechterproblem in der klassischen Weltanschauung 41,2 **43**,19f.; Geschlechtermetaphysik Bachofens **55**,24ff. 63,8f.

Geschmack
D „moralischer Geschmack" 46,46 113,41 141,5.

Gesellschaft
G G. und Gemeinschaft 37,14; G. und Erziehung 44,16ff.

Gesellschaftsphilosophie
F 27,41

Gesellschaftstheorie
D G. bei Bacon 17,12, bei Machiavelli 18,17f., bei Hugo Grotius 22,28f., bei Hobbes **27**,21ff., in der Cambridger Schule 37,17f., bei Shaftesbury 47,23f., bei Adam Smith 56,27f., bei Spinoza 65,10, bei Herder 94,29, bei Hegel 135,33f., im Positivismus **144**,22ff. 148,35f. 152,17f., im Marxismus 155,29f., im Neukantianismus 162,40f., bei Scheler 179,6.

Gesetz
B G. und Natur als ethische Antithese 20,21.
C Natur-G. und geoffenbartes G. bei Paulus **21**,29ff.; Natur-G. und Sitten-G. bei Thomas von Aquin 98,15ff.
D Natur-G. 21,26 25,33f. 28,29 145,42; Sitten-G. bei Kant **103**,13ff. 169,14; rationale und ethische Gesetzlichkeit **23**,17f. 26,9 116,39 136,30 162,23f.; „individuelles G." 163,39 **175**,23f. 182,11; G. und Gestalt 105,22.

Gesinnung
C 44,13; G. und Legalität 23,12 27,11 52,30f.

Gestalt
D G. und Gesetz 105,22.

Gestaltpsychologie
E 94,35f.

Gewissen
C 15,5; G. bei Paulus 21,31 44,17, bei Augustinus 48,30, bei Bernhard von Clairvaux 77,44, bei Bonaventura 83,20f., bei Alexander von Hales 90,13, bei Thomas von Aquin 98,44.
D 151,36 153,20.
F 15,22.

Glaube
A G. und Mythos 147,13ff.; Wesen des G.'ns nach Luther 174,38ff.
E G. und Wissen 15,6 23,20 25,43 40,32 66,13 68,14 73,34.

Glückseligkeit
B 3,11 6,9 20,8 26,44 45,29 50,26 57,20.
D G. und Sittlichkeit 38,4 40,39 49,35 66,6 72,45 94,2 148,11f. 152,46f.
Gnadenlehre
C 14,10 62,6; Paulinische G. 24,35; G. der altchristlichen Systeme 31,35 33,10 35,2 37,19 40,2 42,28ff.; G. Augustins 53,16f., Gregors 57,31, Bonaventuras 86,6, Alexanders von Hales 90,40, Thomas' von Aquin 94,25 96,43 100,6, Wilhelms von Ockham 105,13, Meister Eckharts 107,39.
D Gnade und Natur in der mittelalterlichen Weltansicht 6,5.
Gnosis
C **26**,5f.; „christliche" G. **28**,4ff.; G. in den mystischen Systemen 65,3 110,33.
E 17,3 28,22.
Gott
A G. und Mensch bei Augustinus 88,13f. **90**,10ff. 94,19 97,10 148,29 158,3, bei Nikolaus Cusanus 158,3, bei Paracelsus 168,1f., bei Luther 170,19 ff. 176,42ff.
C G.'es-Beweis 50,22; G.'es-Begriff in der altchristlichen Mystik 61,34f. 63,32; Transzendenz G.'es 64,15; G.'es-Begriff des Johannes 18,28, Augustins 47,4 70,12, des Duns Scotus 103,26, Meister Eckharts 105,38ff.; G.-Mensch 32,36 35,16f. 107,37f.; göttliche Trinität **37**,43f. 40,36 45,39ff. 71,16 75,37 78,29 82,26; G. = summum bonum 47,19; G.'es-Erkenntnis und sittliche Erkenntnis 47,33 94,4 95,1; G. = summa ratio 70,18; G. = coincidentia oppositorum 110,24.
E G.'esbewußtsein der Antike und des Christentums 24,28ff.; G.'eserkenntnis und Selbsterkenntnis 54,38; G. und Materie 58,31.
Gottähnlichkeit
C 34,27f. 38,6 81,35ff.
Gottebenbildlichkeit
E **29**,15f. 36,34f. 40,38 59,21 75,28.
Gotteskindschaft
C 16,10 20,16 25,14 107,22.
Gottförmigkeit
C 13,26 17,5 38,7 40,44 57,11 76,1f. 80,13 82,6 87,26 106,24 109,11.
Graphologie
F 20,21.
Gute, das
A 83,22 89,18.
C 64,10 84,36 104,50; Gott = das G. (Augustin) 47,17 52,39 94,41.
D 63,9 66,14; „höchstes Gut" bei Schleiermacher 129,19ff. 180,33.
F 60,21f.

habitus
C 11,32 14,30 31,34 90,17 **96**,24ff. 102,31f. 105,11.
E 62,29 64,42 67,17.
F 24,22.
haeccëitas
C 102,17.
E 65,2.
Halluzination
E 43,41.
Harmonie
B H.-Gedanke in der Ethik 4,35 12,26ff. 15,32 21,5 24,6 41,40.
D H.-Prinzip in der Ethik 46,1ff.; prästabilierte H. 81,2 90,30.
Hedonismus
B 8,4f. 24,7 33,13 37,42 51,11 **57**,18ff.
Heilsgeschichte
C 73,4 88,7 99,13.
Hemmung
E Begriff der H. bei Herbart 84,41.
Himmelreich
C evangelischer Gedanke des H.'s **16**,5f.
Historische Schule
D 125,42.
Historismus
D 96,12.
Homo
E h. interior 18,27 31,16 40,39 74,27.
B h.-mensura-Satz 18,37.
Humanismus
C 8,20f. 90,33 94,21f. 111,10.
D 13,39 75,1.
G deutscher Neuhumanismus 11,15ff. 76,25f. 94,22 114,43.
Humanität
D 109,10 112,27 127,16.
F 36,25.
G H. und Bildung 94,6 **96**,19ff. 112,8. 114,39 117,7f.

Humoraltheorie
B 15,35 17,8.
Hyliker (Somatiker)
C 22,20 26,30f. 29,37 32,8.
E 28,25.
Hylozoismus
E 8,4 27,19.
Hypotypose
F symbolische und schematische H. 40,43.

Ich
A Ichbewußtsein und Seele 204,25ff.; Ich-Du-Beziehung 172,40ff. 177,13f. 192,1 204,32.
D empirisches und sittliches I. bei Kant 98,43ff. 102,6f. 105,41; endliches und absolutes I. **115**,4ff. 137,1; Ich-Du-Beziehung 143,9.
E I. als Subjekt des cogito 77,6.
F I. und Gegenstand 5,38ff. 17,22 21,39; Ichprinzip des klassischen Idealismus **9**,10ff. 27,19 44,23 53,39; I. als Bewußtseinsprinzip 47,20.
G Ich-Du-Beziehung 19,26ff. 22,24f. 28,9 38,10.

Ideal
D 121,46f.
F Idealität und Individualität 27,33f. **33**,36ff. 38,16 43,30.

Idealismus
C ethischer I. 11,37 68,20f. 72,1 101,18; kritischer I. und kritischer Realismus 46,35 110,19; transzendenter I. 70,35 108,35 110,43.
E magischer I. 14,30.
F ästhetische Einstellung des klassischen I. 15,6 31,8 34,25; ethische Ideen des klassischen I. 15,19; idealistische Vernunftautonomie 11,21 27,28 35,16ff. 44,5 53,40; Menschheitsidee des klassischen I. **32**,16ff. 43,28; Verhältnis der Gegenwart zum klassischen I. 11,32f. 37,27; Charaktertheorien des klassischen I. **13**,11ff. 27,14 **33**,27ff. 43,27; Ichprinzip des klassischen I. **9**,10ff. 27,19 44,23 53,39; Individualitäts- und Totalitätsprinzip im klassischen I. 15,15 **27**,12ff. **33**,9ff. 53,13.
G deutscher I. 11,13 36,24 114,44.

Idee
A I. und Wirklichkeit bei Platon 16,20; I. und Seele 18,5f.
B platonische Ideenlehre 40,14f. 43,3.
D Zeitlosigkeit der I. 62,33ff. 66,45f. 140,6; I. und Geschichte 59,2 106,25 122,6 133,8; eingeborene I.'n 34,23 42,3 70,27 77,33 106,15.
E I. bei Platon 5,13f.; I. und Erscheinung 6,2.
F I. und Wirklichkeit 28,28 38,27 43,28 53,29.
G I. und Wirklichkeit 60,29f.

Identität
E I. von Subjekt und Objekt 22,34f.

Identitätssystem
C I. Meister Eckharts **106**,28ff.

imaginatio
E 56,16.

imago
C i. dei 81,35ff. 85,31 87,6 106,24f.
E 30,16 36,45f. 59,23 75,45.
F i. dei 57,24 64,22.

Imperativ
C Augustins I. der Selbsterkenntnis 49,20.
D kategorischer I. 103,14 108,35 116,29 136,30f. 166,9 176,23.

Indeterminismus
C 7,39.

Individualismus
B I. bei Sokrates und den Sokratikern 30,37 34,4, bei Platon 38,13f. 40,43f.
C ethischer I. 11,6 14,17 103,37f. 107,28; sozialer I. 100,28.
D ethischer I. 37,9 50,30 74,6 80,42 149,6; gesellschaftlicher I. 40,14 56,35 124,31f. 137,33 146,26.
F 36,10.
G 12,39 36,17 77,27 112,10f. 123,21.

Individualität
C 102,17 109,37.
D I.'s-Prinzip bei Shaftesbury 49,18, bei Leibniz 80,13f., bei Fichte 118,3 120,33, in der Romantik 123,36f. 126,10f., in der Phänomenologie 183,5, bei Simmel 163,39 175,23f. 182,11.
E 91,32.
F I.'s-Prinzip des klassischen Idealismus 14,10f. 27,16 **33**,9ff. **37**,11 53,12; I. und Typus 23,9; dynamische Auffassung der I. 42,17.
G I. und Rasse 44,18.

Individualpsychologie
F 20,19.
individuationis principium
D 142,16.
E i. p. bei Plotin 16,5, bei Augustinus 38,9, bei Wilhelm von Ockham 66,25.
Individuum
A Primat des I.'s in der Renaissance 106,28f. 137,41f. 140,42f.; I. und Gemeinschaft 131,33.
B Entdeckung des I.'s in der antiken Philosophie 10,28f.; I. und Gemeinschaft 19,34f.; Gedanke des I.'s bei Sokrates 30,28, bei Platon 37,7.
D I. u. Gemeinschaft 37,26 65,10 116,19 122,27 124,21 163,6.
F 35,31f. 38,17; I. und Person 50,20 **52**,9ff. **57**,20f. 61,24 64,9f.
G I. und Gemeinschaft **35**,5ff. 50,20f. 69,31 77,37 113,41.
Induktion
E naturwissenschaftliche I. und innere Erfahrung 71,21 98,5 96,9.
Instinkt
E 34,18.
intellectus
C 97,32; i. agens 81,26 91,2; i. practicus 83,15.
E 28,9 37,41 40,15 45,4 48,2 65,32; i. agens und i. possibilis 57,37 59,33 61,30.
Intellektualismus
B griechischer I. 13,42f. 17,35f. 29,19 54,4.
C ethischer I. in den altchristlichen Systemversuchen **26**,1ff. 31,1 36,35 42,31, seine Überwindung durch Augustinus 45,21f. 50,43 **52**,18; I. und Voluntarismus 77,30f. 80,29 89,17f. 92,36 101,9 105,31.
D ethischer I. 39,5f.
G 12,39.
intelligentia
E 56,20.
intentional
E 48,27 61,19 66,41.
Intuition
B I. bei Platon 40,19.
C intuitive Gottesschau 63,39 65,16; „konfuse" I. 104,5; intuitio und ratio 110,12.
E Prinzip der I. in der mystischen Erkenntnislehre 45,17; „intuitive" und „abstraktive" Erkenntnis 66,44f.
Ironie
D romantische I. 124,36.
Irrationale, das
B 54,6 63,12.
E Depotenzierung des I.'n bei Thomas 59,13 62,9.
Irrationalismus
G I. und Rationalismus 13,22.
Irritabilität
F irritabel-sensibel 41,1 48,27.
iustificatio
C 24,13.

Joachimitismus
C 27,46 80,42.

Kabbala
E 79,17.
καιρός
B 16,8 25,3.
Kategorie
B K.'en-Lehre Platons 40,22.
C Ur-K.'en der altchristlichen Ethik 5,4.
κάθαρσις
B 15,42 17,23.
Kausalität
D 62,30 151,41; „psychische K." 160,45f.
E K.'s-Prinzip in der Psychologie 82,1 90,9 93,19 **96**,5f.; Kausalerklärung und Wesenserforschung 72,5 97,11.
F 8,12 15,4.
Kirche
C 19,22; K. und Kultur im Mittelalter **66**,31ff.; Begründung des K.'n-Begriffs **39**,44f.; K.'n-Begriff Augustins 55,4, des Areopagiten 65,10.
G K., Staat, Volk 41,1 122,39f.
Klassizismus
G 11,15ff. 96,16 114,44.
Körperkultur
G K. und Erziehung 26,1f.
Komplexion
F 24,27.
Konkrete, das
E Prinzip des K.'n 19,30.
F 15,7.
konservativ
G 47,5 61,19 67,33f.

Konstitution
C 96,12.
F K.'s-Forschung 20,18.
Kontemplation
C 77,10; vita contemplativa und vita activa 60,22.
Kontinuität
E 37,36; K. des Seelenlebens 4,29 12,1 42,26 65,26 79,20.
Korrelation
F 26,6.
Kosmologie
B K. und Ethik 12,23ff. 18,16f. 22,12.
F 30,7 33,3.
Kosmos
B K. und Seele 12,27 41,44f.
C *κόσμος νοητός* 32,16.
Kraft
D K.-Begriff der Mechanik 27,29.
E K.-Begriff und Substanzbegriff 72,15 78,3; K.-Begriff und Entelechie 80,13.
F bewegende und bildende K. 29,23; Repulsions- und Attraktivkraft 40,41.
Krankheit
A Wesen der K. nach Paracelsus 169,1.
Kreatianismus
C 53,13.
Kreatur
F Der Mensch als K. 10,22 57,11 59,41 61,34 64,13.
Krisis
B *κρίσις* 54,18 63,13.
C Begriff der K. bei Johannes 19,30f.
F K. der Wissenschaft 64,37f.
Kritizismus
C biblischer K. Marcions 27,11.
Kultur
B K. und Ethik 3,24 22,12.
C christliche Einheits-K. 8,22 94,12 98,10ff.
D 58,25; K.-Theorie Rousseaus **70**,40ff., Herders 95,41f., Schleiermachers 130,45f., Rickerts 165,20f.
G K. und Erziehung 31,30ff. 77,42ff. 82,29ff. 89,50f. 99,17f. **102**,19ff.; K. und Volk 42,11 79,7; K. und Geschichte 103,36f.; K.-Krise 86,41f.
Kulturphilosophie
D K. Euckens 172,17f., Diltheys 173,42f., Simmels 174,18, Th. Litts 180,1.
Kunst
A Bedeutung der K. für die Weltanschauung der Renaissance 134,11.
Kyniker
B 30,15 33,4f.
Kyrenaiker
B 33,4.

Leben
A L. und Erkenntnis 6,42f. 11,30f. 22,34f. 42,22f. 47,22 51,24ff. 195,6ff.; Idee des L.'s bei Augustinus 79,30f. 89,41; L.'s-Idee der Renaissance 99,9f. 106,1f., des Humanismus 184,7ff.; L. und Seele bei Petrarca 102,17ff., bei Paracelsus 161,33f.
C christliche Idee des ewigen L.'s 14,31.
D L.'s-Begriff der Romantik 128,31, des Neukantianismus 163,21f., Nietzsches **170**,3f., Simmels 174,31f. 178,7.
E Seele als Prinzip des L.'s 6,24f. 8,43f. 11,3 16,38 76,31; vegetatives L. bei Aristoteles 11,8, bei Plotin 20,2; L.'s-Begriff und Substanzbegriff bei Augustinus **34**,24ff.; L.'s-Begriff Diltheys 92,29f.; „Lebensform" (Spranger) 94,16.
F Diltheys Begriff des L.'s-Zusammenhangs 17,44 26,5; L. als Antithese zum Geist 19,26 **46**,42ff. **50**,3f. 61,42; L.'s-Begriff und Totalitätsbegriff 29,17 38,37f.; christlicher und vorchristlicher L.'s-Begriff 59,19.
Lebensordnung
C Sittliche L. 8,10 10,22; objektive L. des Mittelalters **66**,31ff.; sozialethische L. **16**,23f. 20,30f. 35,7 37,38 51,23 74,7 88,22 98,12ff.
Lebensphilosophie
A 3,21f.; griechisch-römische L. **47**,1ff. **65**,16ff. 186,28 204,2; L. der Renaissance 105,8ff. 135,5.
C 30,20 37,40.
D 117,38 **167**,11ff. 174,31f.
Legalität
C L. und Innerlichkeit (Gesinnung) 23,12 27,11 58,16 98,45.
Leib
A L. und Seele 35,5 160,12.
C L. und Seele 38,13f. 53,19 95,39.
E L.-Seele-Problem bei Aristoteles **6**,21f., bei Plotin **17**,25f., in der

altchristlichen Psychologie 26,3f. 33,11, in der Scholastik 55,35f. 37,31 60,12 68,39, bei Fechner 86,16.
lex aeterna
C 48,17 50,35 78,5 87,17 90,27 92,44f. 98,26 102,19.
lex naturae
D 21,26 32,1
libido
A 86,11.
Licht
E Metaphysik des L.'es 22,41f.
Liebe
C Johannëisches L.'s-Gebot 20,11 40,51; L. und Erkenntnis bei Augustinus 45,24ff. 49,30; L.'s-Begriff bei Anselm 71,31, bei Hugo von St. Victor 74,3, bei Bernhard von Clairvaux 75,38ff., bei Bonaventura 82,31 84,7f. 89,10, bei Thomas von Aquin 98,5, bei Duns Scotus 103,14 105,11, bei Meister Eckhart 107,8f., bei Nicolaus von Cues 110,40f.
λόγος
B 14,34 46,3.
C 18,23 20,20 **34**,16 38,10; gnostische λ.-Spekulation **26**,40ff. 28,18 31,29f.; λ. σπερματικός 28,30; Menschwerdung des λ. 64,39 107,37f. 110,37; Primat des λ. 100,21.
D λ. der Stoa 13,7.
E λ. ἔνυλος 7,30; λ. im Neuplatonismus 23,36.
Lust
B L. als ethisches Prinzip 8,4f. 20,9 24,7 33,3; bei Platon 37,42, in der Stoa 51,11, im Epikureismus **57**,18ff.
D L.-Unlustprinzip in der Ethik 41,28ff. 52,29 54,35f. 147,32ff.
E L. und Unlust bei Aristoteles 11,35, bei Plotin 20,12, bei Augustinus 46,4, bei Chr. Wolff 83,20.

Macht
D M.-Gedanke und Sittlichkeit 21,12 66,25 170,50.
Magie
A M. in der Renaissance 135,21 144,3 147,37; M. und Heilungsgedanke bei Paracelsus **165**,23ff.
E 16,35; magischer Idealismus 14,30.
F 51,22; M. und Okkultismus im 20. Jahrhundert 19,35.
Makrokosmos
A 146,33 153,30 160,28ff. 179,3.
C M. und Mikrokosmos 7,6 9,12 86,39.
F 30,17.
Mannigfaltigkeit
F M. und Einheit 29,38 35,28 40,3.
Marxismus
D **155**,14ff.
Maß
E Probleme des psychischen M.'es 86,12ff.
Materialismus
C 108,38.
D 69,9.
E psychologischer M. 8,5 12,43f.; seine Kritik durch Plotin 18,43f. 20,26f.
Materie
E M. und Form 6,8 12,25 57,30 60,13; M. und Gottheit 58,31; M. und Seele 8,7 16,40f.
Maternität
F 56,5 61,14f. 63,33f.
Mathematik
D mathematische Naturauffassung 25,36f. 62,27; mathematische Wahrheiten und sittliche Normen 35,22f. 38,37f. 162,13.
E Mathesis intensorum 80,32 83,16; mathematische Methode in der Psychologie **83**,13ff. 85,6.
Mechanismus
C ethischer M. 44,13.
D mechanistische Auffassung der Wirklichkeit 27,13ff. 31,48f. 41,36 44,43 79,18 139,37f. 145,38f.; Natur-M. und sittliche Freiheit 98,31f.
G 10,23; M. und Teleologie 13,43f.
meditatio
E 56,16.
Megariker
B 32,38.
memoria
C m. bei Augustinus 45,39f. 71,17, bei Bonaventura 87,21, bei Duns Scotus 104,8, bei Nicolaus von Cues 111,2.
E m. bei Augustinus 38,24 **40**,12ff. 48,1 65,36 75,14.
F 24,24.
mens
E 26,24 28,9 40,14.
Mensch
A M. und Natur 37,37f. 41,12f. 55,25 59,34f. 87,1 95,29 108,1ff. 112,4

124,35f. 136,4 139,14 159,36f. 170,1; M. und Seele **69**,35ff. 77,30 95,15 97,32f. 110,7 115,12f. 159,26; M. und Gott bei Augustinus 88,13f. **90**,10ff. 94,19 97,10 148,29, bei Nikolaus Cusanus 158,3, bei Paracelsus 168,1f., bei Luther 170,19ff. **176**,42ff.; der mythische M. **18**,5ff. **74**,1ff. 108,1ff. 138,10 145,14f.; der religiöse M. 92,39ff. 97,10 149,5 176,33ff.; der philosophische M. 9,6ff. 25,10f. 29,15; der politische M. **22**,11ff. 29,33; der humanistische M. 181,40ff.; M. als Gattungswesen 22,11ff. 35,1ff. 112,10; M. und Menschheit in der Renaissancephilosophie 119,38f. 151,26f.; Selbstbejahung des M.'en in der Renaissance 106,28f. 114,43f. 128,21ff.

D Naturbegriff und Wesensbegriff des M.'en 66,21f.; M. als Person 178,48f. 182,16; M. und Mitmensch 17,6 44,44f. 119,14ff. 179,10; M. und Übermensch (Nietzsche) 170,40f.; Auffassung des M.'en in der Renaissance 10,8ff., im „Sturm und Drang" 90,10f. 94,14.

E „innerer M." 18,26 31,16 40,39.

F Psychologie und Charakterologie als Wissenschaft vom „inneren M.'en" 5,9 57,24 64,39f.; naturalistische Auffassung des M.'en **6**,36ff. 10,34f. 53,17; rationalistische (idealistische) Auffassung des M.'en **9**,4ff. **14**,4ff. 43,27; M. als Kreatur 10,22 57,11ff. 61,34 64,13.

Menschheit

D 91,10 94,14 127,42.

F M.'s-Idee des klassischen Idealismus **32**,16ff. 43,28.

mensura

E 38,21.

meritum

C 42,25.

μεσότης

B 47,23 45,14.

F 22,29.

μετάνοια

C 14,27 35,26.

Metaphysik

C M. der Ethik 11,24; M. der Freiheit 11,29 **51**,43ff.; Augustins M. der Seele **45**,19ff.; abendländische Willens-M. 68,3f. 75,3 81,14f. 94,34f. 101,37; Seins-M. Meister Eckharts **105**,37ff.

D M. und Ethik 8,7 15,31f. 68,31 77,33 139,25 142,4f. 162,1 172,35.

E Verhältnis der aristotelischen und platonischen M. 5,10f.; M. Plotins 14,34f.; M. des Lichtes 22,41f.; M. der substanzialen Formen 33,34; M. der Natur 37,32f.

F M. des Charakters 65,16; chthonistische M. 19,20 44,30f. **46**,24ff. 50,44f. 53,11 **61**,10ff.; M. der Geschlechter bei Bachofen **55**,24 ff. 63,8f.

μετουσία

C 62,8.

μέτρον

B 41,37.

Mikrokosmos

A 146,33 153,30 160,28ff. 179,3.

C M. und Makrokosmos 7,6 9,12 86,39.

F 30,17.

μίμησις

C 62,7.

Mitleid

D ethische Bedeutung des M.'s bei Schopenhauer 142,21f.

Mittelalter

D Ethik des M.'s **3**,1ff. 17,34f. 75,12.

Mönchtum

C Bedeutung des M.'s für die Gestaltung der mittelalterlichen Ethik 59,10ff. 65,11 69,14.

Monade

D M. bei Leibniz 80,4f.; Fortbildung der M.'n-Lehre in der Aufklärung 84,5, im „Sturm und Drang" 86,4 90,36 94,5, bei Lotze 157,40f.

E 78,18ff.

Monismus

F 30,16.

Monotheismus

C 34,15.

Montanismus

C 27,40f. 42,31.

moral sense

D 51,12.

Moralismus

C M. Tertullians 42,11.

Moraltheologie

C 10,18.

μορφή
E 24,35 97,30.
Mutterrecht
G 63,27.
Mysterien
B dionysische und orphische M. 10,10ff.
Mystik
C 24,9; Bedeutung der M. in der mittelalterlichen Weltanschauung 3,30 79,24; unio mystica 9,25 32,38 62,21f.; corpus mysticum 24,28 35,23 51,25 68,10 74,13; mystische Systeme der Väterzeit **59**,7ff.; M. und Ethik **61**,12ff.; Stufen des mystischen Prozesses 65,33 76,37 110,43f.; mystisches Identitätssystem Meister Eckharts **105**,30ff.
D M. bei Malebranche 61,20, bei Spinoza 66,8, bei Schleiermacher 126,32.
E 30,24 37,27; unio mystica 22,25; Bedeutung der M. für die mittelalterliche Psychologie 45,12 **54**,14ff.; Erkenntnislehre der M. 56,4 63,29.
Mythos
A M. und Philosophie 20,1f.; M. und Glaube 147,13ff. 205,8; Wesen des M. bei Platon und bei Plotin 72,1f. 74,15ff.; Auflösung des M. 178,27f. 203,29.
G Stellung der Romantik zum M. 16,27f.

Nativismus
D erkenntnistheoretischer und ethischer N. 34,23ff. 42,2.
Natur
A N. und Mensch 37,37f. 41,12f. 55,25 59,34f. 87,1 95,29 108,1ff. 112,4 124,35f. 136,4 139,14 159,36f. 170,1.
B N. und Gesetz als ethische Antithese 20,21.
D N. und Sittlichkeit **97**,23ff. 101,19f. **112**,37f. 129,32; N. und Gnade 6,5; Antithese von N. und Kultur bei Rousseau **71**,34ff.; N.-Gesetz 21,26 25,33f. 28,29 145,42; N.-Begriff der Stoa 11,18 15,12f. 21,24 23,4 35,8 44,30 71,32, der Renaissance 11,22ff. 15,10 20,31 23,46f. 25,27f., Spinozas 62,14 66,39f., des „Sturm und Drang" 95,22.
G N.-Begriff der Romantik **15**,30ff.
Naturalismus
C N. des Origines 32,28.
D 32,4 146,40 150,35ff. 173,36.
E psychologischer N. 8,37 13,16.
F naturalistische Auffassung des Menschen **6**,36ff. 10,34f. 53,17; N. des 19. Jahrhunderts 13,32.
Naturgesetz
D 21,26 25,33f. 28,29 145,42.
E Rolle des N.'es im psychologischen Erkennen 71,30f. 82,1 88,27f. 97,14
F 8,8.
Naturphilosophie
B ionische N. 12,23ff.
E N. Augustins 37,32f. 63,37, Bonaventuras 63,37.
F N. Schellings 40,15.
Naturrecht
C mittelalterliches N. 48,34 92,34.
D 22,23f. 28,12 65,11 74,11 96,2 107,21 116,25.
G 36,16.
Naturwissenschaft
D mathematische N. 25,35 62,27; N. und Soziologie 145,33f.
E Bedeutung der N. im modernen Kulturbewußtsein **70**,21ff.; N. und Psychologie **81**,31ff. 89,25f.
Neukantianismus
D **161**,28ff.
Neuplatonismus
A 92,13.
B 64,16.
C 61,24 108,22f.
D N. in der englischen Ethik 35,10f. 44,31.
E 15,2 23,30; neuplatonisches Element bei Augustinus **32**,28ff.
Nichtwissen
B sokratisches N. 28,22f.
νόησις
E 22,36.
F 48,35.
Nominalismus
C mittelalterlicher N. 9,29 103,37f. 105,46 110,10.
E 66,42f.
νόμος
B *ν.- φύσις* als ethische Antithese 20,21 32,43f.
C 25,2.
Norm
C ethische N. und historisch-konkretes

Lebensideal 8,41; ethisch-metaphysische N. bei Augustinus 47,37f., bei Thomas von Aquin 98,34.
D N.-Bewußtsein des Mittelalters 4,17ff.; „natürliches" System der ethischen N.'en 13,21 22,32f. 26,19 81,8f. 91,39 95,5 128,7 137,33 144,22ff. 150,17f.; Allgemeingültigkeit der ethischen N.'en 35,20f. 38,16f. 49,6 52,23f. 77,24 95,10 103,25 166,23 175,8f. 182,21.

nosse
E 37,41ff. 42,30 75,31.

notitia
E 37,42 40,15.

Notwendigkeit
D kausale und logische N. 62,32ff.

noumenon
C 11,29.

νοῦς
B 41,20.
C 78,28; *ν.* und Seele 32,26.
E 24,30 56,20; *ν.*-Lehre des Aristoteles 8,41ff. 57,33 59,33, ihre Problematik 9,23f.; *ν. ἀπαθής* 9,28f.; *ν. παθητικός* 9,32 57,36; *ν. θεωρητικός* 11,17; *ν., ψυχή, ὕλη* bei Plotin 15,24f. 18,19 23,8, in der Patristik 26,1f.
F 48,21.

numerus
E 38,22.

Numinose, das
C 64,2.

Objekt
D O.-Subjekt 64,19.
E O.-Subjekt 22,35f. 51,2.
F O.-Subjekt 5,38ff. 10,30 17,22 43,10.

Objektivismus
C Ethischer O. 7,43f. 101,41.

Objektivität
D O. der sittlichen Werte 6,30 11,31 95,10 103,25 140,6 161,4 165,11 175,11f. 183,3.
F Wertung der O. im klassischen Idealismus 9,27 40,21.

Offenbarung
F O. und Schöpfung 57,3 63,35f.

Okkultismus
F O. und Magie in der Gegenwart 19,35.

ὁμοίωσις
C 31,32 35,42 38,27 50,1.
E 29,18f.

ὁμοουσία
E 15,18.

Ontologie
C 70,29ff. 86,27 93,6.

Optimismus
C sittlicher O. des Mittelalters 7,13 84,38.
G 10,25.

ordo
C 67,41ff. 109,41.
E 37,21f. 53,38 58,29.

ὄρεξις
C 65,26 93,11.

Organismus
D O.-Gedanke der Romantik 125,47.
E 93,2.
F O.-Begriff Kants und der nachkantischen Philosophie 29,26 32,44 40,28.
G 60,6; O.-Begriff Kants und des Idealismus 14,7f.

ὄργανον
E 7,21.

ὁρμή
B 54,18.

Orphik
B 10,41ff. 13,14 15,10.

οὐσία
E 6,16 18,38 24,35.

Pädagogik
D 89,14.
F 27,41.
G P. und Erziehungswissenschaft 4,38ff. 68,18.

παλιγγενεσία
C 17,39 20,15f. 65,38 85,36 96,44 107,43.

Panentheotismus
C 108,44.

Pantheismus
C 30,42 61,33f. 64,14 66,13 106,31 109,44.
D 85,10.
F 30,16.

παρακολούθησις
E 21,38f.

Parallelismus
D P. bei Spinoza 62,35.

Passivität
F 41,1.
Paternität
F 56,5 61,14f. 63,33f.
πάθος
B 46,44 54,26.
C 61,43 95,41.
E 20,33.
Patristik
C ethische Systeme der P. **26**,1ff.
E Psychologie der P. **24**,6ff.
Pelagianismus
C 31,35 33,12ff. 52,5 54,44 57,30.
perfectio
C 90,30 93,26f. 97,23f. 106,26.
Persönlichkeit
A Begriff der P. bei Aristoteles 45,32f., in der Stoa 54,11ff. 63,6ff. 67,1ff. bei Augustinus 92,1, bei Luther 175,26; P. und Seelenmythos bei Plotin 72,4f.; P. und Seele 96,7.
C moderner P.'s-Begriff 10,12 101,27; P.'s-Begriff Augustins 46,11, des Mittelalters 68,34.
D P.'s-Ideal der Renaissance **10**,21ff. 14,14 19,5 54,41f., Shaftesburys 45,20ff., des Idealismus 112,27, der Romantik 124,34, Nietzsches 170,40f.
E 97,9; Begriff der P. bei Aristoteles 13,10, bei Augustinus 37,23, bei den Viktorinern 55,23f.
F 47,34.
Person
E Prinzip der P. bei Augustinus 41,40.
F P.-Idee des klassischen Idealismus 11,38 15,28f. 53,13; P. und Individuum **50**,20 **57**,20f. 61,24 64,9f.; P. und Wort 51,27 54,8 64,6; P. und Charakter 52,15.
Personalismus
C P. der evangelischen Sittlichkeit **13**,38ff.
Perzeption
E P. bei Leibniz **79**,8f., bei Herbart 85,1.
Pessimismus
D gesellschaftsphilosophischer P. 29,25.
Phänomenologie
D **177**,8ff.
F Ph. des Geistes 14,28 34,1.
Phantasie
E φαντασία bei Aristoteles 11,12; phantasia bei Augustinus 44,11.
φάντασμα
E 9,37 44,13.
Philosophie
A Ph. und Religion 4,41f. 149,30; Ph. und Seele bei Platon 13,15ff.; Ph. und Mythos 20,1f.
φρόνιμος
B 47,10.
Physiognomik
F physiognomisches Erkennen 20,20 **30**,27f.
G 26,11.
φύσις
B φ.- νόμος als ethische Antithese 20,21 32,43f.
Platonismus
B 64,23.
C P. der gnostischen Systeme 26,17.
D P. in der englischen Ethik 35,10f. 44,31, bei Malebranche 61,21.
F 31,6 33,14.
πλήρωμα
C 19,24.
πνεῦμα
C 18,27 26,41 62,32.
E π. bei Aristoteles 8,33 17,33, in der patristischen Psychologie **26**,2ff.
Pneumatiker
C 22,20 26,30f. 29,37 32,8 61,16.
E 28,24.
Polarität
D 124,13.
F P. als Prinzip der konkreten Wirklichkeit 39,18ff.; P. und Antinomik 41,23f. 43,10 48,1; P.'s-Prinzip in der Charakterologie **42**,15f. 47,40ff.; der P.'s-Gedanke im klassischen Idealismus und in der Philosophie der Romantik **40**,10ff., im gegenwärtigen Denken 42,6; P. der Geschlechter in der klassischen Weltanschauung 41,2 **43**,19f., bei Bachofen und L. Klages 48,6 **55**,14ff. 63,8; metaphysische Bedeutung der Geschlechter-P. 44,34f. **55**,3ff. 59,15 64,10f.
G 35,16 51,39f.; P.'s-Prinzip im romantischen Denken 17,28 37,43f.; Geschlechter-P. 51,44f. 63,20.
πόλις
G 3,5f. 6,17 56,37 71,22.
Politik
A Idee der P. bei Platon 26,22ff., bei Aristoteles 42,38f.

B P. und Ethik 19,34f., 26,46f. 36,31f.; aristotelische P. 44,36f.
D P. und Ethik **19**,4ff.
G P. und Erziehung 67,16 72,25 98,5.
pondus
E 38,22.
Positivismus
D **144**,1ff. 159,21.
F 13,33 43,12.
potentia
E p. und actus 9,11 58,32 62,12.
F 24,20.
Potentialität
F verschiedene Auffassungen seelischer P. 24,19f. 42,20.
Prädestination
C P.'s-Lehre Augustins **51**,40ff. 55,24 105,2, Anselms 71,42, Bernhards von Clairvaux 75,23.
Präexistenz
C 31,12.
E P. der Seele 7,32 10,5 16,42f. 19,34.
Pragmatismus
C ethischer P. 43,16 54,8 107,21.
Praxis
D P. und Theorie bei Spinoza **64**,16 67,32.
Produktivität
F produktive Einbildungskraft 30,5; produktiv-rezeptiv 41,1.
ψυχή
E *ψ., νοῦς, ὕλη* bei Plotin 15,24f. 18,19 23,8, in der Patristik 26,1f.
F 48,21.
Psychiker
C 22,20 26,30f. 29,37 32,8.
E 28,25.
Psychoanalyse
B 5,28.
E 95,2.
F 20,19.
Psychologie
B Tiefen-P. 5,21; pythagoräische P. 15,20ff.
C Persönlichkeits-P. Augustins 46,1f.
D sensualistische P. 27,11f.; P. und Ethik **50**,11ff. 77,38f. 98,3 139,9f. 148,43 160,13; erklärende und verstehende P. 174,7.
E P. des Aristoteles **4**ff., ihr Einfluß auf die P. der Araber 57,12f.; P. Plotins **14**,1ff., der Patristik **28**,41f. 36,24, der Frühscholastik **54**,12ff., der Hochscholastik **58**,15ff., der Neuzeit **69**,1ff.; P. und Biologie 4,20 10,26 76,31; Vermögens-P. bei Aristoteles **10**,43f., bei Thomas 59,26 62,18, bei Bonaventura 63,23; Persönlichkeits-P. 37,23 97,7; empirische und rationale P. 68,19 82,16 83,33; P. und Naturwissenschaft **70**,21ff. **81**,31ff. 89,25f.; Experimental-P. **85**,21ff. 95,6; Denk-P. 89,1; geisteswissenschaftliche P. **90**,24ff.; Gestalt-P. 94,35f.
F Verhältnis der P. zur Charakterologie und Anthropologie **3**,1ff. 20,13 47,13 52,21f. 65,19; P. als Naturwissenschaft des Seelenlebens **6**,36ff. 10,34f.; Erlebnis- und Bewußtseins-P. 25,21; Gestalt- und Struktur-P. 26,22; Hauptelemente der gegenwärtigen P. 65,19.
Psychologismus
D ethischer P. 39,43 50,11ff. 140,4 149,31 160,14f.; Auflösung des P. durch die Phänomenologie 177,8ff.
Psychometrie
E 83,17.
Psychophysik
E **86**,14f.
Psychotechnik
G 123,37.
Pythagoräismus
B 12,10 15,10, seine Geschichte 16,28; P. im System des Demokrit 23,28f., bei den Stoikern 54,33.

Qualität
E Qu. und Quantität 16,11 72,20 79,4f. 89,34.
F Qu. und Quantität 8,5 40,43.
Quantität
E Qu. und Qualität 16,11 72,20 79,4f. 89,34.
F Qu. und Qualität 8,5 40,43; quantifizierende Methoden in der Psychologie 25,26f.

Rasse
G R. und Individualität 44,18.
ratio
B 14,2.
C 42,3 47,37; r.'nes aeternae (semi-

nariae) bei Augustinus 46,42 48,19, bei Bonaventura 81,32; r. und intuitio 110,12.
E 28,9 56,17 75,37; r. und fides 25,43 40,32 68,14 73,34; r. und Dogma 53,34; r.'nes aeternae 35,41.
Rationalismus
B griechischer R. 13,42f. 17,35f. 29,18.
C ethischer R. 44,31 **77**,31ff. 79,15.
D 69,27; R. der Aufklärung 83,36ff.
F rationalistische Auffassung des Menschen **9**,4ff. 43,21 53,11; R. der Aufklärung 27,15 33,23.
G Weltbild des R. 6,14 9,7ff. 36,14 69,22 86,12ff. 111,22 114,33f.; R. und Irrationalismus 13,22; R. und Romantik 16,1ff.
Realismus
C kritischer R. und kritischer Idealismus Augustins 46,35; kritischer R. Thomas' von Aquin 93,14 95,23 98,35 100,22 104,45.
F R. des 20. Jahrhunderts **18**,4f. 37,22f 42,9.
Recht
D R. und Sittlichkeit 8,52f. **18**,32ff. 21,16ff. 28,35 57,25f. 120,21 125,43 136,22f.
rectitudo
C 71,1 84,14 86,15.
Rechtfertigung
C R. bei Paulus **23**,19f.
Reflexion
D ethische R. 14,41 46,22 50,41 55,35 79,30.
Reformation
D 7,15 74,40.
Reich-Gottes-Idee
C **16**,4f.
Reife
G R. als Ziel der Erziehung 21,7 25,13 60,26 82,42.
Reiz
E 20,34; R. und Reaktion **85**,34ff.
Relation
E 38,17.
Relativismus
D 96,12.
Religion
A R. und Philosophie 4,41f. 149,30; R. und Mythos 205,8.
B R. und Ethik in der Prähistorie 8,42f. 10,10f.; Dionysos-R. 10,24.
C R. und Sittlichkeit 5,10 7,34 12,21 14,7 29,39 32,48f. 57,32 64,33f.
D R. und Ethik **6**,1ff. 16,37 **44**,2 57,29f. 60,16f. 62,8 84,22 89,21 91,50f. 107,44f. 110,6 117,12 126,21f.
Renaissance
C 9,41 101,19.
D 75,1; Ethik der R. 9,28ff.; Naturbegriff der R. 11,22ff. 15,10 20,31 23,46f. 25,27f.; Persönlichkeits-Ideal der R. **10**,21ff. 14,14 19,5 54,41f.; skeptische Richtungen in der R.-Philosophie 15,30.
Repräsentation
E Prinzip der R. bei Leibniz 79,12, bei Chr. Wolff 81,6.
Reproduktion
E 48,31.
Ressentiment
F 60,21.
revolutionär
G 47,5 61,19 67,33f.
Rezeptivität
F rezeptiv-produktiv 41,1.
Rigorismus
C R. Tertullians 42,31.
D R. Kants 101,22 109,35.
Römerbrief
C **21**,13ff.
Romantik
D **123**,8ff.
E Einfluß der R. auf die Psychologie des 19. Jahrhunderts **90**,36f.
F 41,16 45,27f. 55,11.
G Weltbild der R. 6,30f. **15**,30ff. 37,40f. 63,22 114,44.

Sakrament
C S. bei Paulus 24,30, bei Athanasius 37,12, bei Cyrill 40,9, bei Augustinus 54,26, bei Gregor d. Gr. 58,23, beim Areopagiten 65,32, bei Hugo von St. Victor 73,15f.
sapientia
E 45,38.
satisfactio
C 42,14 58,41 72,28.
Schicksal
A Sch.'s-Idee in der Renaissancephilosophie 105,19f. 110,3 127,3 129,24f. 161,18f. 190,21.

Schönheit
D Sch. und Sittlichkeit 47,35f.
Schöpfung
A Welt- und Menschen-Sch. in der Auffassung der Renaissance 108,36ff.
C 73,19 104,46; Sch. und Emanation 34,17 108,28.
E Sch.'s-Gedanke bei Plotin 14,36f. 17,17; biblischer Sch.'s-Gedanke 29,5.
F Sch. und Offenbarung 57,3 63,35f.
Scholastik
C Ethik der Sch. **70**,1ff.
E Psychologie der Sch. **54**,12ff.
Schule
G Sch. und Staat 50,5 65,12f.; Bedeutung des Schulwesens für Erziehung und Bildung 81,23ff. 87,30f. 121,37f.
scientia
E 37,42 45,37.
Scotismus
C 89,36 105,24.
Seele
A S. und Welt 16,4 59,34f. 108,1ff. 123,2; S. und Mensch **69**,35ff. 77,30 95,15 97,32f. 110,7 115,12f. 159,26; S. und Idee 18,5f.; S. und Geist 121,20 125,23; S. und Persönlichkeit 96,7; S. und Ichbewußtsein 204,25ff.; S. und Leib 35,5 160,12; Unsterblichkeit der S. 81,4f. 92,7 98,2 128,34 140,13 143,10 148,14 191,16; Seelentherapeutik 64,22 86,35; S. und Philosophie bei Platon 13,15ff.; S. und Leben bei Petrarca 102,17ff.
B S. und Kosmos 12,27, 41,44f.
C Substanzauffassung der S. 11,44; Präexistenz der S. 31,12; S. und *νοῦς* 32,26; S. und Leib 38,13f. 53,19 95,39; Dichotomie und Trichotomie der S. 41,39; Augustins Metaphysik der S. **45**,19ff.; S. und Gott bei Meister Eckhart 106,23 108,45f.
D „schöne S." 112,20.
E Einheit der S. 4,25 **12**,2f. 16,10 19,26 33,26 40,21 55,12 59,41 90,12; S. und Geist bei Plotin 15,24 18,11, in der altchristlichen Psychologie **26**,2f. 39,46; S. und Leib bei Aristoteles **6**,21f., bei Plotin **17**,25f., in der altchristlichen Psychologie 26,3f. 33,11, in der Scholastik 55,35f. 57,31 60,12 68,39, bei Fechner 86,16; S. und Bewußtsein **75**,20ff.; S. und Lebensprinzip 6,24f. 8,43f. 11,3 16,38 76,32; S. und Materie 8,7 16,40f.; Immaterialität der S. 30,7 59,15; Ursprung der S. 29,2; Präexistenz der S. 7,32 10,5 16,42f. 19,34; Unsterblichkeit der S. 10,5 19,34 30,7 59,42 68,39; S. als Substanz 6,27 18,38f. 34,24 55,12 66,29 68,40 83,32; Lokalisierung der S. 8,30; Teile der S. 12,2f. 40,20 55,14.
F S. und Bewußtsein 14,30; S. und Geist 45,1 **47**,1f. **50**,3f. 58,2; dinghafte Auffassung der S. 6,37f. 10,36.
Seelenwanderung
B S. und Eschatologie in der Orphik 11,43, und im Pythagoräismus 15,14.
E 7,33.
Sein
D S. und Sollen 6,17 16,17 69,1 **97**,35ff. 115,11 130,21f. 137,21 142,28 146,5 152,19 173,25 180,5ff.; S.'s-Deutung und Wertsetzung 26,50 33,16 67,22.
E S. und Werden 19,6 78,3; Prinzip des S.'s bei Augustinus **38**,8f.
F 47,31; S. und Denken 28,28 32,42 41,6.
G S. und Sollen 60,29f.
Selbstbewußtsein
D 14,41 79,19.
E Theorie des S.'s bei Plotin 22,27f., bei Augustinus 15,14 **49**,16ff., bei Thomas **61**,36f.
F idealistische Fassung des S.'s 10,1 14,29 32,31 40,28.
Selbsterhaltung
D Prinzip der S. bei Spinoza 63,17 66,17.
Selbsterkenntnis
A **3**,1ff. 118,42 140,21 181,41 200,8.
B *γνῶθι σαυτόν* 11,13.
C S. bei Augustin 46,24 49,20, bei Bonaventura 83,36f.
E 49,39 52,22; S. und Gotteserkenntnis 52,20 54,35.
Selbstgewißheit
A Prinzip der S. bei Augustinus 78,17f. 81,45f., bei Petrarca 99,1f.
E Prinzip des S. bei Augustinus und bei Descartes 35,13 **73**,12ff.

Selbstliebe
D Prinzip der S. bei Spinoza 66,29f.
Selbstsucht
C 14,41 54,24f. 76,21 107,8.
Selbstverwirklichung
A S. bei Nikolaus Cusanus 151,35ff.
Selbstvollendung
C 8,18 37,18.
Selektionstheorie
D 151,10ff. 174,22.
Semeiotik
F 39,40.
Semiaugustinismus
C 57,35.
Semipelagianismus
C 57,38 60,37.
Sensibilität
F sensibel-irritabel 41,1 48,27.
Sensualismus
D 27,11f. 34,11 69,10.
E antiker S. 12,38.
Sexualethik
C S. des Mittelalters 51,9.
similitudo
E 30,16.
Sinn
D S. und Erlebnis 36,15 50,16 52,25ff. 57,4 67,23 101,1f. 111,36 130,15 148,17 150,8 153,44 158,9 174,31f. **177**,28ff.
E Sinnzusammenhang des Seelischen 92,10f.; innerer S. 34,7.
Sinnesempfindung
E 11,10f.; Theorie der S. bei Augustinus 34,1, bei Thomas 60,27f., bei Wilhelm von Ockham 67,23, bei Leibniz 80,3f.; S. in der naturwissenschaftlich-exakten Psychologie **85**,33ff.
Sinnlichkeit
A S. und Geist 146,3 156,8.
C S. und Vernunft (Geist) 25,1 41,41 43,42f. 54,14 62,27; S. und Sittlichkeit 44,2 51,10 53,15.
E Wertung der S. bei Augustinus 46,36f., bei Thomas 66,20; S. und Verstand 96,17.
Sittengesetz
B 53,18.
C 21,31 78,4 83,25 90,27 93,20 **98**,15ff. 104,49.
Sittenlehre
C S. und Ethik 10,20.
Sittlichkeit
C S. und Religion 5,10 7,34 12,21 14,7 29,39 32,48f. 57,32 64,33f.; sittliche Lebensordnung 8,10 10,22; Dynamik und Statik des sittlichen Lebens 11,50; S. und Sinnlichkeit 44,2 51,10 53,15.
D S. und Natur **97**,23ff. 101,19 **112**,37f. 129,32 **134**,39ff.; S. und Religion **6**,1ff. 16,37 44,2 57,29f. 60,16f. 84,22 91,50 107,44f. 110,6 117,12 126,21f.; S. und Recht (Staat) 8,52f. **18**,32ff. 21,16ff. 27,20ff. 43,1 57,25f. 65,11 74,11 95,44f. 107,16 116,24 120,21 125,43 **134**,39ff. 142,35; S. und Erkenntnis 34,3 39,5; S. und Affektleben 14,29 61,38 **64**,45ff.; S. und Glückseligkeit 38,4 40,39 49,35 66,6.
Skeptizismus
D S. der Renaissance 15,30 61,3 68,27f.; Moral-S. 31,23 70,27.
E S. bei Augustinus und Descartes 35,11 74,2.
Solidarität
D sittliche S. 45,12 119,14ff. 179,10.
Sollen
D S. und Sein 6,17 16,17 69,1 **97**,35 115,11 130,21f. 137,21 142,28 146,5 152,19 173,25 180,5ff.; Logik des S.'s 162,18.
G S. und Sein 60,29f.
Somatiker (Hyliker)
C 22,20 26,30f. 29,37 32,8.
E 28,25.
Sophistik
B 21,1; S. und Sokrates 26,35f. 29,44f. 32,32.
Sosein
E S. und Dasein 38,16.
Sozialtheorie
D S. bei Bacon 17,12, bei Machiavelli 18,17f., bei Hugo Grotius 22,28f., bei Hobbes **27**,21ff., in der Cambridger Schule 37,17f., bei Shaftesbury 47,23f., bei Adam Smith 56,27f., bei Spinoza 65,10, im Positivismus **144**,22ff. 148,35f. 152,17f., im Marxismus 155,29f., im Neukantianismus 162,40f., bei Scheler 179,6.
Soziologie
D 145,30f. 177,1.

species
C 102,7 104,5.
E 38,6; s. intentionales 8,28 61,19; s. sensibiles und s. intelligibiles 61,2; Auflösung der s.-Lehre durch Wilhelm von Ockham 67,7.
Spiritualismus
C S. des Origines 32,22, Augustins 45,22ff. 56,14f. 71,15 ff. 80,31 90,32 92,36 95,43 108,35.
E psychologischer S. 13,17f. 20,15 23,33.
spiritus
E 28,9.
Spontanëität
C 102,34.
D 114,36f.
Sprache
G Bedeutung der S. für die Erziehung 23,26f. 82,2.
Subjekt
D S. als Quelle ethischer Normierung 11,40f. 14,13 16,40f. 50,9ff. 137,1; S.-Objekt 64,19.
E S.-Objekt 22,35f. 51,2.
F S.-Objekt 5,38ff. 10,30 17,22 43,10.
Subjektivismus
C ethischer S. 9,24; erkenntnistheoretischer S. 102,27.
D ethischer S. 11,40f. 14,13 16,40f. 50,9ff. 137,34.
Subjektivität
F Wertung der S. im klassischen Idealismus 9,40f. 13,23.
Substanz
C 38,12f.
E Begriff der S. bei Aristoteles 6,26, bei Plotin 18,38f., in der Scholastik 55,12 59,45 66,29 68,40; S.-Begriff und Lebensbegriff bei Augustinus 34,24ff.; S.-Begriff und Kraftbegriff 72,15 78,3.
F 8,12 15,4
Sünde
A Begriff der S. bei Augustinus 84,46f. 87,39, bei Luther 171,3.
summa
C 6,30 9,32.
summum bonum
B s. b. bei Platon 41,13, in der Stoa 50,19ff., bei Epikur 59,17.
C 47,19.
Symbol
B ethische S.'e 4,30ff.; ethische und naturphilosophische Symbolik 12,24 ff. 18,7 22,12 36,26; S.-Philosophie und Wissenschaft 12,40f.; pythagoräische Zahlensymbolik 16,12, bei Platon 40,30f.; erkenntniskritisches S. 40,23 42,45 64,24.
C symbolisches Weltverständnis 7,7; symbolische Ethik 24,8 48,36f. 51,22; S. der Heilsvorgänge in der Mystik 64,3f.
D Symbolisieren und Organisieren (Schleiermacher) 129,34.
E S.-Psychologie der Patristik 28,41f. 36,24, des Mittelalters 63,15f. 65,34.
F symbolisches Erkennen 30,27f. 39,28 41,35.
G Stellung der Romantik zum S. 16,45f.
Symbolismus
C theistischer und historischer S. 40,38 57,6 99,14; sozialethischer S. 68,41f. 72,18 74,20 88,22; ontologischer S. 70,29ff. 72,39f. 81,3f. 86,19f.; anthropologischer S. 71,23f. 73,25 87,2; S. und Rationalismus 79,10ff. 110,32f.
Symmetrie
B S.-Gedanke bei Pythagoras 15,32f., bei Demokrit 24,6, in der Stoa 54,36.
Sympathie
D 53,5f. 55,1ff.
E Prinzip der S. bei Plotin 16,30.
συναίσθησις
E 21,38.
συνάφεια
C 62,8.
σύνδεσμος
E 7,20.
συνείδησις
C 21,31.
Synergismus
C Gottes- und Menschen-S. 43,11 54,7ff. 57,35 63,44.
synteresis
C 90,18; s. und conscientia bei Bonaventura 83,20f., bei Duns Scotus 103,2, bei Thomas von Aquin 92,45, bei Meister Eckhart 109,1.
E 64,41 75,45.
F 11,35.
Synthesis
C S. bei Duns Scotus 102,5.
E S. bei Plotin 21,42.
F S. bei Kant 30,33.

System
C S.-Wille der mittelalterlichen Ethik 3,6f.; ethische Anordnungs- und Entwicklungs-S.'e 10,30; mystisches Identitäts-S. **106**,28ff.
F S.-Idee des Kritizismus 29,8.

Staat
A platonische S.'s-Idee 26,24ff.; S.'s-Auffassung bei Machiavelli 132,41.
B griechischer S.'s-Gedanke 19,36f.; platonischer S.'s-Gedanke **36**,43ff.; aristotelische S.'s-Lehre 43,14.
C irdischer S. und Gottes-S. bei Augustinus 55,17f.; S.'s-Idee bei Thomas von Aquin 99,19.
D S. und Sittlichkeit 8,52f. **18**,32ff. **27**,20ff. 43,1 57,26f. 65,11 74,11 95,44f. 107,16 116,24 120,21 125,43 **134**,39ff. 142,35.
G S., Volk, Kirche 41,1 71,15f. 122,39f.; S. und Erziehung 49,4f. 71,23 106,39f.; S. und Schule 50,5.

Stoa
B 6,6 33,7f. **49**,32ff. 62,37f.
D stoische Ethik 10,17ff. 14,5 17,44 30,31; Naturbegriff der S. 11,18 15,12f., 21,24 23,4 35,8 44,30 71,32.

Stoff
D S. und Form bei Kant 102,43f.
E S. und Form bei Aristoteles 6,8 12,25, in der mittelalterlichen Psychologie 57,30 60,13.
F S. und Form 35,28.

Stoizismus
C 42,39ff.

Struktur
D S.-Begriff bei Dilthey 174,9.
E Prinzip der S. bei Dilthey 92,39f., bei Spranger 94,14; S.-Psychologie 94,35 96,6f.
F S.-Prinzip in der Psychologie und Charakterologie 26,20f. 48,17; S. und Totalität 29,6.

Tatsache
D T. und Tathandlung bei Fichte 115,24.

Teil
F T. und Ganzes 29,6f.
G T. und Ganzes 4,6ff. 35,12ff. 69,33 85,14.

Teilbarkeit
E T. der Seele 12,2f. 16,11 19,16 40,20 55,14 90,11.

Teleologie
E T. bei Aristoteles 5,35f., in der mittelalterlichen Philosophie 37,16, bei Dilthey 93,2.
F innere und äußere T. 29,19.
G T. und Mechanismus 13,43ff.

τέλος
B 33,1 46,24 50,19 52,37.
E τ. bei Aristoteles 6,11f.

Temperamentenlehre
F 24,26 49,21.

Tendenz
F psychische T. 24,32.

Terminismus
C 103,40f.

Theogonie
B orphische T. 11,39.

Theologie
C Begründung der Th. bei Origines 30,12; negative Th. 61,23 63,35; natürliche Th. 104,40 108,17.

Theonomie
C Th. und Autonomie 25,15 30,35f. 37,16 71,33f. 85,1 90,32.

θεωρία
C 85,15 103,12.
E 22,14f.

Theorie
D Th. und Praxis bei Spinoza **64**,16f. 67,32.
G Th. und Praxis in der Erziehung 6,48f.

θρεπτικόν
E 11,8.

θυμοειδές
E 20,7.

θυμός
C 61,43.

Tiefenpsychologie
B 5,21.

Totalität
D T.'s-Prinzip in der Ethik **44**,42f. 56,46 81,39 122,29 125,30.
E 97,7; Prinzip der T. bei Dilthey 92,35f.
F Erneuerung des T.'s-Denkens in der Gegenwart 26,39f. 38,32; das T.'s-Prinzip im klassischen Idealismus **27**,12ff. 40,28; verschiedene Auffassungen des T.'s - Prinzips

28,14ff. 34,25; Vieldeutigkeit des T.'s-Prinzips 33,7ff.
G 4,3ff. 69,18 118,9.
Tradition
C Funktion der T. im mittelalterlichen Denken 5,43.
Transzendenz
C Gottes-T. 64,15.
D T.-Gedanke des Mittelalters 5,45f. 11,30f. 75,14; T. des Lebens 174,31f. 178,7.
E T.-Motiv bei Platon 5,44f., bei Aristoteles 10,14.
Trichotomie
C T. der Seele 41,39.
E T. des seelischen Lebens 11,24 18,32 39,34.
Trieb
F 19,25.
G T. und Geist 23,1.
Trinität
C **37**,43f. 40,36 82,26; T. bei Augustin 45,39ff. 71,16, bei Bernhard von Clairvaux 75,37 78,29, bei Bonaventura 87,14, bei Meister Eckhart 108,40.
E Bedeutung der T.'s-Lehre für die mittelalterliche Psychologie 30,38 36,20 41,27 48,42 59,19 65,30.
Tugend
B 33,3; Platonischer T.-Begriff 37,32; ethische und dianoëtische T.'en 47,11; T.-Lehre der Stoiker 51,10ff., Epikurs 58,8.
C T.-Lehre bei Bonaventura 85,32, bei Thomas von Aquin 94,15 **96**,25ff., bei Duns Scotus 103,16.
τύπος
E 15,35.
Typus
E 97,18; psychologische Typenbildung 28,16 93,44f.
F charakterologische Typenbildung 23,3f.

Unbedingte, das
F 28,40.
Unbewußte, das
C das U. bei Augustinus 46,3.
E das U. bei Plotin 22,3, bei Augustinus **41**,35ff., bei Descartes 75,14, bei Leibniz 79,21.
F U. und Bewußtsein 24,32; neue Wertung des U.'n im 19. und 20. Jahrhundert 45,39f.
G U. und Bewußtsein 23,43f. 28,8 38,8 43,27.
Unendlichkeit
A 115,25ff. 141,22 154,6f.
F 28,29 30,10 32,34f.
unio mystica
C 9,25 32,38 62,21f.
unitas
E 38,6.
Universalienproblem
C 46,48 102,12 104,20.
Universalismus
C U. des Evangeliums 11,12.
D U. und Individualismus 124,31f.
Universum
F ontologisch. Prinzip des U.'s 30,8 33,3.
Unmittelbare, das
E 35,28 61,38f. 92,28.
Unsterblichkeit
A 81,4f. 92,7 98,2 128,34 140,13 143,10 148,14 191,16.
C 14,32 31,23 36,3 38,24 49,41.
E 10,5 19,34 30,7 59,42 68,39.
Urbild
E U. und Abbild bei Plotin 14,40f., bei Augustinus 36,35f. 40,38 52,34.
F U. und Nachbild bei Kant 30,34.
Urphänomen
F 41,39f. 59,17.
Urteil
E U.'s-Theorie Wilhelms von Ockham 67,40f.
Urteilskraft
C 92,41.
Utilitarismus
D 17,4 148,13 153,2.

Vaterrecht
G 63,29.
velle
E 37,42ff. 75,31.
Verantwortung
F 15,22 54,21.
verbum
C v. aeternum und v. naturale 48,22 70,26f. 104,16.
E v. internum 15,15 **49**,33ff. 65,37.
veritates aeternae
E 33,5 60,32.

Vermögen
E V.'s-Psychologie bei Aristoteles **10**,43f., bei Thomas 59,26 62,18, bei Bonaventura 63,23.
F V.'s-Lehre 24,30.
Vernunft
C V. und Sinnlichkeit 41,41 43,42f. 54,14 62,2f.; praktische V. 83,15 92,33f. 98,14.
D V.-Begriff der Stoa 13,7 15,12ff. 24,6; „praktische V." 65,37 **96**,37ff. 114,27f. 132,28 161,38.
E tätige und leidende V. 9,13; V. und Verstand 22,14.
F V.-Autonomie im klassischen Idealismus 11,21 27,28 35,16ff. 44,5 53,**40**.
G V.-Begriff des Rationalismus und Idealismus 36,25 86,12.
Versöhnung
F Begriff der V. in Hegels Philosophie 28,33 38,2; V. der Geschlechter 43,22 57,27 61,37.
Verstand
E V. und Vernunft bei Plotin 22,14; V. und Wille bei Thomas 62,27, im Augustinismus des Mittelalters **63**,1ff.; V. und Sinnlichkeit 96,17.
Verstehen
E V. und Erklären 72,5 82,8 93,12 **96**,5f.
Vielheit
E V. und Einheit 16,10 19,26 40,20 55,12.
Viktoriner
E Psychologie der V. 54,14ff.
Vitalität
F V. und Geist 46,42f. 50,21f.
Volk
G V. als konkrete Lebensgemeinschaft 39,13 87,5; V. und Familie 45,29; V., Staat, Kirche 41,1 71,15f. 122,39f.; V. und Kultur 42,11 79,7; Geschichte des Begriffes V. 41,16f.; V. und Erziehung 42,37f. **45**,44ff. 68,40f. 91,38f.
Volksgeist
D 125,40.
Vollkommenheit
D V. als ethisches Prinzip 78,27 83,39
F V. und Totalität 30,1f.
Voluntarismus
C 77,29 80,29 103,37f.; V. und Intellektualismus 89,17f. 92,36.
voluntas
A 83,43f.
E 37,42 40,15 **45**,25ff. 55,7 65,9f.
Vorsehung
C Begriff der V. bei Paulus 25,32.
Vorstellung
D V. bei Herbart 139,34f.
E 44,11 61,2; V. bei Leibniz **79**,8f., bei Chr. Wolff 81,6, bei Herbart 84,22f.
F bewußte und unbewußte V.'en bei Leibniz 46,4.

Wahrheit
C Definition der W. bei Anselm 70,35f.
D ewige W.'en bei Malebranche 61,26, bei Leibniz 79,46.
Wahrnehmung
E Antike Bildertheorie der W. 12,39; W. und Verstand 9,35; Theorie der W. bei Plotin 20,25, bei Augustinus 48,18, bei Thomas **60**,27ff., bei Wilhelm von Ockham 67,38f.
Weise, der
A Persönlichkeitsideal des W.'n 54,28ff. 60,35f. 184,40f.
B 53,23.
Welt
A W. und Seele 16,4 59,34f. 108,1f. 123,2.
Weltanschauung
G W. und Bildung 101,18f.
Weltseele
B 41,44f.
E W. bei Plotin 15,40f.
Werden
E Theorie des W.'s bei Aristoteles 6,8; W. und Sein 19,6.
Wert
A W.-Prinzip bei Augustinus 89,3; W. und Wirklichkeit 128,2f. 134,39f. 145,27 156,27.
D W. und Wirklichkeit 6,1ff. 16,12 36,14 63,36 130,14 168,42f. **180**,3ff.; Objektivität der sittlichen W.'e 6,30 11,31 95,10 103,25 140,6 161,4 165,11 175,11f. 183,3; W.-Setzung und Seinsbedeutung 26,50 33,16 67,22; W.-Erkenntnis bei Malebranche 61,42f., bei Spinoza 63,14, bei Rousseau 73,9, bei Leibniz 80,20, bei Schleiermacher 130,11f., beim

Neukantianismus 164,46ff., bei Eucken 173,10; Umwertung der W.'e (Nietzsche) **168**,31ff.
F W.-Bewußtsein und Bildung 35,24; Urwerte des Guten und Bösen 60,1f.
G W. und Wirklichkeit 92,8.

Wesen
E Wesenserforschung und Kausalerklärung 72,5 97,11.

Widerspruch
F Satz des W.'s 41,28.

Wiedererinnerung
E 48,31.

Wiedergeburt
C 17,39 **20**,15f. 65,38 85,36 96,44 107,43.

Wille
A 101,24 111,15 198,25; Primat des W.'ns bei Augustinus 82,10ff.
C Wesens-W. und Kür-W. 22,17 44,11 76,32 **83**,41ff. 90,14 95,8 100,26 102,40f.; W.'ns-Autonomie **7**,36ff. 30,36 35,26 39,17 44,8 71,33f. 77,25f. 85,1 103,15; W.'ns-Begriff Augustins 45,36f. **52**,31f., Anselms 71,8f., Bernhards von Clairvaux 75,3ff., Bonaventuras 84,42f., Thomas' von Aquin 94,34f., Duns' Scotus 101,37; W. und Geist 89,23ff. 95,14 102,29.
D sittlicher W. 102,38ff. 113,10; Welt-W. (Schopenhauer) 142,32f.; W. zur Macht 170,50f.
E Begriff des W.'ns bei Aristoteles 11,23, bei Plotin 21,23, bei Augustinus **45**,23ff., bei den Viktorinern 55,2; W.'ns-Primat bei Augustinus 49,5, bei Duns Scotus 66,13; W. und Verstand bei Thomas 62,27, im Augustinismus des Mittelalters **63**,1ff.
F 44,10 58,13; Auffassung des W.'ns bei L. Klages 48,36ff.

Wirklichkeit
A W. und Idee bei Platon 16,20; W. und Wert 128,2f. 134,39f. 145,27 156,27; W. und Fiktion 144,31.
D W. und Wert 6,1ff. 16,12 36,14 63,36 130,14 168,42f. **180**,3ff.; mechanistische Auffassung der W. 27,13ff. 31,48f. 41,36 44,43 79,18 139,37f. 145,38f.
E natürliche W. und seelische W. bei Augustinus 32,1.
F Wandlungen in der Auffassung von W. 5,13 **16**,5ff. 39,24 43,7; W. und Idee 28,28 38,7; W. und Wissen 41,6.
G W. und Idee 60,29f.; W. und Wert 92,8.

Wirtschaft
D W.'s-Theorie von Adam Smith 57,36f.

Wissen
A W. und Glaube 147,3ff. 171,26ff.
E W. und Glaube 15,7 25,43 40,32 68,14 73,34.

Wissenschaft
B Ursprung der europäisch. W. 12,41f.; aristotelische W.'s-Idee 43,2 45,40f.
G Wesen der abendländischen W. 100,44f.

Wort
E Augustins' Lehre vom „inneren Wort" 15,14 **49**,33ff. 65,37.
F W. und Person 51,27 54,8 64,6; W. und Bild 51,37; W. und Begriff 54,10.

ὕβρις
B 9,45 11,10.

ὕλη
E *ὑ.* bei Aristoteles 6,8f.; *ὑ.*, *ψυχή*, *νοῦς* bei Plotin 15,24f. 18,19 23,8, in der Patristik 26,1f.

ὑποκείμενον
E 7,25.

Zahl
B pythagoräische Zahlensymbolik 16,12, bei Platon 40,30f.

Zeit
E Begriff der Z. bei Augustinus 41,21.

Zufall
A Problem des Z.'s bei Aristoteles 41,40f. 46,27.
C 104,28.
F Problem des Z.'s unter anthropologischem Gesichtspunkt 16,26 37,32.

Zweckbegriff, Zweckmäßigkeit s. Teleologie.

Zweifel
A Prinzip des Z.'s bei Augustinus 78,34.
E Methode des Z.'s bei Augustinus und bei Descartes 35,11 74,2.

BERICHTIGUNGEN

A) S. 22,41 lies statt: prahtische: praktische.
„ 65,24 „ „ : Lebensposivität: Lebenspositivität.
„ 68,25 „ „ : kosmogronische: kosmogonische.
„ 140,15 „ „ : longueque: longeque.
„ 142,41 „ „ : addicit: addiscit.
„ 203,11 „ „ : Americo: Américo.
„ 203,11 „ „ : Fensiamento: Pensiamento.

B) S. 26,20 lies statt: Rudolf Philippson: Robert Philippson.

C) S. 108,16 lies statt: Theophanismus: Theopanismus.

D) S. 7,12 lies statt: nachzugeben: nachzugehen.
„ 32,21 „ „ : reta ratio: recta ratio.
„ 41,4 „ „ : ihm: ihr.
„ 43,7 „ „ : Mißfall: Mißfallen.
„ 43,12 setze vor: durch: jene.
„ 45,22 „ „ : aus diesen: erst.
„ 57 u. 59, Kolumnenüberschrift lies statt: Hume: Smith.
„ 63,21 lies statt: zu reagieren: reagieren.
„ 63,22 „ „ : beizulegen: beilegen.
„ 74,11 setze vor: die mit: auch.
„ 75,10 lies statt: so auch: mit ihr.
„ 78,21 „ „ : datsehen: dastehen.
„ 88,7 „ „ : hat: haben.
„ 95,20 „ „ : nur: nun.
„ 109,21 „ „ : veränderten: verändertes.
„ 125,44 „ „ : hat: haben.
„ 160,4 „ „ : wenn: wie.
„ 161,26 „ „ : M. Wundt: W. Wundt.
„ 181,24 „ „ : Willensschluß: Willensentschluß.

E) S. 44,28 lies statt: augustus: angustus.
„ 75,20 „ „ : Bewußten: Bewußtsein.
„ 83,44 „ „ : 19. Jahrhunderts: 18. Jahrhunderts.
„ 90,44 „ „ : gewordenem: gewordenen.
„ 91,44 „ „ : Bolzana: Bolzano.
„ 91,44 „ „ : Jahrbuch: Lehrbuch.
„ 91,45 ersetze den Doppelpunkt durch: 1833:

F) S. 31,29 lies statt: Einigung: Einengung.
„ 36,6 „ „ : ideelle: individuelle.
„ 53,16 „ „ : ἄνῳ: ἄνω.
„ 53,18 „ „ : κάθῳ: κάτω.
„ 57,24 „ „ : das: die.

G) S. 6,20 lies statt: ide: die.
„ 11,11 „ „ : Meachanik: Mechanik.
„ 12,39 streiche: auch.
„ 17,33 lies statt: Sampathie: Sympathie.
„ 21,46 „ „ : vor: von.
„ 26,12 „ „ : nomie: gnomie.
„ 45,44 „ „ : vermittels: vermittelst.
„ 47,23 „ „ : demjenigen: dem jungen.
„ 57,14 streiche: in.
„ 108,15 lies statt: Pacal: Pascal.
„ 108,22 „ „ : biologisches: biologische.

PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE

VON

BERNHARD GROETHUYSEN

I. EINLEITUNG.

Erkenne dich selbst: ist das Thema aller philosophischen Anthropologie. Philosophische Anthropologie ist Selbstbesinnung, ein immer erneuter Versuch des Menschen, sich selbst zu fassen. Nun aber kann Selbstbesinnung zweierlei bedeuten, je nachdem der Mensch sich an das Erlebte hält und sich selbst zur Darstellung bringen will, oder ihm das Leben und er sich selbst zum Erkenntnisproblem wird, je nachdem er die Frage vom Leben oder von der Erkenntnis aus stellt.

Solange er in dem Lebenszusammenhang verbleibt, genügt es ihm, Klarheit über sein Leben zu schaffen. Er bringt das Erlebte zum Ausdruck. Er spricht aus eigener Lebenserfahrung, sucht Sinn und Bedeutung dessen, was er erlebt und erfahren hat. Was braucht es da zunächst der Begriffsbestimmungen, langer Erörterungen über das, was der Mensch ist? Er versteht sich selbst und macht sich den anderen verständlich. Das genügt ihm. In dieses Gebiet fällt die unabsehbare Mannigfaltigkeit von Äußerungen des Menschen über sich selbst und über die anderen Menschen, in denen er seine Lebenserfahrungen ausspricht. Er sucht das Leben zu überschauen und zu gliedern; er bildet gewisse Lebensbegriffe, in denen Lebensvorgänge sich fassen lassen. Bestimmte Lebensstimmungen gelangen zur Darstellung, in denen sich ein typisches Gesamtverhalten zu den Menschen und zu dem Leben ausdrückt.

Das ist das Gebiet, das man als das der Lebensphilosophie bezeichnen könnte. Alle die verschiedenen Äußerungen, in denen der Mensch sein Leben deutet, gehören irgendwie dazu. Gelegentliche Bemerkungen, wie man sie in Briefen liest oder in Gesprächen hört, haben hier ihre Stelle, ebenso wie die Maximen des Weisen oder die ausgebildete Lebensauffassung, wie sie in einer Autobiographie oder in einem Dichterwerk zum Ausdruck gelangt.

Es ist dies die eigentlich menschliche Philosophie. Jeder Mensch ist in gewissem Sinne Lebensphilosoph. Er macht sich Gedanken über das Leben; er sucht irgendwie das Ergebnis, seine Lebenserfahrungen, festzustellen. Alle diese Äußerungen können ihre Bedeutung haben, mögen sie auch noch so wenig den strengen Denkanforderungen entsprechen. Sie geben die Atmosphäre an, in der die geistigen Schöpfungen entstehen; sie bilden eine Kontinuität, die die Isolierung aufhebt, in der diese uns erscheinen, wenn wir sie losgelöst aus dem Lebenszusammenhang betrachten. Sie gehören einer primären Schicht

menschlicher Selbstbesinnung an und greifen stets selbst wieder in das Leben ein.

Leben und Selbstbesinnung stehen hier noch im engsten Zusammenhang. Lebensphilosophie ist ein Bewußtwerden des Lebens am Leben selbst und stellt sich selbst wieder als Funktion innerhalb des Lebenszusammenhangs dar. Die Genialität des Lebensphilosophen besteht in dieser Bewußtseinsgestaltung, in dem Bewußt-zu-leben-Wissen, in der Ausbildung durchgängiger Motivzusammenhänge, nach denen er die Mannigfaltigkeit der Ereignisse erlebt und sein Leben gestaltet. Aber welches auch hier seine besonderen Anlagen sein mögen, seine Leistung stellt sich doch immer als eine Vollendung von etwas dar, was in jedem Menschen irgendwie angelegt ist, und es wirkt wieder auf das Leben der Menschen zurück, führt zu neuen Bewußtseinsweisen, neuen Sinngebungen, neuen Gestaltungsmöglichkeiten des Lebens.

Ein weites Gebiet tut sich uns auf, das sich äußerlich durch seine Stellung zwischen Philosophie einerseits und Literatur andererseits kennzeichnen läßt. Der Lebensphilosoph schafft ein Bild des Menschen. Diesem Bestreben, den Menschen und das menschliche Leben zur Darstellung zu bringen, verbindet ihn mit dem Dichter, ja sichert ihm eine bedeutsame Stellung in der Entwicklung der Weltliteratur. Irgendwie aber genügt ihm das rein Bildhafte nicht. Ein ganz eigener Bezug verbindet bei ihm Darstellung und Erlebnis. Er will sein Leben und das der Menschen selbst fassen, seine Darstellung ist immer irgendwie eine Antwort auf die Frage: Wer bin ich, was ist das Leben überhaupt? Das macht ihn zum Philosophen. Aber alle seine Philosophie bezieht sich doch immer wieder nur auf diese Gestalt, als die er sich selbst und den Menschen sieht; sie existiert für ihn nur in ihren Lebensbezügen.

Es handelt sich hier um eine „Literatur von fast grenzenlosem Umfang“ (vgl. Dilthey Werke, Bd. VII, S. 239). In verschiedensten Formen hat der Mensch versucht, sein Leben selbst von seinen Erlebnissen aus zu deuten. Mag er dabei von sich selbst sprechen, unmittelbar von der eigenen Lebenserfahrung ausgehen oder das Bild, das er sich vom Menschen und vom Leben macht, irgendwie schon durch allgemeine Betrachtungen wissenschaftlicher oder religiöser Art bedingt sein — beides läßt sich kaum voneinander trennen — immer bleibt für diese Einstellung kennzeichnend: der Lebensbezug, das Festhalten am Konkreten, die Bedeutung der Lebenserfahrung als solcher, die immer wieder den Menschen zu sich selbst zurückführt.

Auch die Religion geht vom Leben aus und führt wieder in das Leben zurück. *Vivo*: ist ihr Ausgangspunkt. Die Lebenswirklichkeit selbst bedingt ihre Einstellung. Diese Lebenswirklichkeit läßt sich für den religiösen Menschen nicht aus sich selbst deuten; sie kann nur

aus Erlebnissen verstanden werden, die über die Lebensempirie hinausreichen. Religion bedeutet Ausdehnung des Lebens, Transzendierung des Lebens in sich selbst, schließlich letzte Steigerung, letzte Vollendung des Lebens selbst.

In dem prinzipiellen Festhalten an der ursprünglich vitalen Einstellung liegt die unvergleichliche Macht der Religion. Sie spricht zu dem Menschen; sie deutet ihm seine Lebenserfahrung. Sie setzt zunächst nichts weiter voraus, als daß er dieses lebende Wesen sei, mit seinen Leiden und Freuden, mit seiner Sehnsucht und seinem Glückstreben, mit seinen Ängsten und seiner Unsicherheit. Und was sie auch verkünden mag, immer muß es sich durchsetzen im Leben, im Kampf mit zu überwindenden Vorstellungen und Gefühlsweisen, immer wieder muß es zur Lebenswirklichkeit selbst werden. Leben streitet hier mit Leben; Leben überwindet hier Leben.

Hieraus wird auch die entscheidende Rolle verständlich, die die Religion in der Entwicklung der menschlichen Selbstbesinnung gespielt hat. Sie spricht mit dem Menschen alle seine Verhältnisse durch; sie gibt jedem Sinn und Bedeutung, läßt jedes irgendwie als bedeutsam erscheinen. Sie verkündet dem Menschen seine Bestimmung. Es ist der Mensch, der über sich selbst hinausgeführt wird, der Mensch als Mensch.

Erst die philosophische Erkenntnis bedeutet gegenüber der unmittelbaren Lebensbesinnung und dem religiösen Erleben einen prinzipiell anderen Ausgangspunkt. Nicht mehr: *vivo*, sondern: *cogito*. Religion wird nicht zur Selbsterkenntnis. Sie ist Lebensdeutung, Lebensgestaltung, Lebenssehnsucht. Philosophie bedeutet zunächst: Distanz zum Leben, Mißtrauen gegenüber der unmittelbaren Lebenserfahrung. Religion führt das Leben über sich selbst hinaus; Philosophie sucht einen Standort außerhalb des Lebens. Nicht: woher komme ich und wohin gehe ich?, sondern: wer oder besser noch was bin ich? In dem unmittelbaren Lebensbezug liegt für die Religion ein Letztes. Sie hebt das Beisichsein des Menschen nicht auf. Für den Philosophen ist das Beisichsein, die ganze ursprüngliche vitale Egoität, der natürliche Selbstbezug des Lebens das zu Überwindende.

Will aber der Mensch von da aus sich selbst erkennen, so liegt hierin von vornherein ein merkwürdiger Widerspruch. Ich will mich, mich selbst erkennen. Indem ich mich aber selbst zu erkennen suche, gehe ich über mich selbst hinaus. Was ich erkannt habe, ist meine psychophysische Konstitution, meine Seele, mein Ich u. dgl. m. Aber ist dieses eine Antwort auf die ursprüngliche Frage? Ich wollte mich selbst erkennen. Bin ich es aber noch selbst, den ich erkannt habe? Ich spreche von meiner psychophysischen Konstitution, von meiner Seele, von meinem Ich u. dgl. mehr. Aber was bedeutet dies anders als Erkenntnis der menschlichen psychophysischen Konstitution überhaupt, der Seele, des Ich überhaupt?

Irgendwie aber lag in der ursprünglichen Fragestellung etwas Persönlich-Vitales, ein Bezug des Menschen auf sich selbst. Ich meinte mich. Die Frage war von mir aus an mich selbst gerichtet. Nun aber hat sich die Problemstellung verschoben. Ich frage nicht nach mir selbst. Die Frage hat einen viel allgemeineren Charakter. Meine Einstellung hat sich geändert.

Je weiter ich nun in der Erkenntnis fortschreite, desto größer scheint der Abstand zwischen der ursprünglichen Frage und der Antwort zu werden. Psychophysische Konstitution, empirische Seele, empirisches Ich sind nichts Letztes. Ich frage nach der Natur, nach dem Seelischen, nach dem Ichbewußtsein. Überall drängt es mich über die ursprünglichen in der menschlichen Erfahrung gewonnenen Vorstellungsweisen hinaus. Wo bleibe ich bei alledem, der ich mich selbst erkennen wollte?

Will nun der Mensch den Weg von da aus zu sich selbst zurückfinden, so wird er versuchen, sich so zu erfassen, wie er sich nach seinen Erkenntnissen darstellt. Sein Wissen um sich selbst soll in der Art, wie er sich selbst erlebt, zur Geltung gelangen. Die Selbsterkenntnis soll ihm zum Selbsterlebnis werden und in der Selbstdarstellung einen Ausdruck finden. Erlebe dich so, wie du dich erkannt hast; erlebe dich als das Wesen, als das du dich weißt; sei, was du bist.

Aber irgendwie scheint beides nicht zusammenzugehen: das Erkennen und das Erleben meiner selbst. Die ursprüngliche Egoität jedes Lebens, die persönliche Bedeutung, die ich meinem Geschick zuschreibe, die Art, wie ich mich persönlich erlebe, die Mannigfaltigkeit des Lebens, wie es in diesem besonderen Leben bedeutsam wird einerseits, und die erkenntnismäßige Bestimmung meines Lebens und meiner selbst, zu der ich in allgemeinen Formen mich erhebe andererseits, gelangen nicht zum Ausgleich. Daß ich ein Mensch bin, daß ich ein Ich bin, daß ich eines der Naturwesen bin: alles dies deutet mir mein Leben nicht, so wie es erlebt wird; alles dies wird der nicht weiter ableitbaren Tatsache nicht gerecht, daß ich der bin, der ich bin und kein anderer, und daß dieses von jedem Menschen gilt. Will ich meinem Leben seinen Eigencharakter bewahren, so scheint es nur möglich, solange ich in der Lebensanschauung selbst verweile. Nur in der Darstellung, nur im Bilde scheint der Mensch seine Umrisse und seine Gestalt zu bewahren und sich selbst zu gehören.

In dieser Divergenz der Einstellungen liegt nun selbst das Moment, das zu immer neuen Versuchen menschlicher Selbstbesinnung führt, die Dialektik der philosophischen Anthropologie, die wiederum nur ein Ausdruck von etwas im tiefsten Sinne Menschlichem ist: des Widerspruchs zwischen Leben und Erkenntnis. So läßt auch die philosophische Anthropologie als menschliche Selbstbesinnung sich nicht als ein in sich abzugrenzendes, methodisch einheitliches Gebiet darstellen.

Entscheidend kann nur immer die Fragestellung selbst sein, die Frage, die der Mensch an sich selbst richtet, nicht die Art der Beantwortung. Aber diese Frage selbst ist nicht eindeutig. Sie hat selbst schon einen problematischen Charakter. Und so sind auch die Antworten auf die anthropologischen Probleme mehrdeutig. Sie führen nach verschiedenen Richtungen. Das Ideal der Anthropologie wäre, die verschiedenen Tendenzen, die in ihr zum Ausdruck gelangen, vereinigen zu können, Selbsterkenntnis, Selbsterlebnis, Selbstdarstellung, Selbstgestaltung in eins zu setzen. Bald aber gibt sich der Mensch der ganzen Mannigfaltigkeit der Lebenseindrücke hin und sucht im Durchleben jedes Einzelnen Sinn und Bedeutung des Ganzen zu erfassen. Bald drängt es ihn, sein Wesenhaftes zu bestimmen; bald wieder ist seine ganze Sehnsucht darauf gerichtet, aus einer letzten Tiefe und Steigerung seiner selbst das Leben zu deuten. Bald scheint es, als übernehme die Philosophie in der geschichtlichen Entwicklung die Funktion der Selbstbesinnung, bald wieder ist es die Religion und bald die Kunst, denen diese Rolle zufällt. Anthropologie umfaßt alle diese Gebiete, soweit in ihnen die menschliche Selbstbesinnung zum Ausdruck gelangt, ebenso wie den ganzen Umfang dieser wechselnden Lebensäußerungen, in denen der Mensch sein Leben, sich selbst und sein Schicksal deutet. In alledem den Gang der menschlichen Selbstbesinnung wiederzufinden, wäre die eigentliche Aufgabe der philosophischen Anthropologie.

II. PLATON

DIE SOKRATESFIGUR.

Mensch — Philosoph — Lehrer.

Im Platon vereinigen sich in ganz einzigartiger, vielleicht seitdem nie wieder erreichter Weise gestaltbildende Kraft, Deutung des Lebens, Mythenbildung, Sinngebung und Zielsetzung zu einer Anschauung des Menschen, die für die fortschreitende Besinnung des Menschen auf sich selbst Motive von entscheidender, auf Jahrhunderte hinaus fortwirkender Bedeutung geliefert hat. Platon denkt in lebendigen Figuren. Er kann sich keine Philosophie, keine Welt- und Lebensanschauung ohne den dazugehörigen, ohne den entsprechenden Menschen denken. Darin liegt eines der Momente der Macht der platonischen Philosophie. Der Philosoph ist immer gegenwärtig. Der erlebende, denkende, sprechende Mensch ist stets da und redet wieder zu anderen Menschen. Dieses konkret Anschauliche der Menschenfiguren bleibt etwas ganz Unaufhebbares. Die Figur lebt ihr Eigenleben; sie geht nicht auf in etwas Überpersönliches. Nicht der Mensch zunächst, sondern dieser Mensch: Sokrates.

Die Figur des Sokrates ist bei Platon nicht ein Darstellungsmittel; sie führt in das Zentrum selbst der platonischen Einstellung. Der Mensch philosophiert; vom Menschen aus wird gesprochen. Dabei braucht diese Einstellung gar nicht wieder begründet zu werden. Sie ist etwas Ursprüngliches, wie dies eben in der Anlage des platonischen Dialogs selbst zum Ausdruck gelangt. Dieser Mensch ist nicht der Mensch schlechthin, sondern eben dieser Mensch, der als solcher gar nicht wieder in einen philosophischen Begriffszusammenhang aufgeht, seine Stelle in einem System finden könnte. Er verbleibt außerhalb aller philosophischen Interpretation, kann einer solchen gar nicht unterworfen werden, geht in kein analytisches Schema ein. Er läßt sich nur darstellen, nur zur Anschauung bringen: eine Figur. Sokrates als dieser Mensch ist etwas Unerschöpfliches, ein Mensch, der sich von verschiedenen Seiten zeigen, von den Menschen verschieden aufgefaßt werden kann und im Grunde doch sein Geheimnis stets bewahrt. Dabei bleibt er eine Figur des Diesseits, ist kein Weltwesen, kein Symbol, kein Gott in Menschengestalt. In allen metaphysischen Spekulationen

wird in der Anschauung des Sokrates die Bedeutung des Diesseits im Verhältnis zum Jenseits, des Augenblicks im Verhältnis zum Ewigen, des Individuums zum Allgemeinen, des Denkenden zum Gedachten wiederhergestellt. Es bleibt stets der geschaute Sokrates, etwas Einmaliges: ein Mensch.

Dieser Mensch ist Philosoph, der Philosoph, der philosophische Mensch, und zwar stellt der Philosoph, wie er in dieser Form in die Erscheinung tritt, selbst wieder etwas primär Gegebenes vor aller Philosophie und gar nicht erst ein wieder aus der Philosophie Abzuleitendes dar. Man darf die platonische Philosophie nie ohne den Philosophen denken. Es handelt sich bei Platon nicht um eine Selbstdarstellung des Sokrates aber ebensowenig um eine rein als solche ablösbare Philosophie, — als ließe sich alles, was hier aufgeführt wird, in einer unpersönlichen, allgemeinen Form darstellen —, sondern eben von vornherein um die Philosophie des philosophischen Menschen. Dieses ganz ursprüngliche Verhältnis von Philosoph und Philosophie kann gar nicht wieder von einer Philosophie aus aufgefaßt werden, weil es eben als solches vor aller Philosophie liegt. Sokrates ist nicht aus einer Philosophie, aus einer philosophischen Idee abzuleiten, eine Art Personifizierung oder Symbol der Philosophie, sondern der Mensch, der sichtbare Mensch, der philosophiert, nicht ein „Ich", wie es sich etwa von etwas individuell Erlebtem zu etwas Allgemeinem wandeln könnte, sondern ein Mensch, dem man begegnet, den man in der Darstellung sichtbar macht, der zu anderen Menschen spricht und dessen besondere Lebensschicksale stets mit anklingen.

Zugleich aber besteht nun zwischen diesem Menschen und dem Philosophen eine untrennbare Einheit. Er verkündet den Selbstwert des Philosophen; er bringt in seiner Person die philosophische Attitüde, die philosophische Einstellung, die philosophische Anlage zum Ausdruck. Er wahrt in allem die philosophische Distanz zu den Lebensproblemen, zu sich selbst, zu seiner Seele selbst. Er denkt sein Leben. Alles wird ihm zum Gegenstand des Philosophierens, eines Philosophierens, das vor aller bestimmten Philosophie liegt, das von sich aus ein Letztes darstellt gegenüber allen Formulierungen und Ergebnissen, und das selbst wieder nur von der lebendigen philosophischen Persönlichkeit, von dem philosophischen Menschen aus gefaßt werden kann.

Dies kommt in der Dialogform selbst zum Ausdruck. Der platonische Dialog ist ebensowenig wie die Sokratesfigur ein bloßes Mittel „künstlerischer Darstellung". Er ist der Ausdruck selbst der platonischen Philosophie, des platonischen Philosophierens, eines immer von neuem einsetzenden Philosophierens, eines immer von neuem beginnenden Aufstiegs, der von einer philosophischen Problemsstellung ausgeht, nicht zu einem bestimmten als solchem festzuhaltenden Ergebnis führt, das man zusammen mit anderen Ergebnissen in syste-

matischer Form zur Darstellung bringen könnte. Wollte man dies tun, so müßte man „oben" verweilen können, das Geschaute in Worte, in begrifflicher Gliederung fassen können. Dann gäbe es wohl eine Philosophie, aber keinen Philosophen mehr im platonischen Sinne. Es gäbe nicht mehr den philosophischen Menschen, den Menschen aller Philosophie, alles philosophischen Strebens, den Philosophen, dessen Wesen sich durch keine Philosophie erschöpfen läßt: die große Schöpfung Platons.

Die platonische Philosophie ist wie ein weites Land, das Land der Philosophie überhaupt, nicht ein philosophisches System, nicht eine besondere Weltanschauung, nicht eine Lehre. Die Besinnung des Philosophen richtet sich dabei auf das Philosophieren selbst, auf den zurückgelegten und wieder unzählige Male zurückzulegenden Weg. Was man auf dem Wege erlebt, die Wunder, die man auf der Wanderschaft schaut, das ist Philosophie. Diese Wanderschaft führt nicht zu einem bestimmten, als solchem angebbaren Ergebnis; sie stellt sich als ein immer neues Sicherheben zur Ideenwelt dar, die eben von da aus erst ihren wahren Sinn erhält, nicht als etwas Gegebenes, sondern als das stets Gesuchte.

In diesem Zusammenhang stellt sich jeder Dialog als ein philosophisches Abenteuer dar. Er muß als Ganzes genommen werden, ohne daß man berechtigt wäre, Einzelnes herauszugreifen, um daran das platonische „System" zur Darstellung zu bringen, während alles andere nur als „künstlerische" Einkleidung zu gelten hätte. Jeder Dialog ist eine zeitlich begrenzte Episode in einer langen, nie zum Abschluß gelangenden philosophischen Wanderschaft, und zwar in einer gemeinsam unternommenen Wanderschaft, in der Sokrates, nicht der Repräsentant einer Philosophie, sondern der Philosoph schlechthin, der Lehrer, der den Weg zu aller Philosophie weist, sich zur Führung anbietet.

In der Sokratesfigur ist Philosophieren und lehrende Einwirkung in ganz unmittelbarer, ursprünglicher Weise verbunden. Sokrates ist Lehrer, wie er Philosoph ist. Zu Sokrates gehören Menschen, denen er sich mitteilt, Menschen aller Art, wie man ihnen im Leben begegnet, Menschen, die sich zu Sokrates hingezogen oder von Sokrates abgestoßen fühlen, nichts von seiner Art wissen wollen, Schüler, die gläubig zu allem ja sagen, ohne recht überzeugt zu sein, und Mitarbeitende, ehrbare Bürger, denen Sokrates bis zu einem gewissen Grade sympathisch ist, die sich aber nicht auf sokratische Diskussionen einlassen können und wollen, Lehrer der Weisheit aller Art, die sich mit ihm auseinandersetzen. Kinder, Jünglinge, reife Männer, Greise umgeben Sokrates. Er lebt unter Menschen. Er lehrt. Das Lehren, das Sichmitteilen, das Wirken auf Menschen ist dabei etwas ganz Ursprüngliches, etwas wesenhaft Sokratisches. Zwischen der Sokrates-

figur und der Dialogform besteht in diesem Sinne ein innerer notwendiger Zusammenhang. Sokrates kann nur in einer Gegenüberstellung von Persönlichkeiten ganz zur Darstellung gelangen. Er philosophiert in einem lebendigen Zusammenhang mit Menschen. Er entwickelt seine Gedanken im Gegensatz zu anderen Standpunkten, als Mensch gegenüber anderen Menschen, erweist die Überlegenheit seines Denk- und Lebenstypus gegenüber anderen Denk- und Lebenstypen.

Mensch, Philosoph und Lehrer bilden so in der Sokratesfigur eine untrennbare Einheit. Es ist eine in sich geschlossene Persönlichkeit, die ihrem Wesensgesetze folgt, die ihre eigene Rechtfertigung in sich selbst enthält. Der philosophische Mensch wird hier zu einer Gestalt, zu einem Wert. Und in ihm rechtfertigt sich die Philosophie selbst, die den zukünftigen Geschlechtern als etwas von dieser Persönlichkeit selbst Unabtrennbares erscheint. Platon hat den Typus des Philosophen, des philosophischen und lehrenden Menschen geschaffen, einen der größten, wirkungskräftigsten menschlichen Typen aller Zeiten.

SOKRATES UND DIE MENSCHEN.

Wozu überhaupt Philosophie? Was leistet Philosophie? Welches sind denn die tatsächlichen Wirkungen der Philosophie im menschlichen Leben? Es sind dies Fragen, die wir von einer gewissen Zeit an in den platonischen Dialogen immer wieder finden. So gefaßt, sind sie nicht eigentlich von der ursprünglichen Sokratesfigur her gestellt. Sie stammen von anderswo her. Die Verbindung von Philosophie und Mitteilungs- und Lehrbedürfnis ist in Sokrates etwas ganz Ursprüngliches. Sokrates philosophiert nicht mit den Menschen, um dann zu sehen, was dabei nun im Einzelnen herausgekommen ist. Philosophie und lebendige Einwirkung bilden bei ihm eine untrennbare Einheit. Dies drückt sich dann wieder darin aus, daß angenommen wird, daß reine Erkenntnis die beste Erziehungsmethode ist, daß methodisch richtige Werterkenntnis auch entsprechendes Handeln bedeutet.

Anders wird es aber nun, wenn die Frage von den Menschen aus gestellt wird, und zwar nicht für den einzelnen Schüler, sondern für die Menschen, wie sie in einem gesellschaftlichen Ganzen leben und wirken, und schließlich für die Gemeinschaft selbst. Macht die Philosophie den Menschen besser? Nicht diesen oder jenen Menschen, sondern die Menschen, die in einer Gemeinschaft leben? Das sind Fragen, die Kallikles im Gorgias an Sokrates richtet. Sie erhalten erst ihre ganze Bedeutung, wenn man berücksichtigt, daß sie eine ganz wesentliche Seite in Platon berühren. Platon ist ganz ursprünglich Politiker; er will wirken. Der Vorwurf der Wirkungslosigkeit der Philosophie trifft ihn ganz unmittelbar. So muß sich Sokrates vor den Menschen rechtfertigen. Nicht die Persönlichkeit des Sokrates bedarf einer Recht-

fertigung, wohl aber sein Werk, oder vielmehr die Wirkung, die sein Werk tatsächlich auf den Menschen ausüben kann. Es gilt den Sinn der Philosophie auszusprechen für das menschliche Leben; es handelt sich um eine Selbstbesinnung des Philosophen in Hinsicht auf den Menschen. Das Philosophische und das Menschliche muß in einen inneren notwendigen Zusammenhang gebracht werden. Beides war in der Figur des Sokrates in unmittelbarer Weise verbunden. Nun aber wird diese Verbindung selbst wieder zum Problem.

Damit stellt sich eigentlich erst die Frage des Menschen als solchen. Was ist der Mensch? Warum bedarf er als Mensch der Philosophie? Welches ist die anthropologische Bedeutung der Philosophie? Was leistet sie für die Seele des Menschen? Diese Fragen betreffen zunächst den Menschen schlechthin. Es handelt sich um seine Seele, um Werte, die außerhalb jeder individuellen und gesellschaftlichen Lebensbetätigung liegen. Die Philosophie findet in ihnen eine letzte Rechtfertigung gegenüber allen Einwänden, die der Mensch des praktischen Lebens erheben kann. Zum andern aber will der Philosoph selbst in das staatlich-politische Leben eingreifen. Was kann hier die Philosophie leisten? Der Gesetzgeber Sokrates gibt hierauf die Antwort.

Die Persönlichkeit des Kallikles im Gorgias von typischer Bedeutung. In der Einstellung Platons selbst begründete Antithese. Lebenswirklichkeit, Lebensempirie gegen Idee. Nicht die Theorien, die Kallikles entwickelt, sind das Wesentliche, sondern seine ganze Haltung. Diese Theorien kann man widerlegen. Man kann einen dialektischen Sieg davontragen, aber diese Lebenshaltung selbst kann man nicht widerlegen, weil sie jeder Dialektik das Leben, die Lebensaktivität, die Lebenspraxis, den Erfolg gegenüberstellt. Kallikles: praktische Erfolglosigkeit der Philosophie. Lebensfremdheit des Philosophen (Gorgias, 484 d, e.). Was hilft es gegenüber Gorgias und Pollos rechtzubehalten? Mit allen diesen Redereien bringt man es zu nichts (486 c). Seine Theorien seien zynisch, seien frivol. Kallikles wird sich dadurch nicht umstimmen lassen; er ist ja gar kein Theoretiker. Die Theorie hat für ihn nur eine sekundäre Bedeutung. Die Philosophie, die Theorie selbst muß sich dem Leben gegenüber rechtfertigen. Was kann sie im Leben, was kann sie für das Leben leisten? Sie führt zu nichts. Aber wo sind dann eure Erfolge, ihr praktischen Politiker? (515 a. Vgl. dazu 517 b, c.) Damit sind wir aber mitten in der politischen Empirie; wir diskutieren als Politiker. Kallikles bestimmt die Art der Problemstellung: die Problemstellung vom Leben, von dem tatsächlichen Erfolge aus.

Übergang von der einfach pädagogischen (Protagoras-Laches) zur politischen Fragestellung. Der Staatsmann als Erzieher. Durchdringung des Staatslebens mit dem Erziehungsgedanken. Nicht das Individuum, nicht dieses oder jenes Individuum gilt es zu bessern, sondern die Gesamtheit. Sokrates wird zum Staatsmann, zum einzig wahren Staatsmann (521 d, vgl. dazu vorher 473 e, 515 a). Einbildung des politischen Elementes in den Sokratestypus. Anknüpfung an die Lehrtätigkeit des Sokrates. Frage der Lehrwirkung stellt sich dabei verhältnismäßig einfach, solange es sich nur darum handelt, darzulegen, daß Sokrates gegenüber dem Sophisten der bessere Lehrer ist. Anders, wenn Frage politisch gestellt wird. Hier: Lösung schließlich nur in einer durchgeführten politischen Organisation. Der Philosoph wird zum Gesetzgeber. Der Gesetzgeber muß aber die Menschen kennen (vgl. dazu den Vorwurf des Kallikles 484 d). Spätere Entwicklung der anthropologischen Auffassungsweisen nach der gesetzgeberisch-pragmatischen Seite hin. Mensch als Material für den Gesetzgeber.

Nun aber Betonung des Selbstwertes der Philosophie. Unabhängig von allen praktischen Erfolgen. Philosophie leistet etwas viel Wesentlicheres als das, was sich durch den Erfolg abmessen ließe. Auch wenn erfolglos, hat sie doch einen Sinn. Das gelangt in dem Mythos zum Ausdruck (523 ff.). Schicksal des Tyrannen nach dem Tode und Schicksal des Philosophen (525d, 526c). Mythos hier affirmativ in polemischer Absicht, dient als Argument gegen Kallikles. Andere Stellung und Bedeutung des Mythos als Ausdruck eines inneren Erlebnisses in späteren Dialogen. Erst allmähliches Hineinwachsen Platons in den Mythos. (Vgl. auch die erkenntnistheoretische Verwertung des Mythos im Menon).

Wichtig nun: Sokrates als philosophisch-seelischer Mensch. Verbindung von beidem, dem Philosophischen und dem Seelischen wird in den späteren Dialogen zu etwas ganz Wesenhaftem. Philosoph: der innerliche Mensch, der auf das Heil der Seele Bedachte. Auffassung des Lebens von den Seelenwerten aus. Mythische Lebensperspektive (vgl. u. a. 492e, 493d).

DAS PHILOSOPHISCHE LEBEN.

Philosophie und Seele.

Das Philosophische selbst ist bei Platon der Ausgangspunkt, nicht eine Philosophie, die sich auf etwas anderes bezöge, auf ein davon zu sonderndes und als solches zu erkennendes Objekt. Die Philosophie Platons ist vor allem eine ständig fortgesetzte Selbstbesinnung des Philosophen, eine Philosophie des Philosophen, wobei Philosophie sich als ihr eigenes Objekt darstellt, ein reflektierendes philosophisches Bewußtsein, in dem das philosophische Erlebnis in immer neuen Formen zur Darstellung gelangt. Philosophie darf in diesem Sinne gar nicht als diese bestimmte Philosophie gefaßt werden, sondern als Philosophieren, und es wäre besser, gar nicht von einer platonischen Philosophie oder gar von einem System Platons zu reden, sondern von einem platonischen Philosophieren, oder besser noch von dem Philosophieren überhaupt, wie es Platon deutet und lehrt.

Platon geht von einer klar umrissenen Gestalt aus, von einer philosophischen Erfahrung, die sich ihm als solche als etwas Grundlegendes darstellt, in seinem Leben und Denken gewissermaßen ein *apriori* bedeutet, dessen Sinn und Bedeutung im menschlichen Leben und für das menschliche Leben es auszusprechen gilt.

Das philosophische Erlebnis ist für Platon zugleich Seelenerlebnis. Die Seele, wie sie in dem philosophischen Erlebnis sich selbst schaut, ist die Seele schlechthin. Die Seele erwacht zu sich selbst, erlebt sich selbst, losgelöst von den wechselnden Lebenseindrücken. Die qualitative Mannigfaltigkeit der Geschehnisse ebenso wie der Dinge ist bedeutungslos. Das philosophisch gefaßte Leben läßt sich nicht „erzählen“. Es verläuft ereignislos. Das, was tatsächlich geschieht, das Einzige, was der Philosoph festhält, sind Änderungen in der Seelenfiguration: die Gestalt der Seele, eine sich so oder so bildende, eine so oder so geformte Seele, in der sich die verschiedenen Ereignisse

ihres Lebens in ihrer förderlichen oder schädlichen Auswirkung eingegraben haben. Was aus meiner Seele wird, nicht was in meinem Leben geschah, ist das Bedeutsame. Was in die Seele eingeht, sind gar nicht die konkreten Lebensinhalte. Die seelische Projizierung hebt die Lebensereignisse auf. Mythisch läßt sich das so ausdrücken: wenn das alles vergangen sein wird, wird sich die Seele so oder so gestaltet vorfinden, die Seele rein als Seele, losgelöst von den Zufälligkeiten des Lebensverlaufs.

Die philosophische Selbstbesinnung bringt das seelisch Bedeutsame losgelöst von der Zufälligkeit der Ereignisse zur Darstellung. Die Geschichte eines Lebens wird zur Geschichte einer Seele, eines Lebens jenseits des in den Ereignissen faßbaren Lebens. Das Leben in seinen veränderlichen Ereignissen ist das Unwirkliche. Damit die Seele zu sich selbst komme, muß sie sich aus der Veränderlichkeit des Geschehens herauslösen. Das Verharren in der Lebensveränderlichkeit bedeutet Verharren in der sinnlichen Anschauung. Die Seele findet ihr wahres Leben nur in der Schau des Seienden, in dem philosophischen Leben.

Philosophisch leben bedeutet aber nicht leben auf Grund einer erreichten Erkenntnis und einer dementsprechenden Zuständlichkeit. Philosophisch leben bedeutet philosophierend leben. Es handelt sich nicht um ein ein für allemal zu erreichendes Endziel, sondern um ein fortwährendes Denken, um ein immer von vorne Beginnen, um ein Durchlaufen der verschiedenen Stadien des Erkennens, um ein immer von neuem ansetzendes Sichannähern, um ein Sicheinleben in die Philosophie, um ein Einheimischwerden, um eine das ganze Leben durchziehende Sehnsucht, um ein liebendes Sicherheben; das alles wieder zusammengefaßt in der Einheit eines Lebenstypus. Philosophisch leben heißt mit Sokrates leben. Es ist ein von einem durchgängigen Lebensrhythmus bestimmtes Leben, ein Leben von der Seele aus und für die Seele, ein Philosophischwerden des Lebens.

Beides läßt sich in der Tat nicht voneinander trennen. Das Philosophische und das Seelische bilden eine unauflösbare Einheit. Philosophie ist in diesem Sinne seelische Funktion, seelische Tätigkeit schlechthin, Eigentätigkeit der Seele, Ausdruck reinster seelischer Energie. Erkennen bedeutet seelischer Emporstieg, seelische Gesundung, ein im Erkennen mit dem Erkannten Sicherfüllen.

Von hier aus stellt sich nicht irgendwie die Frage nach dem Nutzen der Erkenntnis, nach den günstigen Wirkungen, die sie etwa für das menschliche Leben haben könnte, nach Werten, die irgendwie außerhalb des Erkenntnisvorgangs selbst liegen würden und durch die die Erkenntnis selbst erst ihre Rechtfertigungen erhielte. Sondern die Philosophie als seelische Leistung ist in sich selbst gerechtfertigt. Der Wert der Philosophie besteht nicht in praktisch verwertbaren Erkenntnissen, auch nicht einmal in irgendwelchen theoretischen als solchen mitteil-

baren Lehren. Die Seele strebt von sich aus nach Schau, nicht um aufzuzeichnen, was sie geschaut hat, um von sich das Geschaute gewissermaßen abzulösen und es in „allgemeingültiger" Form darzustellen, damit es nun alle gleichermaßen wissen könnten. Das wäre ganz unplatonisch gedacht. Die Seele kann nur an das Geschaute herangeführt werden. Sie selbst muß schauen. Das Geschaute ist nicht mitteilbar. Platons Philosophie kann nicht gelehrt werden; man kann nur in seine Schule gehen, um philosophieren zu lernen. Nur im Erleben kann man es verstehen. Je unmittelbarer die Einwirkung auf das Leben, je mehr man das Wort, das Lehrbare und Fixierbare überwindet, desto mehr nähert man sich dem Ziele. Philosophie ist nicht Mitteilung von Kenntnissen, sondern Seelenleitung, Anleitung zu philosophisch-seelischem Leben.

Im philosophisch-seelischen Leben sind die Momente, die wir in der Philosophie analysierend herausheben, untrennbar miteinander verbunden: das Erschauen und der Erschauende, der Weg, die Methode, um zur Erkenntnis zu gelangen, und das Philosophischwerden selbst, das Erkannte und der Erkennende, der sich mit dem Erkannten erfüllt, und damit in sich eine durchgreifende Wandlung erfährt, eine Harmonisierung, eine Gesundung der Seele, in der die Erkenntnisfunktion zu der vorherrschenden Funktion wird, während er sich selbst mit dem erkannten Sein erfüllt, entsprechend Lust fühlt: ein Emporstieg, in dem die Seele zugleich mehr sieht und mehr sehend wird, lichter wird im Schauen des Lichtes. Nicht: Ich liebe, und dann weiter: dieses oder jenes, was schön ist, sondern von Schönheit erfüllte Liebe. Ein sich mit Schönheit Durchdringen, ein Schönwerden, ein Bewußtwerden der Schönheit und der Seele am Schönen und im Schönen. Ebenso ist Lust an der Schau des Seienden selbst wieder eine von Sein erfüllte Lust, eine Seinslust, seiende Lust, Lustwirklichkeit, wirkliche Lust. Erfassung des Dauernden: ein Sichselbsthaben am Dauernden, Sichselbsthaben im Dauernden, Verweilen in der Dauer, Selbsterfassung des seelischen Seins am unveränderlich Seienden, Seiendwerden in der Schau des Seins. Dies alles bezeichnet nur die verschiedenen Motive, die in das Gesamterlebnis Seele-Idee eingehen, das in einem unlösbaren Zusammenhang Anschauung der Idee und Präsenz der Ideenwelt, Bewußtwerden des Seienden als des Daseienden und Bewußtwerden seiner selbst am Seienden: die Schau, das Wohlbefinden, die Gesundheit, die Harmonisierung der Seele einerseits, wie andererseits: Schönheit, Sein, Dauer, Ewigkeit in sich vereinigt.

Der Philosoph und die menschlichen Lebensbedingungen.

Der Zusammenhang Seele-Idee ist etwas Ursprüngliches, kann nicht wieder von etwas anderem abgeleitet, auf etwas anderes zurückgeführt werden. Platon geht nicht von einer bestimmten Weltanschauung aus,

zu der die philosophisch-seelische Erfahrung als solche dann wieder in Beziehung gebracht werden müßte und aus der diese Erfahrung selbst erst ihre Bedeutung erhielte. Der Weg führt nicht von der Anschauung der Welt zur Seele, sondern die Sehnsucht der Seele nach Ideenschau, wie sie in dem philosophischen Seelenerlebnis erfahren wird, ist etwas Primäres, etwas in sich selbst Begründetes und Bestehendes, das als solches gar nicht auf eine Weltformel gebracht werden kann. Die Welt könnte so oder anders sein, unsere Sehnsucht bliebe bestehen. Das Oben und Unten, die Erleuchtung, das Lichtwerden ist etwas, worin die Seele sich selbst weiß, worin sie etwas erfährt, was sie gar nicht von der Welt aus erfahren könnte.

Nun weiß aber der Denkende und Liebende, daß er als Mensch in einer Welt, in einem zeitlich-räumlichen Ganzen lebt. Diese Welt ist aber nun nicht wieder als solche gedankliches Objekt oder Objekt seiner Liebe, sondern etwas, wovon der Denkende und Liebende als dieser Mensch oder dann weiter als Mensch überhaupt seiner psychophysischen Konstitution nach, seinem Schicksale nach abhängt; der zeitlich-räumlich bedingte Umkreis, in dem der Philosoph als Mensch lebt. In diesem Sinne ist das räumlich-zeitliche Weltbild gar nicht das Entscheidende, sondern die „Ideenwelt", die aber gar nicht wieder als kosmisches Schema in Analogie mit früheren Weltschematen zu fassen ist, sondern eben stets nur in ihrem Verhältnis zu der Seele erlebt werden kann, das sich als solches nicht wieder auf ein Verhältnis zu dem Weltganzen zurückführen läßt. Kein Schema: Ideenwelt-Mensch in dem Sinne, wie man von Welt und Mensch überhaupt redet, sondern: Seele-Ideenwelt einerseits, Mensch in seiner Lebensbedingtheit andererseits, wobei Seele und Ideenwelt sich gegenüber dem Menschen in seiner psychophysischen Bedingtheit als etwas untrennbar Zusammengehöriges darstellen: die Ideen schauende Seele, wie sie sich selbst erlebt, einerseits, und das menschliche Leben, wie es in der Welt verläuft, andererseits. Wie aber läßt sich beides vereinigen: das Philosophische und das Menschliche, wie sich der Zusammenhang deuten von Seele und menschlicher Lebensbedingtheit?

Die Dynamik des menschlichen Lebens.

Die philosophische Seelenerfahrung stellt sich als ein grundlegendes Erlebnis dar, von dem aus alles andere Sinn und Bedeutung erhält. Nicht vom Menschen aus läßt sich die Seele verstehen, sondern nur von der Anschauung der Seele aus, von dem Seelenerlebnis aus erfassen wir die wahre Bedeutung und den Sinn des menschlichen Lebens. Die Seele schaut gewissermaßen auf das menschliche Leben herab; sie weiß sich selbst als etwas über dem Leben Seiendes, zu der Seinswelt Gehörendes.

Das menschliche Leben aber stellt sich ihr als gehemmtes seelisches Leben dar. Der Mensch leidet an seiner menschlichen Bedingtheit. Er sehnt sich nach seelisch-geistigen Daseinsformen, in denen diese mit der psychophysischen Konstitution selbst gesetzte Lebensbedingtheit überwunden wird. Er liebt das andere, in den gegebenen Lebensformen nie zu Erreichende, und in dieser Liebe zu dem, was alles menschliche Leben übersteigt, gelangt die Seele zu sich. Das ist nichts Einmaliges, sondern das ist das Leben des Philosophen selbst. Er weiß um die Idee, er weiß von dem, was oben ist, und von da aus erfaßt er alles, was unten ist, erprobt er das ideelle Wissen an jedem Einzelnen im Denken und Gestalten. Von seiner Ideenbewußtheit aus schaut er alles anders, als es denen erscheint, die nie oben waren. Das Ziel seiner Sehnsucht ist, ganz nur dort leben zu können. Hier unten aber ist er ein Suchender, ein Fragender und Antwortender, immer bewußt der ewigen Gegenwart alles Schönen und Wahren.

In den verschiedensten Formen gelangt bei Platon dieser dramatische Motivzusammenhang, diese Spannung, wie sie im menschlichen Leben selbst angelegt ist, zum Ausdruck: ein Nichtschauenkönnen und doch Geschauthaben, ein Aus-der-Helle-Kommen und Im-Dunkeln-Verweilen, ein Wissen um das, was da ist, und es doch nicht erfassen können, ein Einst-Schauen-Werden des bereits Geschauten, Gegenwart und Ferne der Idee, ein Untenbleiben mit Seele und Körper, während die Seele oben ist, ein Gefangensein im Leben, während die Seele sich über das Leben erhebt, ein Weilen der Seele fern von ihrer Heimat, ein Unten-Festgehaltenwerden, während sie nach oben strebt: alles dies bringt nur dasselbe Spannungserlebnis, wie es für die ganze anthropologische Auffassungsweise Platons grundlegend ist, zum Ausdruck.

Der Dualismus Platons darf nie anders als dynamisch gefaßt werden. Sowie es sich nur darum handelt, etwa körperliche und geistige Genüsse gegeneinander abzuwägen, die Dualität des Menschen statisch zu erfassen, schwindet die eigentliche Kraft des Gedankens. Körper ist Widerstand, Körper ist Sehnsuchtshemmung. Die Seele aber erhebt sich von der Sinnenwelt zur geistigen Welt. Sie sehnt sich nach dem, was oben ist. In diesem Oben und Unten, in diesem Obensein drückt sich das Verhältnis der Ideenwelt zur Seele aus. Für die Seele ist die Ideenwelt oben, sie ist das Ersehnte. Das ist kein statisches Denkverhältnis, sondern etwas ganz ursprünglich Dynamisches. Man kann die Idee nicht aus diesem dynamischen Zusammenhang herauslösen, man kann sie nicht vom *ὑπερουράνιος τόπος* herunterholen. Die Ideen werden dann zu den beliebten logischen Schemata. Sie lassen sich aber nicht so ohne weiteres auf den Markt bringen als Objekt von Diskussionen und verständigen Analysen. Man muß sie schon an dem Orte belassen, den noch kein Dichter je besungen hat, und glauben, daß der Weg ein langer ist, bis man zu ihnen gelangt, ein Weg mit vielen Abenteuern, ein Emporstieg der liebend-denkenden Seele. Die nicht mehr ersehnte, nicht mehr geliebte Idee, wäre nicht mehr Idee, so wenig wie die sich nicht mehr nach der Idee sehnende Seele Seele wäre. Seele und Idee lassen sich nicht von einander trennen. So wenig der Gott der Christen sich ohne den Menschen denken läßt und der Mensch ohne Gott, ebensowenig die Idee Platons ohne die Seele und die Seele ohne die Idee. Nur in ihrer wechselseitigen Beziehung, wie sie in der philosophischen Lebenserfahrung erlebt wird, erhalten beide ihren wahren Sinn.

Zugleich aber lebt nun die Seele dieses menschliche Leben. Doch weiß sie, daß es nicht ihr Leben ist. Sie bildet ihr Leben aus sich selbst, ein seelisches Leben, das zum

Ziel ihrer Sehnsucht wird, während sie das menschliche Leben selbst nur von da aus erlebt, von einem Wissen aus um Erlebnisse, die nicht als solche in die menschliche Lebensform eingehen und doch wieder in diesem Leben selbst wirken als denkendes Streben und liebendes Sehnen.

DER MYTHISCHE MENSCH.

Seele und Idee.

Der Philosoph ist für Platon der im Seelischen Lebende, der seiner Seele stets Bewußte, der seelisch-geistige Mensch. Alles Seelische führt zur Philosophie, weil eben Philosophie das ist, was letzthin die Seele selbst in ihrem Wesen, in ihrem Eigenwerte charakterisiert. Zwischen Philosophie und Seele besteht ein innerer Wesenszusammenhang. Darum bedeutet auch Verkennen des Philosophen Verkennung der Seele. Unphilosophisch leben heißt seelenlos leben, seine Seele verkümmern lassen.

Der Philosoph so gefaßt, ist einer der großen menschlichen Typen, von denen aus sich das Leben überhaupt deuten läßt. Von Natur aus ist etwas Philosophisches im Menschen, das mit der Wesensbestimmung des Menschen selbst zusammenhängt. Im Philosophen gelangt die menschliche Sehnsucht zu vollendetem Ausdruck. Er ist der Mensch, der sich nach ideeller Schau sehnt, der sich über das durch die psychophysische Beschaffenheit des Menschen bedingte Leben hinaussehnt.

Nun wird aber der philosophische Mensch selbst wieder zum Problem. Philosophie ist Sehnsucht nach der Idee. Warum aber können wir nur immer unvollkommen die Idee schauen? Die Antwort liegt zunächst in der Besinnung auf unsere psychophysische Konstitution. Wir sind durch den Körper in unserem Emporstieg gehindert. Doch die Antwort als solche kann nicht genügen. Warum sind wir Seele und Körper? Warum sind wir an dem Schauen der Ideen durch unseren Körper behindert, warum ist unsere Seele in dem Körper eingekerkert?

Die einfache Tatsache unserer psychophysischen Konstitution gibt darauf keine Antwort, ebensowenig wie sich eine solche aus dem philosophischen Erlebnis selbst gewinnen läßt. Man kann nicht aus der Idee ableiten, warum wir die Idee nicht schauen können. Das Problem des Lebens in bezug auf Ideenschau ist von der Idee aus nicht lösbar, ja es kann von da aus eigentlich gar nicht gestellt werden. Es stellt sich erst in der Besinnung des Philosophen auf das Leben, als menschliches Problem, das gar nicht als solches von der konkreten Lebenserfahrung losgelöst werden kann. Es ist ein Problem, das der Philosoph Sokrates inbezug auf den Menschen Sokrates aufwirft, wenn er auf sein Leben zurückblickt, ein Problem, das sich nicht vom philosophischen Denken aus stellt, sondern erst, wenn dieses Denken innerhalb des Lebenszusammenhangs gefaßt, auf die Ebene der Lebenserfahrung projiziert wird.

Gedeutet kann aber das Verhältnis des Menschen zu der Ideenwelt von keiner Lebenserfahrung aus werden, ebensowenig wie es aus der Kenntnis der menschlichen Seele abgeleitet werden kann. Die Einheit von Philosophie und Leben läßt sich nur mythisch fassen. Sinn und Bedeutung des philosophischen Denkens als Lebensvorgang läßt sich nur mythisch ausdrücken. Das Denken in seiner Lebensbedeutung ist etwas Mythisches, ebenso wie die Idee selbst, wenn sie von der menschlichen Lebenseinstellung aus gefaßt wird. Die Seele sehnt sich vom Leben fort zur Ideenschau. Der Mythos ist Deutung dieser Sehnsucht, Deutung dieser Liebe, von dem kosmischen Schicksal dieser Seele aus. Was bedeutet es, kosmisch angesehen, wenn ich philosophiere? Was bedeutet meine Sehnsucht, was bedeutet meine Liebe?

Seele und Idee: das ist das Grundmotiv des philosophischen Mythos, ja des Menschenmythos überhaupt. Der Mensch: der nach der Idee sich Sehnende. Der Mensch, wie er im Philosophen zu sich selbst erwacht: im Philosophen überhaupt, nicht in dieser bestimmten Philosophie. Die Ideenschau, vom Philosophen aus gesehen, ist Philosophie der Philosophie. Der Philosoph als Philosoph strebt nach Ideenschau. Das eben heißt Philosoph sein. Sokrates, der zur Ideenschau anleitet, ist Zeuger von Philosophie. Er ist nicht der Mensch dieser Philosophie, sondern im gewissen Sinne der Mensch aller Philosophie, der Philosoph der Philosophie überhaupt. Er spricht im Namen der Philosophie. Er wirkt philosophisch. Er ist Seelenleiter.

Diese philosophische Einwirkung als Aktion auf die Seele, als seelische Steigerung ist aber vom menschlichen Leben aus eine nur mythisch zu deutende Aktivität. Der Philosoph ist der Deuter der Seele, der ihr ihr Geschick verkündet und zugleich auf die Seele einwirkt, sie zur Unsterblichkeit führt. Philosophie stellt sich als eine Einwirkung mit einer über dieses Leben hinausgreifenden, nur mythisch zu fassenden Zielsetzung dar. Der Sinn der philosophischen Lehrtätigkeit erweitert sich ins Mythische. Vom Mythos aus gesehen stellt sie sich als Seelenheilung, als ein Unsterblichmachen der Seele dar.

So liegt in der Philosophie, in der philosophischen Diskussion selbst ein nur mythisch zu fassender Sinn. Das Philosophieren ist ein mythisches Abenteuer der Seele. Philosophiert für eure Seele, philosophiert um eurer Seele willen, bedeutet hier: Denkt an das Schicksal eurer Seele, sorgt für eure Seele. Von der Seele und ihrem Schicksale aus gesehen, stellt sich das Einzelleben immer nur als ein Teilausschnitt aus einem mythischen Gesamtgeschehen dar. Seele ist Mythos. Der individuelle sterbliche Mensch ist, von der Seele aus gesehen, eine mythische Figur in einer mythischen Welt.

Der Mythos und das philosophische Leben.

Was bedeutet es, kosmisch angesehen, wenn ich philosophiere? Was bedeutet meine Sehnsucht, was bedeutet meine Liebe? Der Mythos gibt darauf Antwort. Er stellt sich dar als kosmische Interpretation des Seelenerlebnisses. Seele und Welt stehen in einem mythischen Zusammenhang. Durch ihr Schicksal ist die Seele mit der Welt verbunden, wie umgekehrt die Welt inbezug auf die Seele sich nur mythisch deuten läßt. Von da aus läßt sich dann wieder die Philosophie als ein Eingreifen in einen kosmisch-mythischen Prozeß deuten, als ein Einwirken auf die Seele, das erst jenseits dieser Lebensgrenzen selbst in einer nur mythisch zu fassenden Weise in seinen Ergebnissen in Erscheinung tritt.

Doch wäre es ein Irrtum, wollte man nun in dieser mythischen Auffassung und Zielsetzung etwas Primäres sehen. Das Wesentliche bleibt stets das Denken selbst, nicht das mythisch zu fassende Ergebnis des Denkens. In diesem Sinne: Autarkie des Philosophierens. Auch der Mythus hat demgegenüber nicht etwas Selbständiges, als solches Abzusonderndes. Wir philosophieren nicht, weil wir an den Mythos glauben, sondern der Mythos ist nur eine Deutung des Philosophierens, ein kosmischer Ausdruck der philosophischen Erfahrung. Der Liebende spricht über Liebe. Das erste aber ist Liebe selbst, ist Denken. Sokrates leitet zu Denken an und spricht dem Liebenden und Denkenden, von Liebe- und Denkmythos. Das Wesentliche aber bleibt stets Denken und Liebe. Werdet Philosophen. Auf das Philosophieren kommt es an.

In diesem Sinne bleibt der Philosophierende ein in sich selbst charakterisierter Typus. Im fortgesetzten philosophierenden Denken liegt eine sich selbst genügende Zuversicht. Alles andere ist nur ein „Vielleicht". Ohne dieses Vielleicht kein Mythos. Dieses Vielleicht ist nicht einfach Vermutung, sondern selbst wieder Ausdruck liebender Sehnsucht. Liebe ist keine Gewißheit des Habens. Liebe ist Suchen. Liebe ist ihrer selbst gewiß, aber ungewiß des Besitzes des Geliebten. Es gilt, sich von hier fortzusehnen und seiner Sehnsucht treuzubleiben. Ein langer Weg führt ins Unbekannte, ein Weg, den der Mensch geht, geleitet von seiner Sehnsucht. Die Idee ist eine vorahnende Zielsetzung der Seele. Die Ideenwelt liegt in weiter Ferne. Jahrtausende trennen uns von der Erreichung des Zieles. Es war einmal, es wird sein. Es gilt, das Abenteuer zu wagen.

All dies sind aber nur Erzählungen des liebenden Menschen, Mythen. Er weiß nur von seiner Seele, von seiner Sehnsucht. Er, der Liebende, redet, redet, wie es ihm seine Sehnsucht eingibt, von dem Schicksal der Seele, von dem menschlichen Leben, das nur kosmisch-mythisch unter Aufhebung der empirischen Lebensschranken gedeutet werden kann. Dabei bleibt das Ungewisse, Unbekannte, dem ein in sich ver-

festigter Menschentypus gegenübersteht: der Mensch, der denkt und strebt und für seine Seele sorgt. Er hebt sich ab von dem mythischen Hintergrund, von dem Helldunkel, das das Schicksal der Seele umgibt. Es ist der philosophierende Mensch.

Dieser Mensch erlebt seine Seele und deutet ihr Schicksal, ahnt ihre kosmische Bestimmung. Er selbst aber bleibt dieser philosophische Mensch, der über die Seele philosophiert; er verharrt gewissermaßen außerhalb des Mythos seiner Seele; er bewahrt seine gedankliche Einstellung; er bleibt Philosoph. Er besinnt sich in mythischer Form auf das Schicksal des Menschen; er spricht von dem Menschen als Weltwesen; er deutet das Schicksal der Seele, der Seele überhaupt. Er spricht von dem „Seelischen", wie er es erlebt hat, von der Seelenhaftigkeit. Was er aber auch über das Schicksal der Seele verkünden mag, die Distanz des in sich ruhenden philosophischen Denkens zu dem Mythos bleibt gewahrt. Der Mythos bleibt Deutung, bleibt Vorahnung. Der mythische Mensch bleibt Gestalt, bleibt eine Figur, in der sich der philosophierende Mensch selbst erschaut, in der ihm die Seele erscheint, wie sie sich außerhalb der Schranken dieses Lebens darstellt, aber stets nur aus der Ferne, in dem Bereich der Möglichkeiten, auf dem Weg, den er zurücklegt und der zu der Schau der Ideen führt.

Verbindung von Leben und Mythos. Vgl. vor allem Phaidon, Eindruck von Sokrates in der Todesstunde: 58e, 59a, b. Unsterblichkeitsproblem vom „philosophischen" Leben, von der Persönlichkeit des Sokrates aus gesehen: 63c, 63e, 64a. Besondere Gelegenheit, davon zu sprechen: 61d, e. Der Philosoph nach einem philosophisch verbrachten Leben: *εὐέλπις*. Das bleibt das Grundmotiv im Verhalten vom Leben zum Mythos (vgl. 67c, 95c, 114c). Rückbesinnung auf ein philosophisch verbrachtes Leben. Die Grundtendenz des philosophischen Lebens führt über das Leben selbst hinaus. Sehnsucht: 66b ff. Dabei ist das zu erreichende Ziel gar nicht das Wesentliche, sondern die transzendente Bedeutung des Philosophierens, die Selbstgewähr der philosophischen Einstellung (vgl. 67a, b; 69e). Die Zielsetzung philosophischen Lebens wird in einer Zukunftsvorstellung ausgedrückt, Rückbeziehung dieser Vorstellung auf die Lebensbesinnung: 69b, c, d.

Wesen des Mythos (*μῦθον λέγειν*) (61d, e, 110b). Allgemeiner Motivzusammenhang: Träume (60e), Musik (61a), Dichtung (61b), Berichte, Tradition (107d und 61d). Einbeziehung des Vergangenen und Zukünftigen in das vorliegende Lebensbild. Das Woher und Wohin. Fragen, die sich im Angesicht des Todes stellen, die aber zu keiner eindeutig bestimmten Antwort führen können. So oder anders (114c, d).

Alles dies bleibt im Unbestimmten. Die unbekannte Welt bleibt als solche bestehen; sie wird nicht einfach in etwas Gegebenes umgesetzt. Es bleibt im Todeserlebnis etwas Unaufhebbares. Die gedankliche Sicherheit liegt in dem philosophischen Erlebnis selbst. Das Mythische stellt sich demgegenüber vom Standpunkt des sterbenden Weisen aus selbst nur als eine Form des Philosophierens dar, die der Denkzuversicht als solcher gar nichts hinzufügen kann. Würde die Ungewißheit dem Schicksal der Seele nach dem Tode gegenüber fortfallen, so würde sich das ganze Bild des Sokrates verwischen. „Ich beweise die Unsterblichkeit der Seele im allgemeinen. Ich bin eine Seele, also bin ich unsterblich": ein solches Schlußverfahren, das auf Gewißheit Anspruch erheben würde, würde den ganzen Sinn des Dialogs zerstören. Es kann sich nur um ein Ahnen handeln, wie es sich im Mythos ausdrückt, um ein Ahnen des Schicksals der Seele, des Verhältnisses des Menschen zur Welt.

Von diesem mythischen Ganzen hebt sich das Leben einerseits und die Ideenwelt andererseits ab. Beides läßt sich nicht in eins bringen. Unzulänglicher Versuch des philosophischen Lebens. Mythos ist dem gegenüber Ausdruck ahnender Sehnsucht, Vorahnung einer letzten hier nicht zu realisierenden Einheit zwischen Leben und Idee. Das Verhältnis von Leben und Denken, von Seele und Ideenwelt läßt sich letzthin nur mythisch bestimmen, nur im Mythos fassen. Aber die Grenzen dürfen nicht verwischt werden. Sokrates bleibt Sokrates, und die Ideenwelt bleibt außerhalb aller mythischen Spekulation, nur dem Denken zugänglich.

Schlußerörterungen im Phaidon: Rückkehr zum Leben und Denken, zum Philosophieren.

DER POLITISCHE MENSCH.

Der Mensch als Gattungswesen.

Auf die Frage, was Philosophie im Leben leisten kann, gibt zunächst die Bestimmung des Philosophen als Seelenleiter Antwort. Seele aber ist Selbstwert. Der Philosophierende sorgt für seine Seele. Dabei bedeutet hier Philosophieren nicht etwas, was sich erst in ein entsprechendes Handeln umsetzen und sich daran bewähren müßte, sondern unmittelbare Steigerung der Seele, seelische Befreiung. Damit zunächst eine Abwendung vom praktischen Leben. Die Philosophie braucht sich gar nicht durch praktische Ergebnisse zu rechtfertigen; sie bietet weit mehr; sie bestimmt das Schicksal der Seele. Ihre Wirkung erstreckt sich über das Leben hinaus; sie ist nicht an das Leben gebunden.

Platon verinnerlicht die philosophischen Werte; zwischen Philosophie und Seele besteht für ihn eine unlösbare Verbindung. Es scheint, daß es die Bestimmung der Philosophie sei, den Menschen von diesem Leben, wie es sich unter Menschen abspielt, zu erlösen, ihn zu höheren geistig-seelischen Existenzweisen vorzubereiten, seine Seele der Unsterblichkeit zuzuführen. Nun aber ist in Platons Geist etwas, was ihn immer wieder in dieses Leben zurückführt. Er will wirken und gestalten. Er will herrschen. Die Philosophen sollen Könige sein. Er ist Gesetzgeber, und zwar ist diese politische Tendenz etwas ganz Ursprüngliches, was sich mit seiner philosophischen Einstellung von vornherein verbindet.

Von der ursprünglichen Sokratesfigur aus gesehen, besteht keine Sonderung von Erkennen und Einwirken auf das Leben. Sokrates lehrt Werte erkennen; er wirkt in dem Menschen den Glauben an unverrückbare Werte. Diese Werte sollten sich dann unmittelbar im menschlichen Leben auswirken. Der Mensch wird besser, und das, was er tut, entspricht den von ihm erkannten Werten. Nun aber, so wie sich die Frage nach der tatsächlichen Wirkung des sokratischen Lehrens stellte, mußte die Frage sich einmal für den Menschen als solchen, für seine Seele stellen, zum anderen für seine prahtische Auswirkung im Leben. Die Antwort auf die erste Frage liegt in der Zurückführung

aller Werte auf den Selbstwert der Seele. Wahre Werterkenntnis führt nicht zu diesem oder jenem, etwa im bürgerlichen Leben festzustellenden Ergebnis, sondern findet als solche ihre Rechtfertigung in der Erleuchtung, in dem Lichtwerden der Seele.

Eine solche Antwort kann aber den Politiker nicht befriedigen. Hierzu ist eine ganz andere Einstellung notwendig. Es bedarf dazu der Rückkehr zu der empirischen Wirklichkeit, der Menschenkenntnis, der Kenntnis des Lebens und der Bedingungen des Zusammenlebens der Menschen, ihrer Bedürfnisse, der Arten ihrer Tätigkeit. Sokrates, der an unverrückbare Werte glaubte, wird auch dabei der Führer sein; es wird in seinem Namen gesprochen. Der Erzieher Sokrates wird zum Gesetzgeber. Aber die Mittel, im Leben der Menschen die Werte zu verwirklichen, müssen erst gesucht werden. Dazu ist eine auf der Analyse der Natur des Menschen begründete Anthropologie notwendig.

Die anthropologische Frage, so gestellt, liegt außerhalb des philosophischen Weges; sie kann nicht einfach aus dem philosophischen Erlebnis selbst verstanden werden. Der Philosoph lebt im Denken, lebt seiner Liebe. In seiner Sehnsucht nach Ideenschau fühlt er sich dabei durch den Körper gehemmt. Aber dieses Spannungserlebnis zwischen Seele und Körper, zwischen geistiger und sinnlicher Welt, wie es in der philosophischen Seelenerfahrung erlebt wird und schließlich im Mythos eine letzte Deutung findet, ist seinem Wesen und seiner Art nach wohl zu unterscheiden von einer rein wissenschaftlichen, empirisch-analytischen Feststellung als solcher. Das philosophische Erlebnis ist ja gar nicht auf etwas Tatsächliches gerichtet. Darum auch können alle solche Feststellungen, soweit sie sich auf die empirische Tatsächlichkeit des Menschen beziehen, nicht ihren Sinn und ihre Bedeutung in sich selbst haben; sie dienen als Grundlage und Ausgangspunkt praktischer Einwirkung auf den Menschen.

Nun gilt es Platon von vornherein als feststehend, daß es möglich ist, auf das menschliche Leben auf Grund positiver wissenschaftlicher Erkenntnisse einzuwirken. Die Heilkunst bietet hierfür das klassische Beispiel. Die Frage würde sich dann weiter stellen, ob solche Einwirkungen, auf Grund psychologischer Kenntnisse, auch auf die Seele möglich sind. Auch dies scheint weiter keinem Zweifel zu unterliegen. Dabei wird die Seele in dieser Hinsicht ganz in Analogie mit dem Körper gefaßt. In beiden Fällen handelt es sich um etwas, was sich vorfindet, um etwas, was mir gegeben ist und auf das ich einwirke. Ich bin nicht der Körper, es ist gewissermaßen nicht mein persönlicher Körper, sondern etwas Körperliches, was ich als solches feststelle und worauf ich einzuwirken suche. Ebenso ist in diesem Sinne die Seele etwas unpersönlich oder, vom Standpunkt der philosophischen Seelenerfahrung und ihrer mythischen Ausdeutung aus gesehen, überpersönlich Gegebenes. Der Mensch wird sich der Seele annehmen, ihr För-

derung angedeihen lassen, wie er sich des Körpers annimmt, für ihn sorgt. Er behandelt seine Seele oder läßt sie behandeln. Dieses therapeutische Verfahren kann einmal die Seele zur Erkenntnis vorbereiten, die dann wieder von dem Gesichtspunkte des Philosophen aus sich als höchste Therapie darstellt, oder es kann für die Zwecke des Gesetzgebers dienen. Dabei besteht zwischen Seele und Körper in diesem Sinne wohl ein entscheidender Wertunterschied, nicht aber eigentlich ein Gegebenheitsunterschied. Der Körper hat seine eigene Gesetzlichkeit, die mir nicht ohne Weiteres bekannt ist; er ist krank ohne mein Zutun; er gesundet auf Grund von Einwirkungen, die meiner Willkür entzogen sind und die auf Grund von Kenntnissen verordnet sind, die sich auf das Naturwesen: Körper selbst beziehen. Das gleiche gilt in entsprechender Weise für die Seele.

Diese allgemeine Bestimmung der Seele als Gegebenheit, als etwas Vorgefundenes ist für die anthropologische Grundlegung der platonischen Politik von entscheidender Bedeutung. Die so vorgefundene Seele bildet das Material für den konstruktiven Politiker. Dabei hat er es, wie die Erfahrung es ihn lehrt, mit verschiedenartigen Seelen zu tun. Diese Verschiedenartigkeit muß der Gesetzgeber in Betracht ziehen und die Tauglichkeit der verschiedenen Seelen ermessen. Wie es Körper gibt, die mehr oder minder tauglich sind, tauglich sind für diese oder jene bestimmte Tätigkeit, so gibt es seelische Anlagen, die es zu erkennen gilt, um bestimmen zu können, wozu eine Seele gut ist.

Mit jeder typisch zu fassenden Seelenbeschaffenheit ist eine bestimmte Lebensweise vorgezeichnet. Man ist zu diesem oder jenem Leben bestimmt. Seele ist Fatum. Es gibt in diesem Sinne eigentlich gar kein: ich will, sondern nur eine einer bestimmten Natur entsprechende Lebensweise, die eben von vornherein auf der Akzeptierung dieser besonderen Beschaffenheit als etwas Tatsächlichem beruht. Diese Lebensweise muß dem Menschen vorgeschrieben werden, und zwar richten sich die Vorschriften nach dem Vorwiegen der einen oder der anderen der Seelenschichten, nach einer ganz unpersönlich gefaßten Seelendynamik, in der eben die typische Besonderheit der Seele zum Ausdruck gelangt. Erziehung stellt sich von da aus als Sinngebung für eine typische Seelenverfassung dar, Gesetzgebung als Sinnvollendung des Einzellebens auf Grund der Verwertung seelischer Anlagen in einer angemessenen Funktion.

Der Mensch ist charakterisiert durch seine Seelenverfassung, durch bestimmte typisch sich wiederholende Strukturzusammenhänge, die sich in seinem Leben als Wertzusammenhänge, als Wertordnungen darstellen. Diese finden ihre Stelle in den allgemeinen politisch-gesellschaftlichen Wertzusammenhängen, so daß jede dieser Wertanlagen einerseits zu einem gesellschaftlich-politischen Werte wird, und andererseits das gesellschaftlich-politische Ganze jeder typisch menschlichen Anlage Gerechtigkeit widerfahren läßt, durch Einreihung eines gegebenen Menschentypus in den kollektiven Strukturzusammenhang.

Die Gerechtigkeit des Gesetzgebers erstreckt sich nun nicht nur auf die Seele. Der Gesetzgeber hat es mit dem „Menschen" zu tun, mit dem Lebewesen Mensch in seiner psychophysischen Konstitution. Für ihn ist auch der Körper ein gesetzgeberisch zu behandelndes Gegebenes, dem als solches Genüge getan werden muß und das in den Strukturzusammenhang der Lebenseinheit Mensch sinngemäß, d. h. dem in

der Natur des Menschen angelegten Über- und Unterordnungsverhältnis nach einzuordnen ist. Der Gesetzgeber trägt die Verantwortung für den ganzen Menschen.

Dieses gesetzgeberische Verantwortlichkeitsgefühl ist kennzeichnend für den politischen Platon. Jeder menschlichen Gegebenheit wendet er in gleicher Weise seine Fürsorge zu; jede erhält durch ihn ihren Sinn. Während der Philosoph des philosophischen Lebens dem Körper gegenüber „ungerecht", bewußt ungerecht ist, den Körper nur als Hemmung erlebt, erhält der Mensch als psychophysische Gegebenheit, als Naturwesen, als dieses bestimmte Gattungswesen, das seine Stelle innerhalb der Stufenfolge der Wesen hat, für den Gesetzgeber eine positive Bedeutung.

Philosoph und Durchschnittsmensch.

Der philosophische Mensch ist ein in sich vollendeter Typus, der ideale Mensch, in dem als in einer besonders gearteten Seele die seelische Struktur, die seelische Hierarchie in einem sinngemäßen Über- und Unterordnungsverhältnis der seelischen Schichten zur Darstellung gelangt. Er ist der Schauende, der seiner Seele Bewußte, der Einsichtige, der Wache, der Mensch, der über dem Leben steht, der Freie. Aus dem Dumpfen, Unbewußten ist er zu klarer Bewußtheit, vom Dunkeln zur Helle gelangt. Dieser von innen heraus gearbeitete Typus bedarf an sich keiner Rechtfertigung. Die philosophische Seele, die philosophische Natur, das Philosophische, wie es die ganze Seele umfaßt und sich zugleich als eine besondere seelische Anlage bei dem Menschen darstellt, ist in sich selbst sinnvoll.

Neben dem philosophischen Menschen gibt es aber nun den unphilosophischen Menschen, den gewöhnlichen, den Durchschnittsmenschen, und zwar ist dieser Menschentypus letzthin wiederum von dem philosophischen Menschen aus gesehen. Die Beschränkung des Durchschnittsmenschen bedeutet in diesem Sinne eine Eingrenzung des Menschen von einem Idealtypus aus, wie dieser Mensch dann das in dem Philosophen selbst zu Überwindende ist. Der Philosoph überwindet in sich das unterbewußte Triebleben, das nicht zur Einsicht Gelangende, die ganze widerspruchsvolle Verworrenheit, die in dem Leben des Menschen herrscht, der nicht zum Leben erwacht ist, sondern dieses Leben verträumt und verschlummert.

So gibt es zwei Menschentypen, den philosophischen und den unphilosophischen Menschen, den geistigen und den sinnlichen Menschen. Das Streben nach Ideenschau charakterisiert den philosophisch-geistigen Typus, wie das Verharren in der sinnlichen Anschauung und in der Lebensveränderlichkeit für den sinnlichen Menschen kennzeichnend ist. In diesem Menschen gibt sich, wie im philosopischen Menschen und im ständigen Gegensatz zu ihm, eine in allem wiederzufindende Einstellungsweise den Dingen und dem Leben gegenüber kund. Überwiegen des Körperlichen über das Seelische, praktisch-egoistische Zwecksetzung, Hängen am Materiellen: das alles zusammengefaßt in der Vorstellung eines Lebens, einer Lebensweise, eines typi-

schen menschlichen Soseins, charakterisiert durch bestimmte Auffassungen, Wertungen, Bedeutungsgebungen u. dgl. m. Solche Menschen sehen, handeln, leben auf eine bestimmte Weise. Sie sind tatsächlich anders als die philosophischen Menschen; ihre seelischen Organe funktionieren anders. Sie stellen gewissermaßen eine bestimmte Naturgattung dar, den sinnlichen Menschen.

Wenn sich aber nun dieser sinnliche Mensch von der rein philosophischen Einstellung aus als das schlechthin zu Überwindende darstellt, so ist doch wieder das Menschenmaterial, mit dem es der Gesetzgeber zu tun hat, und das er seiner Eigenbestimmung zuführt, aus solchen Durchschnittsmenschen zusammengesetzt. Dieser Mensch muß vom Standpunkt des Gesetzgebers aus als solcher hingenommen werden; ja im Unterschiede des philosophischen Menschen, der seinen Sinn in sich selbst trägt, erhält er erst seine Sinngebung durch den Gesetzgeber im politischen Ganzen. Auch der philosophische Mensch wirkt hier mit. Aber als solcher ist er herausgelöst aus der Lebensbedingtheit, während für die anderen, die unphilosophischen Menschen, diese Lebensbedingtheit selbst in der politisch-gesellschaftlichen Organisation zu sinngemäßem Ausdruck gelangt, und sie selbst in diesem Ganzen den Sinn ihrer besonderen sozial auszunutzenden Anlagen finden, in diesem Ganzen sinnvoll werden.

Der kosmisch-politische Mythos.

Der Gesetzgeber läßt sich in seinem Werke durch eine Idee, durch die Idee der Gerechtigkeit bestimmen. Er ist Philosoph. Es ist Sokrates, der im „Staat" das Wort ergreift. Aber als Gesetzgeber ist er nicht mehr der Philosoph, der seinen eigenen Weg sucht; er redet vor allem für die anderen, nicht für sich selbst, nicht von sich selbst aus. Ohne dem Prinzip der Gerechtigkeit irgendwie Abbruch zu tun, vermag er dabei den Philosophen die erste Stelle in seiner gesellschaftlich-politischen Organisation anzuweisen. Der Philosoph verwirklicht in sich eine besondere seelische Struktur, er stellt gewissermaßen einen höchsten anthropologischen Wert dar, und kraft dieses Wertverhältnisses hat er Anspruch auf Superiorität über die anderen weniger vollkommenen Wesen. Weiterhin ist dann der Philosoph, als der kraft des Denkens und der Besinnung des Lebens und der Dinge bewußt gewordene Mensch, als der Einsichtige derjenige, der zur Staatsleitung bestimmt ist.

Das alles aber betrifft nicht das Wesenhafte des philosophischen Lebens selbst, ja steht immer irgendwie im Gegensatz dazu, liegt außerhalb des philosophischen Weges. Der Philosoph des philosophischen Lebens ist zwar im „Staate" immer gegenwärtig; er bringt seine Werte zur Geltung und der Gesetzgeber akzeptiert sie. Aber zugleich

bringt der Gesetzgeber seine besonderen Wertgesichtspunkte zur Geltung, indem er den Philosophen im Staatsleben eine Rolle zuweist und die philosophische Anlage genau wie alle anderen Anlagen für das politische Ganze nutzbar macht. Das philosophische Streben aber genügt sich selbst.

So ist auch die anthropologische Einstellung des philosophischen Gesetzgebers eine andere als die des Philosophen des philosophischen Lebens. Ihm ist die Seele nicht mehr etwas philosophisch unmittelbar Erfahrbares, sondern etwas Gattungsartiges, etwas Abzuleitendes, dessen Natur er zu bestimmen sucht und auf die er die an der Anschauung des Staates entwickelten Methoden anwendet. Der Mensch von dieser Motivreihe aus angesehen, ist nicht der Mensch, wie er sich selbst erlebt, wenn er von seiner Sehnsucht ausgeht, seinen Weg sucht, für seine Seele sorgt, der Mensch, dem die Seele etwas Letztes bedeutet und der in reiner Ideenschau das Ziel des Weges sieht. Dieser Mensch ist der Mensch, wie er sich selbst darstellt, wenn er sich mit anderen Wesen vergleicht und sich als dieses besondere Geschöpf zu erkennen sucht, der Mensch dieser Gattung, der nun wieder in dem Gesellschaftsganzen in eine Reihe von naturhaften Typen zerfällt, dessen Seele nicht in philosophischer Erfahrung zu einem in sich bestimmten einheitlichen Erlebnis wird, sondern der sich in sich selbst zergliedert, selbst wieder aus in sich gattungsmäßig zu bestimmenden Teilen zusammengesetzt ist. Der Mensch so bestimmt bedarf der Einreihung in ein gegliedertes Weltganze, bedarf der Bestimmung seiner geschichtlichen Stellung.

Das ist wesentlich für das Verständnis des Timaios, dessen mythische Ausführungen von vornherein durch die politische Problemstellung bestimmt sind. Die Aufgabe, wie sie gestellt wird, ist die kosmisch-historische Einreihung des platonischen Staates in den Weltablauf, ein Sichtbarwerdenlassen des erdachten Staates unter Einfügung in den Weltzusammenhang. Das Staatsbild, so wie man es als etwas Verwirklichtes vorstellt, bedarf der räumlich-zeitlichen Lokalisierung. Als rein gedanklicher Staat konnte es nirgendwo sein, überhaupt nicht existieren. In der Form einer konkreten Vergegenwärtigung muß der repräsentierte Staat sich irgendwo, sich irgendwann befinden, d. h. seine Existenz muß irgendwie fixiert werden, und zwar in bezug auf das kosmische Gesamtgeschehen.

So ist von vornherein der Mythos des Timaios eine Antwort auf eine bestimmte Fragestellung. Seine naturphilosophischen Ausführungen sind bedingt durch eine vorher bestimmte politische Idee. Dieser Bezug des Mythos auf eine bestimmte gesellschaftlich-politische Gegebenheit ist von größter Bedeutung für die Auffassung des Menschen in seinem Verhältnis zum Weltganzen. Der vorgezeichnete Weg scheint ja zunächst immer der zu sein: Welt – Gattung – Mensch – dieser Mensch

einer besonderen geschichtlichen Epoche, eines besonderen Landes. Das ist ja auch der Weg, wie er im Timaios vorgezeichnet wird. Nun ist hier aber tatsächlich der Ausgangspunkt für die Problemstellung der Athener, auf den alle anderen Erörterungen hinzielen. Die historische Fragestellung erhält so ihre philosophische Dignität; sie wird universalisiert: Geschichte der Welt geführt bis zur Bildung einer bestimmten geschichtlich-politischen Gegebenheit, Naturphilosophie auf Grund einer geschichtsphilosophischen Problemstellung.

Damit bereitet sich eine Bedeutungsverschiebung auf den Menschen vor, die ihre eigentliche Auswirkung überhaupt erst viel später findet. Diese Bedeutungsverschiebung findet ihre Begründung und Rechtfertigung nicht in dem kosmischen Schema als solchem. Die kosmische Stellung des Menschen rechtfertigt keineswegs die Eigenbedeutung, die er sich selbst gibt. Die Bedeutungsverschiebung zugunsten des Menschen ist in der Problemstellung selbst begründet. Das kosmische Problem ist in diesem Sinne nicht ein Letztes oder Höchstes. Es wird relativ zu einem anderen Problem gestellt, dem Problem dieses bestimmten historisch-politisch bedingten Menschen: einem Problem, das seinerseits nicht wieder als ein Letztes und Höchstes betrachtet wird, dessen Eigenbedeutung aber in Verbindung mit der politischen Idee von vornherein statuiert wird.

So handelt es sich im Timaios im letzten Grunde um einen politischen Mythos. Wie der Philosoph des philosophischen Lebens für seine Seelenerfahrung einen mythischen Hintergrund sucht, die Möglichkeit einer mythischen Projektion erwägt, so auch der Gesetzgeber für sein Werk. Das Feste aber dabei bleibt einerseits das Philosophieren selbst und andererseits die gesetzgeberische politische Tätigkeit. Neben diesen beiden wesentlichen Bereichen gibt es das weite Reich mythischer Spekulation, das immer nur seinen eigentlichen Sinn durch den Bezug auf eine der beiden Einstellungen erhält. Im Vordergrund steht der Philosoph, der ein philosophisches Leben führt, und der Gesetzgeber, der nach politischer Wirkung strebt.

Dabei ist aber die Beziehung der beiden zu dem mythischen Denken eine ganz verschiedene. Der Mythos des Timaios ist keine Deutung eines platonisch-sokratischen Eigenerlebnisses. Es handelt sich nicht mehr um den Menschen, wie er in mythischer Form die seelische Sehnsucht verkörpert, um den Menschen, wie er das philosophische Seelenerlebnis von sich aus darstellt, um den Menschen, der sich von seinem Körper wegsehnt, sondern um den Menschen, wie er für den Gesetzgeber erscheint, um den Menschen, der Seele und Körper ist, um das psychophysische Lebewesen Mensch, dessen Funktionen in gleicher Weise Berücksichtigung verdienen. Das schließt nicht aus, daß die beiden Motive zusammengehen können, wie das in späteren Zeiten immer mehr der Fall sein wird. Der Mythos des Seelenerlebnisses wird

dann zu einem universalen Menschenmythos, zur mythischen Menschheitsgeschichte. Es liegt hierin etwas, was die platonische Vorstellung des mythischen Menschen zur Vollendung bringt, dieser Auffassung des Menschen ihre ungeheure Wirkungskraft sichert, was zugleich aber auch die ursprüngliche Bedeutung des platonischen Mythos zurücktreten läßt und zu all den Problemen führt, die sich aus der mythischen Einstellung von selbst ergeben.

DIE BEIDEN ANTHROPOLOGISCHEN TYPEN.

Platons anthropologische Auffassungen sind von vornherein durch Einstellungen bestimmt, die irgendwie über den Menschen hinausführen. Der Mensch ist in diesem Sinne für ihn gar nicht etwas einfach Gegebenes. Das menschliche Problem stellt sich Platon nicht von dem Menschen als solchem aus. Einmal stellt er das Problem des Menschen von der Seele aus, von der philosophischen Seelenerfahrung aus, zum anderen vom Staate, von den Zielen des Gesetzgebers aus.

Aus diesen beiden Einstellungsweisen ergeben sich verschiedene anthropologische Typen. In der philosophischen Seelenerfahrung erlebt sich die Seele in ihrer Sehnsucht nach einer rein geistig-seelischen Existenz. Der Körper erscheint dabei als Hemmung und Widerstand. Das Schema: Seele und Körper erhält dadurch einen Sinn, der gar nicht einfach in der psychophysischen Tatsächlichkeit als solcher begründet ist. Von vornherein handelt es sich um ein nur erlebbares dynamisches Verhältnis. Am besten wäre es hier, nicht von zwei als solchen feststellbaren gegenständlichen Gegebenheiten zu reden, sondern von einer sinnlichen und geistig-seelischen Lebensweise, die sich dann wieder als in verschiedenen Lebenstypen verkörpert darstellen lassen: körperhaft-sinnlich-triebhafte Gesinnung und geistig-seelische Gesinnung, der sinnliche praktische Mensch und der philosophische Mensch. Die Seele erhebt sich von einer Lebensweise zu der anderen, und der Mythos dient dazu, das Aufstiegerlebnis und die Widerstände, denen der Mensch dabei begegnet, zu deuten. Die Sehnsucht, die Liebe, der Läuterungsprozeß sind dabei das Wesentliche und nicht die einfach als solche konstatierbaren psychophysischen Gegebenheiten.

Anders ist der Gesichtspunkt des philosophischen Gesetzgebers. Er betrachtet den Menschen von außen als eine gegebene, in ihren Grundzügen feststellbare Lebenseinheit, als psychophysischen Tatbestand. Für ihn ist der Mensch eine generelle Gegebenheit; er zerlegt das Menschliche. Auch für ihn stellt sich dabei die Seele als ein Höheres dar, aber es handelt sich doch im Grunde nur um eine Wertrelation. Der eigentliche Wert ist dieser ganze Mensch, diese menschliche Lebenseinheit, der nun jede menschliche Gegebenheit in einer bestimmten Wertrelation eingeordnet werden muß. Es gibt in der Seele verschie-

dene Organfunktionen, gewissermaßen verschiedene Seelen. Das Ziel ist eine Art körperlich-seelische Organisation. In der philosophischen Seelenerfahrung ist Seele etwas unmittelbar Gegebenes, etwas in Sehnsucht und Liebe Erlebtes. Hier dagegen ist die Seele etwas, das gewissermaßen überhaupt zunächst aus dem Gemeinschaftsbilde zu verstehen oder aus dem allgemeinen Naturzusammenhang zu deuten ist, in engster Beziehung mit dem Körper.

In der Zweiseitigkeit der platonischen anthropologischen Auffassung liegt nun selbst wieder eines der Motive, die bestimmend auf die ganze spätere Geistesentwicklung gewirkt haben. Einmal: der Mensch als sich selbst suchende Seele. Diese Seelenvorstellung ist zunächst gar nicht etwas, was einer kosmischen Deutung bedürfte oder sich überhaupt kosmisch einreihen ließe. Die philosophische Seelenerfahrung ist etwas in sich selbst Begründetes. Die Seele sucht den Weg, um sich selbst in geistiger Schau ungetrübt erleben zu können. Alle kosmischen Deutungen sind nur Projektionen dieser Seelenerfahrung, eine Andeutung des Weges über die gegebenen Lebensbedingungen hinaus, nichts in sich Bestimmtes, Geltendes, nichts, von dem man ausgehen könnte.

Zum anderen der Mensch als Physis. Der Mensch eingereiht in übergeordnete Zusammenhänge kosmischer oder politischer Natur. Dieser Mensch ist seiner eigenen Natur nach zu erfassen, und zwar vor allem seinen verschiedenen Funktionen nach. Nicht wonach er sich sehnt, sein Eros, ist das Entscheidende, sondern das, was er ist. Das bedeutet nicht, daß dieser Mensch einfach als solcher hingenommen werden muß; er muß erzogen, behandelt, in ein gesellschaftliches Ganzes eingereiht werden, aber das alles auf Grund seiner Eigenbestimmungen, als Verwirklichung dessen, was in ihm angelegt ist. Die Bestimmung der menschlichen Seele ist hier gar nicht, sich einfach auf sich selbst zu besinnen, sondern sie hat ihre Stellung in dem Gesamtzusammenhang des Lebens; sie hat Aufgaben der Lebenseinheit gegenüber, der sie angehört; sie hat ihre vorgeschriebene Stellung im Organismus. Diese Seele sucht von sich aus eigentlich nicht Erlösung, sondern Gerechtigkeit. Sie ist dem Leben durch ihre darin auszuübende Funktionen verbunden. Sie hat hier Pflichten zu erfüllen; sie ist dem Leben gegenüber verantwortlich. Sie ist Hüterin des Lebens; sie regiert. Sie ist eine Natur unter anderen, ein relativer Wert, bestimmt durch das, was über ihr und was unter ihr ist. Sie ist durch die ihr zugewiesene Lebenseinheit charakterisiert. Gewiß ist ihr ursprünglicher Selbstwert dabei gewahrt. Sie geht nur widerwillig in die ihr zugewiesene Lebenseinheit ein. Aber eben dieser Selbstwert der Seele läßt sich gar nicht kosmisch-genetisch ausdrücken. Die ursprüngliche philosophische Seelenerfahrung findet sich in dieser Weltauffassung stets nur unvollkommen wieder.

Nun bleibt das Problem für die späteren Generationen gestellt, wie beides zu vereinigen sei: einmal Ausbildung der kosmischen Anschauungen nach einer durchgehenden Über- und Unterordnung von Naturen, zum anderen der Selbstwert der Seele, wie er in der philosophischen Seelenerfahrung erlebt wird. Es sind dies die beiden großen Themata anthropologischer Selbstbesinnung, wie sie für die Folgezeit zu entscheidender Bedeutung werden.

Die Seele, wie sie sich in dem philosophischen Seelenerlebnis darstellt, ist nichts Welthaftes. Sie geht ihren Weg, der zur Ideenschau führt. Alles ist hier seelisch; alles verläuft hier innerhalb derselben sich selbst genügenden seelisch-ideellen Einheit, in der Seele und Idee einen untrennbaren Zusammenhang bilden: keine seelenlose Ideenwelt, keine ideenlose Seele, sondern Seele und Idee stets aufeinander bezogen als Momente desselben Erlebniszusammenhangs. Alle Weltvorstellung ist demgegenüber Deutung, Mythos.

Nun aber stellt sich der Mensch selbst wieder als etwas positiv Gegebenes, als psychophysische Einheit, als Naturwesen dar. In diesem Sinne ist er etwas Relatives innerhalb des allgemeinen Naturzusammenhangs; er hat seine Stellung innerhalb des Weltganzen. Die Seele in der Ideenschau bedarf nicht der Welt. Der Mensch aber kann nicht außerhalb der Welt bestehen; seiner Existenz und Wesenheit nach ist er relativ zu einem Weltganzen. Dieses Motiv wird fortgebildet und zu systematischer Vollendung gebracht bei Aristoteles. Das Seelenmotiv findet seine Fortbildung im Neuplatonismus und schließlich im Augustinus. Beide Motive, das Motiv des Naturwesens Mensch und das Seelenmotiv bestimmen dann im Mittelalter den christlichen Gedankenkreis.

NACHSOKRATISCHE FIGUREN.

Die sokratische Figur, wie sie Platon fortdauernd ausgearbeitet und gewandelt hat, stellt inbezug auf die Philosophie einen Umkreis von Möglichkeiten dar, die von vornherein gar nicht in einer einmaligen Form zur Darstellung gelangen können, anderseits aber wieder durch die sokratische Art begrenzt sind. Das ist sokratisch gedacht, und das ist nicht sokratisch gedacht. Das kann Sokrates sagen, und das kann er nicht sagen. Sokrates' Persönlichkeit läßt keinen einmaligen in sich abgeschlossenen philosophischen Ausdruck zu. Andererseits erschöpft die sokratische Figur nicht die Möglichkeiten der platonischen Philosophie. Von einer gewissen typischen philosophischen Einstellung aus, wie sie eben in der sokratischen Figur vorgezeichnet ist, können gewisse Probleme, die Platon aufwirft, nicht gelöst werden. Sokrates strebt nach Ideenschau, sorgt für seine Seele, bildet Schüler heran, die mit ihm den philosophischen Weg wandern, kann schließlich nach der Idee der Gerechtigkeit einen Staat entwerfen, in dem es sich für den Philosophen leben läßt. Aber weiter kann er nicht gehen, ohne eben diese philosophische Grundeinstellung selbst aufzugeben, oder will er von da aus weiter gehen, so sind es Ansätze, die notwendigerweise zu einer neuen philosophischen Typenbildung führen, zu einer Änderung der geistigen Einstellung überhaupt.

Die Notwendigkeit neuer Typenbildungen ergibt sich aus dem ungelösten Konflikt des Philosophen und Politikers in Platon. Einmal: das philosophische Denken

als Abwendung von allem konkret Gegebenen („das Nächstliegende nicht sehen" (Theaitet): das Sichabwenden von den „Qualitäten": Brief VII), andererseits politischer Machtwille, Sichdurchsetzen, Herrschen. Formel: Philosophen sollen Könige sein. Philosophen sollen herrschen. Nun ist damit viel weniger eine Lösung gegeben, als eine Aufgabe gestellt. Und zwar kann diese Lösung, wie es in Platons ganzem Denken angelegt ist, nur in der Darstellung eines entsprechenden Menschen gefunden werden. Innerhalb des sokratischen Denkens und Erlebens ist das nicht möglich. Sokrates kann nicht zum „König" gemacht werden. Nun drei andere Typen, in denen irgendwie die politische und philosophische Einstellung zum Ausgleich kommen soll: 1. Timaios. 2. Der Fremde. 3. Der Athener.

Timaios, Kritias, Hermokrates, in Staatsgeschäften bewandert. (20 a b.) Philosophische Politiker. (19 e.) Timaios: Staatsmann und Astronom. (27 a, cf. 20 a.) Timaios-Kritias: neuer Typus, der sich sowohl von dem auf sokratische Art philosophierenden Menschen unterscheidet, wie auch vom sokratischen Gesetzgeber. Praktisch-politische Erfahrung ermöglicht ihm, das platonische Staatsbild zu konkretisieren, naturphilosophisch-historische Vorbildung, den Staat in den Gesamtablauf einzuordnen. Menschen, die im politischen Leben stehen und zugleich philosophisch geschichtlich interessiert sind, sich dem Werden und der Hypothese zuwenden. (29 c d.) Diese Typenwandlung erweist sich als notwendig, um die Staatsidee als etwas Wirkliches darzustellen. Dies können nur praktisch bewährte Staatsmänner leisten. (Vgl. 19 e.) Sokrates bleibt der Vertreter des reinen Staatsgedankens. Seine auf Einwirkung auf das menschliche Leben gerichtete Tätigkeit vollendet sich in dem Entwurf einer nach Wertgesichtspunkten gestalteten Gesellschaftsorganisation. Er ist der Vertreter der „Gerechtigkeit". In die Sokratesfigur läßt sich die staatsmännische Aktivität als solche nicht integrieren, ohne daß eben diese Figur selbst zerstört würde.

Der Fremde (Sophistes, Politikos): Der dialektische Machtmensch, dessen ganze gedankliche Einstellung auf Beherrschung gerichtet ist. Typus des scharfen Dialektikers und berechnenden Staatsmanns. Zielbewußtheit. Geht sicher seinen Weg. Bedarf keiner Gemeinschaft Mitstrebender. Freude an Einteilungen und Untereinteilungen. Bildet seine Schüler dialektisch. Erziehung zur Denk- und Willensenergie. Denken für ihn eine Machtausübung über die Dinge. Will je nach der gegebenen Lage in voller Unabhängigkeit handeln können. Arzt, dessen Vorschriften man unbedingt folgt, der volles Vertrauen verlangt.

In dieser Figur nichts mehr von dem Spontanen, dem Sichselbstüberlassen, dem Verweilenkönnen, nichts mehr von dem Nichtswissen des Sokrates. Besonders lehrreich der Vergleich mit dem Theaitet, in dem der reine Sokratestypus in seiner Weltabgewandtheit, in seiner Betonung des Selbstwertes des Philosophierens noch einmal zur Darstellung gelangt, zugleich aber gerade unter Betonung des Nichtabgeschlossenen und der maieutischen Begrenzung des sokratischen Denkens ein anderer philosophischer Typus vorbereitet wird: der Fremde, der die Unterhaltung mit dem Theaitet wieder aufnimmt und dann mit dem jüngeren Sokrates weiterfortführt.

Theaitet: Sokrates hat keine besondere Philosophie zu geben. Besondere Betonung des maieutischen Standpunktes. Das ganze Denken des Fremden hingegen ist auf bestimmte Ergebnisse angelegt. Theaitet: Bild des Philosophen. Musse. Macht sich auf dem Markte lächerlich. Seine Seele wohnt anderswo. Ratlos in allem Einzelnen. Verähnlichung mit Gott. Dagegen der Fremde: sieht alles, weiß mit allem fertig zu werden. Überschau. Bemächtigt sich alles Einzelnen kraft seiner dialektischen Methode. Ordnet alles Einzelne ein, wird mit allem fertig. Er beherrscht die Dinge und die Menschen. Sein Geist ist auf die Wirklichkeit gerichtet, die er gedankenmäßig und willentlich beherrscht. Sokrates betont immer wieder die Schwierigkeiten, die sich ergeben. Der Fremde: der Mann der Ergebnisse, der zielbewußt geführten Untersuchung und Belehrung.

Beherrschen, Ordnen, Bewältigung des Gegebenen, dialektische Souveränität: charakteristische Züge des Fremden, des Philosophen, der nicht mit seinen Schülern sucht, Maieutik treibt, sondern seine Methode mit Meisterschaft handhabt. Keine philosophische Persönlichkeit im sokratischen Sinne. Philosophiert nicht für sich selbst, nicht um seiner Seele willen. Philosophie ohne Seele, wodurch das ganze Verhältnis zur Idee sich ändert, ja überhaupt die Ideenschau, die nur im Zusammenhang mit einer sich sehnenden Seele zu denken ist und ohne diese ihren eigentlichen Sinn verliert, zu einer der möglichen und als solche zu behandelnden philosophischen Theorien wird.

Dieser Typus einmal Philosoph, zum anderen Staatsmann. Beide sind Machtmenschen, einteilend-kombinatorische Geister. Sie überschauen und regeln das Ganze. Sie sind ganz auf die gedankenmäßig-schöpferische Beherrschung des objektiv Gegebenen gerichtet; sie ergänzen sich gegenseitig. Beispiel der Weberei, das zugleich für das dialektische Verfahren wie für das politische Herrschen dienen kann. (Vgl. Politikos 279b, 311bc usw.) Zugleich: Betonung des Eigenwertes des dialektischen Verfahrens (ibid. 286de, 287a. Vgl. dazu Sophistes 255). Der Staatsmann: Schöpferischer Dialektiker, dialektischer Techniker. Keine einmalige Bestimmung über die harmonische Anordnung des Ganzen, sondern ein aktives Harmonisieren. (Vgl. Politikos 305de.) Bestimmung des Angemessenen.

So ist der Fremde der Typus des Menschen des logisch geschulten Willens. Er stellt nach der politischen Seite hin eine Fortbildung dar des Gesetzgebertypus, wie er in der Sokratesfigur des „Staates" zur Anschauung gelangt. Der den Staat ausdenkende Philosoph (Sokrates) ist nicht Herrscher, sondern Lehrer. Anderseits sind die zu Hütern bestellten Philosophen nicht schöpferisch; sie greifen nicht in das bestehende Staatsganze ein; sind selbst wieder Objekte der Gesetzgebung. Zwischen beiden steht das Gesetz. Nun wird beides in eins gesetzt: Politisch-schöpferische Aktivität und tatsächliche Machtausübung. Beseitigt muß dabei die trennende Schranke des Gesetzes werden. Sokrates kann dies nicht leisten. Wie im Timaios und Kritias, so läßt er auch hier andere reden. Das bedeutet nicht, daß Platon sich fortan mit dem Fremden oder mit Timaios identifiziert, sondern eben nur, daß es im platonischen Denken liegt, von gewissen typischen Einstellungen aus zu philosophieren, wobei die sokratische Einstellung ihren besonderen, unvergleichlichen Lebenswert bewahrt.

Der Athener (Gesetze). Letzte Ausbildung des Gesetzgebertypus. Nicht mehr auf genaue Wesens- und Wertbestimmungen kommt es vor allem an, sondern auf die Gesetzestechnik selbst, auf die an der menschlichen und geschichtlichen Wirklichkeit orientierte, immer nur vorsichtig fortschreitende Erfahrung. (Ges. I, 636 a, u. a.) Von diesen Bestimmungen aus erhält man ein klares Bild des Gesetzgebers, der nicht zunächst erkennend ist und dann die Menschen zu denken und dementsprechend zu handeln lehrt, sondern der sich von vornherein die Einwirkung auf die menschliche Wirklichkeit zum Ziele setzt: die gesetzgeberische Einstellung als eine in sich bestimmte und charakterisierte gedankliche und willentliche Haltung gegenüber den Menschen. (Vgl. dazu XII, 951 b c.)

Nun ist aber der Athener nicht einfach Gesetzgeber. Er ist gewissermaßen ein Sokrates, der sich selbst zu etwas Vergangenem geworden ist, von sich selbst sozusagen Abschied genommen hat. Er hat mehr erfahren, mehr erlebt, als der Gesetzgeber seinen Hörern darstellen kann. Wie die Seele des Philosophen im „Staate", so weilt seine Seele irgendwo anders. Nur können dies die Menschen, die unten weilen, nicht verstehen. Sie wissen nichts von den Erlebnissen des Atheners in einer Welt, die nicht die ihre ist, in der sie nicht heimisch sind. Zuweilen redet er davon und gleitet kurz darüber hinweg. Das Ganze kommt

ihm dann wie ein Spiel vor (VII, 803c), und die Menschen, mit denen er es als Gesetzgeber zu tun hat, erscheinen ihm als jämmerliche Geschöpfe (VII, 804b, Vgl. auch XI, 937d). Seine Hörer können ihn dann nicht mehr verstehen; sie wissen nicht, daß er von einer Anschauung aus spricht, in der die ganze Menschheit mit allen menschlichen Sorgen nur noch in weiter Ferne erscheint. Denn schließlich ist das alles nicht um des Menschen willen da, sondern damit „das Leben des All sein seliges vollkommenes Sein habe" (X, 903b). (Vgl. Wilamowitz. Platon, 2. A, S. 700.)

Hier wäre nun auch noch der Sokrates des Philebos zu erwähnen. Dieser Sokrates: keine lebendige Persönlichkeit mehr. Spricht nicht mehr aus eigener philosophischer Erfahrung, hat nicht mehr diese geheimnisvolle Überlegenheit. Irenisch. Nachgiebigkeit. Gradanordnungen. Das Bessere, das weniger Gute. Gütertafel. Philosophie nicht mehr Philosophieren, nicht mehr philosophisches, nur von der Seele aus verständliches Totalerlebnis. Keine Isolierung des Philosophen in sich selbst, um zu reiner Seelenhaftigkeit zu gelangen. Der Philosoph steht im Leben. Er kann „den Weg nach Hause zurechtfinden" (Phil. 62b). Er ähnelt auch nicht dem dialektischen Machtmenschen; er ist gemäßigt, weiß das Einzelne wohl zu situieren, erkennt Wertabstufungen an u. dgl. m.

Von hier aus lassen sich auch die verschiedenen anthropologischen Typen Platons in Verbindung mit bestimmten philosophischen Einstellungsweisen zur Darstellung bringen. I. Der philosophisch-seelische Mensch. Sokrates als der Philosoph des seelischen Lebens. Seelenmythos. 2. Der Mensch als soziologisch zu bestimmendes differenziertes Naturwesen. Sokrates als Gesetzgeber. Der Normalmensch. 3. Der dialektische Staatsmann. Der Fremde. Der Mensch von seinen Funktionen im gesellschaftlichen Ganzen aus erfaßt und nach den für das bürgerliche Leben notwendigen Eigenschaften. Während im „Staate" der Ausgang die Auffassung typisch gefaßter natürlicher Anlagen ist, die es gilt in Zusammenstimmung zu bringen: im Politikos der Primat der Zusammenstimmung. Das gesellschaftlich-politische Leben von vornherein als Funktionszusammenhang gefaßt und der Mensch von da aus bestimmt. 4. Timaios-Kritias-Hermokrates. Der mythisch-historische Mensch. Der Mensch als kosmisches Lebewesen, das im Ganzen und von dem Ganzen aus erfaßt, in seinem Werden in Verbindung mit dem Weltgeschehen verstanden werden muß. Der Philosoph betrachtet den Menschen vom universalen Standpunkt. Seine eigene Seelenerfahrung spricht dabei nicht mit. Der Politiker erst gibt den Ausführungen eine Beziehung auf den konkreten Menschen von einer bestimmten Staatsidee aus, und stellt so die Verbindung her zwischen Mythos und Leben. Später wird dann eine Vereinigung zwischen dem Menschen der philosophischen Lebenserfahrung und dem mythischen Lebewesen Mensch erstrebt, wobei das Kosmisch-Mythische das Primäre bleibt. Ansätze dazu im Timaios. Doch hier nicht das Zentrale, sondern der Übergang zu dem naturhaft konstituierten Menschen und von da zum Bürger. 5. Sokrates des Philebos. Der Mensch sucht seine Zielsetzung entsprechend den gegebenen psychophysischen Lebensbedingungen zu bestimmen. Er ist einfach Mensch. Frage des summum bonum. (Vgl. 20d.) Abschätzung der verschiedenen Lebenswerte. Das alles begründet in der Anschauung des Menschen als Naturwesen. (Vgl. 31d; 32ab; 42cd.) Analyse der Leidenschaften (47ff.). Ansätze zu dem später sich entwickelnden Lebenspositivismus. 6. Der Athener. Der Mensch wird zu einer positiven Gegebenheit, wie sie sich für den Gesetzgeber als zu formendes Material darstellt. Es bedarf dazu gar nicht langer Spekulationen über das menschliche Wesen, sondern nur gewisser einfacher psychophysischer Grundsätze und vor allem der Menschenkenntnis. Der Gesetzgeber ist ein Menschenkenner, nicht ein anthropologisch gewandter Philosoph, der die Frage des Menschen selbst stellt. Hier überall Übergänge zu der Politik des Aristoteles. Dabei Betonung des Eigenwertes und des Primates der Seele als mitklingendes Motiv.

III. ARISTOTELES.

Der Mensch als Gattungswesen.

Der Mensch ist von der platonischen Seelenerfahrung aus gesehen nicht etwas einfach Gegebenes; er bildet nicht den natürlichen Ausgangspunkt, an den sich alle weiteren Erörterungen anknüpfen ließen. Wie kommt es, daß die Seele überhaupt menschliche Gestalt angenommen hat? Das Eingehen der Seele in den Körper ist nichts Selbstverständliches, nichts einfach Hinzunehmendes. Der Mensch in diesem Sinne ist von vornherein ein Problem. Der Mensch: das problematische Wesen. So ist auch der Satz: der Mensch besteht aus Seele und Körper, als solcher gar nicht etwas, was eine genügende Bestimmung des Menschen geben würde. Die beiden Termini: Seele und Körper haben eine verschiedene Bedeutung. Die Seele ist im Körper, die Seele ist mit dem Körper behaftet. Seele bedeutet dabei immer Distanz zum konkreten Menschen oder zum konkreten menschlichen Leben, und alles philosophische Streben ist auf Distanzgewinnung gerichtet.

Diese Distanz überwindet nun bei Platon der politisch gewandte Philosoph, der Gesetzgeber. Er wendet sich zu den Menschen zurück. Er muß sie zunächst nehmen, wie sie ihm gegeben sind, d. h. als diese nun einmal so bestimmten Lebewesen. Die Wertunterschiede können dabei gewahrt werden; die ursprünglichen Bedeutungsunterschiede aber müssen schwinden. Alles das, was der Philosoph von der rein philosophisch-seelischen Einstellung aus nur in seiner negativen Bedeutung auffaßt, wird dem Gesetzgeber in gleicher Weise bedeutsam. Jede Lebensfunktion hat, unter ständiger Berücksichtigung ihrer besonderen Wertstellung, Anspruch auf gerechte Behandlung.

Nun aber führt auch der politische Gedankengang nicht zu der Ausbildung eines in sich bestimmten einheitlichen Menschentypus. Die Seele wird zwar irgendwie als anthropologischer Tatbestand gefaßt. Sie ist nicht mehr bloß das eigentlich nur in der philosophischen Erfahrung Gegebene und mythisch zu Deutende. Sie stellt sich nun als etwas in seiner Tatsächlichkeit zu Erfassendes und als solches Hinzunehmendes dar. Aber es handelt sich nicht um eine Totalität des Menschen, sondern um Seelenschichten, die gewissermaßen verschiedene Arten von Lebewesen bestimmen. Ja, der Übergang von der Seele zum Staate oder eigentlich vom Staate zur Seele würde sich weit sinngemäßer vollziehen, wenn man die Einzelmenschen ganz aus der Betrachtung ausschalten könnte und irgendwie die Seelenteile selbst als solche in kollektiven Formen sich geltend machen könnten, und man so unmittelbar von der Seeleneinteilung zu einer Klasseneinteilung überginge.

Etwas Ähnliches gilt von den Versuchen Platons, den Menschen in das

Weltganze einzureihen. Geht man von dem Standpunkt der philosophischen Seelenerfahrung aus, so wird ersichtlich, daß dieses Problem sich nicht als etwas Ursprüngliches darstellt, weil ja in diesem Erlebnis das gattungsmäßige Menschliche überhaupt zurücktritt. Die einfache Angabe: ich bin ein Mensch, besagt hier wenig. Eigentlich zunächst nur dies, daß der Mensch aus Seele und Körper besteht, was ohne weiteres vorausgesetzt wird, was aber als bloße Konstatierung eines Tatbestandes nur wenig bedeutet. Die anthropologische Erfahrung ist überhaupt in diesem Sinne nichts, was sich auf die Feststellung von etwas rein Tatsächlichem zurückführen ließe (so wenig wie bei Augustinus), sondern von vornherein ein Werterlebnis. Der Mensch steht sich nicht objektiv gegenüber, sondern gibt seiner Lebenserfahrung, seiner Sehnsucht, seinem Eros selbst Ausdruck. Das Leben spricht hier selbst, könnte man sagen, und wird nicht von einem irgendwie gleichsam außerhalb des Lebens liegenden Standort erfaßt. So kann nur ein Mensch aus diesem bestimmten Erlebnis heraus sprechen, nicht ein Wesen, das irgendwie mit Beobachtungsgabe ausgestattet, die gattungsmäßige Gegebenheit: Mensch selbst analysieren würde.

Will man nun wieder dieses Erlebnis auf die unpersönlich-allgemeine kosmische Ebene projizieren, so entstehen sofort Schwierigkeiten. Der Mensch findet dort nicht das Äquivalent dessen wieder, was ihm in dem unmittelbaren Erlebnis seiner Seele gegeben war. Das, was zunächst sich als mythische Deutung seines Erlebnisses darstellte, wird nun zu etwas in sich Bestehendem und schließlich kehrt sich dann das Grundverhältnis überhaupt in dem Sinne um, daß der Mensch nun nicht mehr in einer Weltanschauung eine Deutung seiner seelischen Erfahrung sucht, sondern umgekehrt von der Welt aus, wie er sie auf Grund andersartiger Erwägungen zu verstehen sucht, sein Erlebnis deutet. Der Timaios wird dann zur grundlegenden Schrift Platos.

Nun aber ist es, als verlöre sich der Mensch selbst in der Fülle der Wesen dieses Kosmos, wie er im Timaios zur Darstellung gelangt; er hat keine bestimmten Umrisse. Er ist ein unpersönliches Lebewesen, das die Bezeichnung Mensch trägt. Seiner kosmischen Einstellung nach bleibt er im Grunde etwas Unbestimmtes, man möchte sagen: Zufälliges. Er findet sich in alledem nicht mehr selbst wieder; er ist hier nicht heimisch. Er weiß nicht recht, wie er hierher kommt. Seiner seelischen Einstellung nach sieht er herab auf diesen Menschen, der irgendwie im Laufe der Schöpfung in Erscheinung tritt, während er von seinem Menschentum aus hinaufblickt auf das, was alles Menschliche übersteigt, und sich selbst nicht mehr als Menschen sieht.

Nun bildet Aristoteles eine Auffassung des Menschen aus, die rein von der Tatsache: Mensch ausgeht, von der psychophysischen Konstitution des Menschen, den Menschen mit anderen Lebewesen vergleicht, seine Wertstellung zu bestimmen sucht u. dgl. m. Das Kennzeichnende dieser Anthropologie liegt zunächst in derHinnahme der gattungsmäßigen

Gegebenheit: Mensch, in der bewußten Relativierung des Menschentypus innerhalb des naturhaften Ganzen, in einer Stabilisierung der menschlichen Gegebenheit außerhalb des Dynamisch-Seelischen, in einer Betrachtung des Menschen, die alles zugleich umfaßt, Höheres und Niederes, ohne daß diese Wertbestimmungen zu einer Negation und Affirmation im platonischen Sinne führen könnten.

Aristoteles akzeptiert den Typus: Mensch. Auf Jahrhunderte hinaus hat er die Besonderheit des Gattungswesens Mensch bestimmt, ihm seine Stelle in der Wertanordnung des Ganzen angewiesen. Es ist nicht mehr die Seele, die gewissermaßen auf den Menschen herabschaut, sondern es handelt sich um die seelisch-körperliche Einheit, wie sie sich dem Betrachter darstellt (vgl. De An. II, 1 u. 2). Der platonische Mensch bleibt ein Fremdling, weil eben seine Seele nicht hierher gehört. Wie komme ich hierher? Was soll ich hier? Was bedeutet meine Existenz in der Welt? Das sind die Fragen, die er stellt. Bei Aristoteles hat der Mensch aufgehört, problematisch zu sein; er akzeptiert seine Stelle in dem Weltganzen. Es gibt Wesen, die vollkommener und glücklicher sind (Eth. Nic. VI. 1141 a b). Die vollkommene Seligkeit ist Gott (ib. VII. 1154 b. Met. XII. 1072 b.): ein Gott, von dem man nichts verlangt. In dem Anschauen liegt ein Letztes. In dem Anschauen dessen, was man nicht selbst ist. Bei Platon ist das Schauen stets ein Haben, eine Wandlung seiner selbst, eine Verähnlichung. Bei Aristoteles bleibt der Mensch unten und schaut. Er schaut von einem bestimmten, für ihn unveränderlichen Orte aus, von der sublunaren Welt, in der er lebt. Er weiß sich als Bestandteil der Weltordnung, eingereiht in den allgemeinen Zusammenhang, der alle Wesen umfaßt. Er lebt im Bewußtsein des Ganzen, der Wesen unter ihm und über ihm, und vertraut der Natur (vgl. De Gen. et Corr. 336 b. De An. III, 12. Pol. I, 8).

So ist der Mensch bei Aristoteles als Naturwesen bestimmt. Es hat diese Bestimmung für lange Zeit hinaus etwas Endgültiges. Der Mensch gehört zu dem Naturganzen. Er hat hier eine mittlere Stelle. Jeder von uns ist in diesem Sinn Mensch, und Erkenntnis seiner selbst bedeutet: sich selbst als Menschen wissen und erkennen. Ich bin ein Mensch, wobei in dieser Aussage durch die Bestimmung der Gattung Mensch nach allen Seiten hin etwas in sich ganz Bestimmtes, scharf Umrissenes ausgesagt wird.

Die menschliche Gestalt.

Der aristotelische Mensch erlebt sich als etwas Natürliches in einem Naturzusammenhang. Natürlich aber bedeutet sinnvoll, zweckmäßig; es bedeutet Gestalt; es bedeutet, daß das, was ist, etwas ist, zu etwas da ist, daß es sich verstehen läßt. Der Mensch lebt in dem allgemeinen Naturzusammenhang, wie er in seiner eigenen, in der menschlich-geistigen Welt lebt. Wie er hier weiß, daß alle Schöpfungen einen Sinn haben, einen Ge-

brauchswert darstellen, zu etwas da sind, und wie er immer die Frage stellt, wozu sie da sind, weswegen sie gerade so sind und nicht anders, so vermag er überall in der Natur sich zurechtzufinden, wird ihm alles zu etwas Bekanntem, weil Sinngemäßem. In der platonischen Welt war der Mensch nicht zu Hause; er konnte hier nicht verweilen; sie bot ihm keine Heimat; er konnte sich nur in sie verlieren oder über sie hinausstreben. In der aristotelischen Welt ist der Mensch beheimatet. Die Dinge sprechen seine Sprache, die Sprache, die er versteht; seine Worte erhalten ihre Bedeutung an den Dingen; sie haben ihren bestimmten Anwendungsbereich, den es richtig abzugrenzen gilt. Alles läßt sich ausdrücken, weil eben alles verständlich ist, weil eben alles Gestalt ist, sich von allem die Umrisse angeben und nachzeichnen lassen. Alles hat Namen und Form. Von allem läßt sich sagen, was es ist und wozu es ist, wie es dazu kommt, daß es so ist, wie es zu dem wurde, was es ist.

Es liegt eine eigentümliche Macht in diesem Naturgedanken. Nichts geschieht vergeblich; nichts ist einfach da; nichts ist unverständlich; überall finden wir uns zurecht. Alles geht natürlich zu. Wir müssen nur richtig zu fragen wissen; wir müssen lernen, die Probleme so zu stellen, wie es der Beschaffenheit der Dinge entspricht. Wir müssen sie befragen lernen, und nichts entgeht dem, der sich eine Überschau über die Probleme erworben hat. Er hat die Dinge in seiner Macht; er zwingt sie, ihm Antwort zu geben.

So lebt der Mensch in einer Welt, in der alles für ihn Gestalt gewinnt, in der sich jedes nach seiner Eigenart sondert und sich in das Ganze einreiht. Ich bin Mensch bedeutet: Ich bin selbst eine dieser Gestalten; ich bin ein Naturwesen, ich bin eine der Formen in diesem weiten Formenreich. In diesem Weltganzen finde ich mich selbst als diese Gestalt wieder. Und ich sehe nicht anders meine Gestalt an, als ich alle anderen Gestalten sehe. Ich suche meine Gestalt zu erfassen; ich umschreibe mein Wesen; ich vergegenwärtige mich selbst an dem Ganzen. Die Fragen, die ich an mich selbst richten kann, sind mir durch die allgemeinen Grundsätze der Problemstellung vorgeschrieben. Ich stelle die Probleme, wie sie jeder Gestalt gegenüber zu stellen sind. Ich befrage gewissermaßen nicht mich selbst, sondern ich befrage diese Gestalt, die ich darstelle, die ich als die meine anerkenne, den Menschen, das menschliche Naturwesen, das ich bin.

Man könnte sagen, daß erst bei Aristoteles der Satz: Ich bin ein Mensch, seine volle Bedeutung erhält. In Platons philosophischer Erfahrung erlebt der Mensch die Seele, und von dieser Erfahrung rückwärts schauend erlebt er die menschliche Lebensbedingtheit als eine Minderung seiner Seele. Es ist nicht „natürlich", daß er Mensch ist; er kann in diesem Menschlichen nicht seine Seele, so wie er sie in der philosophischen Erfahrung erlebt, wiederfinden. Mensch sein bedeutet in diesem Sinne Selbstentfremdung der Seele. Der Mensch kann sich nicht in dieser Form des

Menschen bejahen. Er kann nicht in dieser Gestalt heimisch werden. Ich bin Mensch bedeutet nichts Positives, nichts Statisches. Es besagt eigentlich stets: ich bin mehr oder weniger als Mensch. Menschsein wäre in diesem Sinne ein als solcher gar nicht festzustellender Durchgangspunkt zwischen seelischer und körperlicher Existenz, eine Existenz zwischen zwei Welten, in der es keine Dauer geben kann. Bei Aristoteles vollzieht sich die Rückkehr des Menschen zu sich selbst. Der Mensch wird zu etwas Positivem. Der Mensch, wie jedes Naturwesen, trägt seinen Sinn in sich selbst (vgl. De Gen. II. 736b Eth. Nic. X. 1176a, 1178a). Mensch sein bedeutet etwas Sinnvolles. Mensch sein bedeutet Gestalt sein. Der Mensch ist sich bewußt, Mensch zu sein. Er sucht den Umkreis menschlicher Einstellungen und Betätigungen zu erfassen, sich in der Welt des Menschen zurechtzufinden.

Der Umkreis des menschlichen Lebens.

Aristoteles grenzt überall selbständige Zweckkomplexe ab, die verschiedene Einordnungen und Anordnungen zulassen. Je nach den verschiedenen Zweckgesichtspunkten sind sie bald so, bald anders gefaßt (vgl. Eth. Nic. I. 1098a. Met. VII. 1063b u. 1064a) und können bald enger, bald weiter sein (vgl. z. B. Eth. Nic. I. 1097b), wobei alles Einzelne in bestimmten Wertperspektiven gesehen wird. Es kann zwischen diesen verschiedenen Zweckkomplexen ein Über- und Unterordnungsverhältnis bestehen; wohl aber läßt sich dann wieder jeder Zweckkomplex als ein selbständiges Ganzes betrachten auf Grund bestimmter Problemstellungen, mit Begriffsbestimmungen und Aufzählung von Elementen, mit eigenen Bildungsgesetzen und Wertgebungen. Aristoteles fängt gewissermaßen jedesmal von neuem an, er läßt jedes von neuem entstehen; er läßt die Dinge sich entwickeln, sich gestalten (vgl. als Beispiel etwa Eth. Nic. X. 1174a. I. 1098a, 1101a). Die relative Selbstvollendung und Selbständigkeit jedes Einzelnen ist ebenso ein ontologisches wie ein methodologisches Prinzip. Das Gestaltbildende der Natur wird zum wissenschaftlichen Gestaltungsprinzip (vgl. Eth. Nic. VI. 1141a).

Das ist auch bedeutsam für die Verselbständigung der philosophischen Anthropologie. Die Betrachtungsweise des Aristoteles ist gewissermaßen nicht beschwert durch Erwägungen, die anderen Einstellungen und Wertgesichtspunkten entspringen (vgl. Eth. Nic. VIII. 1155b). Für Platon war es überhaupt schwer, zu dem Menschen als solchem zu gelangen, weil eben in der philosophisch-metaphysischen Besinnung sich der Mensch und das menschliche Leben nicht als etwas als solches zu Umgrenzendes und in sich Abgeschlossenes darstellen. Für Aristoteles ist der Mensch da. Von vornherein ist der Umkreis des menschlichen Lebens durch eine Reihe von Problemstellungen bestimmt, wie sie eben für diese besonders anthropologische Einstellungsweise charakteristisch sind. Diese Einstellungsweise genügt sich selbst, wie überhaupt die Autarkie klar um-

rissener methodischer Einstellungen für Aristoteles kennzeichnend ist. Das, was sich dabei immer gleich bleibt, ist eben das Gestaltungsprinzip selbst, das überall durchgeführte Prinzip sinnvoller Strukturzusammenhänge.

Von diesem Prinzip aus läßt sich nun auch die Frage beantworten, was der Mensch überhaupt ist. Wie hängt alles in ihm zusammen? Was stellt der Mensch dar? Oder dann weiter im einzelnen: Wie läßt sich dieser Charakter umschreiben, wie läßt sich dieser Typus bestimmen? (vgl. u. a. Rhet. II. 1388b. 1389a. Jäger, Aristoteles, S. 245, 254, 422). Dabei handelt es sich immer um Ein-sich-Auswirken nach bestimmten Richtungen hin, um ein Entfalten bestimmter Anlagen, um ein Sichverfestigen bestimmter Eigenschaften, um ein Sichtbarwerden der Gestalt. Man sieht ein Bild entstehen und weiß von vornherein, daß hier etwas zur Darstellung gelangen soll, daß hier etwas zur Vollendung gebracht wird, etwas, das es zu erfassen gilt. Habe ich einmal dieses Etwas erfaßt, so wird alles andere klar. Ich weiß von jeder Einzelheit zu sagen, wozu sie da ist, was sie in dem Gesamtzusammenhang bedeutet; ich vermag alles und jedes als sinngemäßen Bestandteil aufzufassen. Alles läßt sich von dem Ganzen aus, von dem Gesamtkonzept, von der Anschauung der Gestalt aus beantworten; alles wird übersichtlich und sinnvoll. Eines gehört zum anderen und jedes zum Ganzen (vgl. u. a. Pol. 1, 2).

Diese Betrachtungsweise ist bei Aristoteles überall durchgeführt. Ob es sich um des Menschen Werk oder um ein Naturprodukt handelt, überall ist Gestalt, überall läßt sich die gleiche Frage stellen, überall läßt sich jedes Einzelne nur von dem Ganzen aus verstehen. Das gleiche ideelle Verhältnis findet sich überall wieder; die gleichen erkennbaren Beziehungen bestimmen jedes Einzelne. (Vgl. Phys. II, 8; Eth. Nic. I, 1099b; X, 1175a.) Es gibt nichts, was nicht etwas wäre. Und dieses Etwassein bedeutet Abgrenzung und Bestimmung eines jeden in sich selbst, als selbständiger, in sich zusammenhängender Gestaltkomplex.

So kann auch der Mensch über Menschliches menschlich reden, ja diese menschliche Einstellung ist selbst wieder bestimmend für die Problemstellung, bezeichnet eine bestimmte Ebene, von der nicht abgewichen werden darf. Aristoteles redet zu Menschen über den Menschen; er läßt den Menschen als solchen gelten. Der Mensch verbleibt in seiner Welt, einer Welt, die sich ihm nun als abgegrenztes, in sich abgesondertes Gebiet mit selbständigem Ausgangspunkte und eigenen Bildungsgesetzen darstellt. Aristoteles organisiert den Bereich des Menschlichen, er organisiert ihn als selbständiges Ganzes. Er bildet Vorstellungsweisen und Begriffe, um die menschlichen Erfahrungen nach bestimmten, dem Leben selbst angemessenen Gesichtspunkten zu ordnen. Was auch im Leben des Menschen sich ereignen mag, kann seine Stelle in einer der anthropologischen Schemata von Aristoteles finden. Er schafft Begriffsäquivalente für das, was im Menschen und unter den Menschen vor sich geht, bildet Begriffsschemata, in denen sich das empirische Leben einfangen läßt.

Es handelt sich für Aristoteles um eine philosophische Bearbeitung menschlicher Erfahrungen, und zwar des ganzen menschlichen Erfahrungsumkreises, mit dem ständigen Bestreben, nichts auszulassen, nichts zu übergehen, nichts zu vernachlässigen und so zu einer vollständigen Einteilung zu gelangen, in der jedes seine Stelle findet, um allen menschlichen Bedürfnissen gerecht zu werden. Er kennt die Kompliziertheit des Lebens (vgl. De Coelo 292b. Eth. Nic. X, 1176a) und sucht nun in praktisch verwendbaren Begriffen den ganzen Komplex menschlicher Bedingungen zu umschreiben.

Jede Übertreibung, jede Einseitigkeit, jede Überspannung ist zu vermeiden. Überall gilt es das Richtige zu treffen, sicher zu gehen, das Ganze zu sehen, nichts zu isolieren, Gesamtkomplexe zu überschauen, den Gegenstand zu erschöpfen. Das Mittel dazu ist die Umschreibung ganzer Gebiete, in denen jedem seine Stelle angewiesen wird, angegeben wird, wo jedes hingehört. Diese Methode liefert zugleich die Prinzipien für die Wertbestimmungen; sie gibt die Mittel an die Hand, verschiedene Momente in eine Werteinheit zu integrieren (vgl. Rhet. I, 360b, 362b. Vgl. auch 363b). Richtig handeln, richtig sehen, das ist überall das Leitmotiv, wozu vor allem gehört, daß man nichts übersieht, daß man sich tatsächlich des Ganzen durch Aufzählungen, Einteilungen, richtige Einordnungen bemächtigt und so eine Überschau gewinnt über den ganzen Umkreis des menschlichen Lebens.

Mensch und Natur.

Natur ist bei Aristoteles etwas unmittelbar Gegebenes, Selbstverständliches. Es wäre sinnlos, erst nachweisen zu wollen, daß es Natur gibt (vgl. Phys. II, 1). Natur ist eine Gegebenheit, die keiner Begründung bedarf. Aristoteles sieht überall Natur. Dies hier ist Natur; das muß als etwas Naturhaftes verstanden werden; das ist natürlich. Die Naturanschauung bei Aristoteles ist eines jener Motive, die, etwa wie die ursprüngliche Seelenanschauung Platons, mancherlei Deutungen erfahren können, aber in sich selbst etwas enthalten, was noch vor aller formulierbaren Deutung liegt. Sie stellt sich als Ausdruck eines Erlebnisses dar, indem sich unmittelbares Verstehen, denkendes Erfassen, Werteinstellung und Sinngebung zu einem unteilbaren Ganzen verbinden. Solche Anschauungsweisen bewahren ihre Bedeutung, ganz abgesehen von aller durchgeführten metaphysischen Spekulation; sie haben gewissermaßen eine selbständige Existenz, üben eine unabhängige Macht aus, wirken auf Menschen, die nichts oder wenig von den systematischen Gedankengängen, ja von Philosophie überhaupt wissen. Besinnt sich der Mensch auf sich selbst, so bietet sich ihm eine solche Anschauungsweise als unmittelbarer Ausgangspunkt dar; sein Denken ist von vornherein daran orientiert; sie wird zu einem integrierenden Bestandteil allgemein menschlicher Denk- und Sprechweisen.

Das ist die Macht des Aristotelischen Naturgedankens, den wir überall in der Folgezeit, bei den römischen Lebensphilosophen wie bei Augustinus, im Mittelalter wie in der Neuzeit wiederfinden. Nun aber vermag dieser Gedanke nicht den ganzen Bereich des menschlichen Lebens in der Mannigfaltigkeit seiner Äußerungen zu umfassen. Es läßt sich nicht alles „natürlich“ erklären; es läßt sich nicht alles von den an der Naturanschauung orientierten Wissenschaften aus bestimmen (vgl. Met. XI, 1064b, 1065a). Ein weiter Bereich tut sich auf, in dem der aller naturhaften Deutung trotzende Zufall herrscht, ein Bereich, in dem der Mensch wirkt und leidet, schafft und zerstört, in der Mannigfaltigkeit seiner Aktions- und Reaktionsweisen selbst zur Geltung gelangt (vgl. dazu Eth. Nic. VI, 1140a; I, 1110a, später dann besonders: Alexander von Aphrodisias De Fato).

Zufall ist nichts Natürliches, nichts, was dem Naturwesen Mensch zukommt, nichts, was seine Stelle in dem immanenten zweckmäßigen Strukturzusammenhang, der das menschliche Wesen charakterisiert, finden könnte (vgl. De Coelo, 289b; 283a, b; 301a; vgl. auch Rhet. I, 1369a). Der Mensch lebt einmal seiner inneren Gesetzmäßigkeit nach. Er reift heran, er altert u. dgl. m. Das ist sein naturbedingtes Leben. Was aber bedeutet Tyche? Etwas, was zum menschlichen Leben gehört, ja etwas spezifisch Menschliches, dem handelnden Menschen Eigentümliches (vgl. Phys. II, 6). Aber doch nicht etwas, was aus des Menschen Natur abgeleitet werden kann.

So bedeutet hier Leben als Inbegriff aller Geschehnisse etwas, was sich nicht mehr als etwas Naturhaftes darstellen läßt. Das, was uns geschieht, was wir in den mannigfachen Formen erleben, all das Unvorhergesehene der Ereignisse (vgl. Met. XI, 1065a) läßt sich von da aus nicht erfassen. Neben dem naturhaften Leben gibt es die Mannigfaltigkeit der Ereignisse, die wir wertend erleben, das, was in unserem Leben nur rein erzählbar ist, das, wovon der Mensch spricht, wenn er seinen Lebensverlauf zur Darstellung bringt, wenn er von sich selbst spricht. Denn alle diese Ereignisse betreffen ihn persönlich. Sie haben mit seiner Persönlichkeit, mit seinem empirischen Ich zu tun. Tyche hat stets einen persönlichen Bezug, sie betrifft das Selbst.

Lebenspraxis.

Die Wissenschaft als solche strebt nach dem Unveränderlichen, Dauernden, in sich Abzugrenzenden. Um zum Wahren zu gelangen, weist sie auf den Sternenhimmel hin (vgl. Met. XI, 1063a). Die ganze Mannigfaltigkeit, wie sie gegenüber den großen gesetzmäßigen Zusammenhängen in dem weiten Reiche des Zufalls herrscht, könnte so als das eigentlich Bedeutungslose erscheinen. Nun ist aber die theoretisch-wissenschaftliche Einstellung für Aristoteles nicht die einzige gedankliche Betätigung. Neben dem theoretischen Wissenschaftler gibt es den Praktiker, neben dem zuschauenden Forscher den zwecksetzenden Schöpfer (vgl. u. a. Met. XI, 1064a). Es liegt aber in der praktischen Richtung des Denkens das Moment, das immer wieder zur Erfassung des Lebens, wie es sich abspielt, hinführt. Dieser Wille zur tatsächlichen Einwirkung, diese Einstellung des Praktikers gibt dem Denken eine Richtung auf das Einzelne, auf das konkrete Leben, auf die unmittelbare Lebenserfassung, auf die Lebensbewährung, die über alles rein theoretische Spekulieren hinausgeht (vgl. Eth. Nic. II, 1103b, X. 1179a; VI, 1143a, b).

Typisch bleibt dafür immer die Gestalt des Gesetzgebers, eine der großen Gestalten des Altertums, in der sich bei Platon wie bei Aristoteles die auf das menschliche Leben gerichtete Tätigkeit konzentriert, eine Tätigkeit, die Menschenkenntnis voraussetzt und ständig von der Möglichkeit dessen, was sich tatsächlich verwirklichen läßt, ausgeht. Dem

Gesetzgeber genügt es nicht, von dem Menschen im allgemeinen zu sprechen oder allgemeine Maximen aufzustellen. Der Gesetzgeber will wirken. Für ihn hat die Lebenserfahrung eine entscheidende, selbständige Bedeutung. Er will die Menschen so sehen, wie sie sind, die Menschen und die Völker in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit (vgl. Rhet. I, 1360a, Pol. VII, 8). Dieser Gesetzgebertypus, wie er neben dem Philosophen der Seelenerfahrung und Ideenschau bei Platon immer mehr zur Geltung gelangte, wird von Aristoteles weiter entwickelt. Aristoteles ist der Philosoph, der mit seinen Nachbarn Umgang pflegt, die Menschen kennt und weiß, wie es mit ihnen steht. Er sammelt Beobachtungen; er läßt die Menschen zu Worte kommen; es ist ihm wesentlich zu wissen, was „alle" Menschen denken und tun (vgl. Eth. Nic. I, 1098b, X, 1175a; Rhet. I, 1360b; Pol. VII, 13).

Bei Aristoteles ist der Durchschnittsmensch eine allen seinen Erörterungen zugrunde liegende Vorstellung. Es gibt höhere und höchste Zielsetzungen, die diesem Menschen unzugänglich bleiben. Aber so scharf auch dieser Gesichtspunkt in der Politik gefaßt wird (vgl. Pol. I, 12; III, 4; vgl. auch Eth. Nic. X, 1177a), so bilden doch diese Zielsetzungen und die ihnen entsprechende Geistesverfassungen nicht den Ausgangspunkt. Platon geht von oben nach unten, Aristoteles von unten nach oben. Platon scheint sich immer über den Normalmenschen zu verwundern. Wie der Normalmensch nicht den Philosophen begreifen kann (vgl. Theaitet), so kann der Philosoph eigentlich nie recht den Normalmenschen begreifen. Der Normalmensch ist eigentlich eine Herabminderung des Philosophen, ein Kranker gegenüber den Gesunden. Der philosophische Gesetzgeber läßt dann diesen Menschen irgendwie gelten, indem er ihm „Gerechtigkeit" widerfahren läßt und ihn sozial einreiht, aber immer mit der Vorstellung des unterwertigen Menschen, und zwar einer grundsätzlichen, konstitutionellen Unterwertigkeit. Der Gesetzgeber verwendet diesen Menschen, und zwar in einer Weise, die gerade diese Unterwertigkeit statuiert, indem er diesem Menschen Funktionen zuweist, die eben diesem Status entsprechen, ihn als solchen sozial fixieren.

Für Aristoteles handelt es sich um Gradunterschiede. Das Wesen des Menschen bleibt; es handelt sich nur um eine Ausbildung gewisser Fähigkeiten, um ein Mehr oder Minder. Der Mensch bildet sich aus. Er erreicht eine gewisse Stufe, als erwachsener Mensch, indem er in sich selbst die in seiner psychophysischen Konstitution angelegten Tendenzen zur Entfaltung bringt (vgl. Pol. VII, 15). Aristoteles ist bestrebt, die einzelnen Funktionen innerhalb des menschlichen Lebenszusammenhanges gleichmäßig zu berücksichtigen, die verschiedenen Lebensgesetze zu einem harmonischen Zusammenwirken zu bringen (vgl. Pol. VII, 13). Er sucht einen gerechten Ausgleich zunächst nicht in einem überindividuellen gesellschaftlichen Ganzen, sondern in dem einzelnen Menschen selbst. Er ist gerecht dem Menschen gegenüber. Der Normalmensch verliert seine negative Bedeutung, die er bei Platon im Grunde stets bewahrt hatte und von der ursprünglichen seelisch-philosophischen Einstellung aus bewahren mußte. Der Mensch wird zu etwas Positivem.

Es ist diese praktisch-politische Richtung, wie sie sich bei Platon immer stärker entwickelt hatte und von Aristoteles fortgebildet worden ist, eines der wesentlichen Momente im griechischen Denken. Der Grieche ist zugleich „Idealist" und „Realist"; er ist zugleich der Philosoph, dessen Sehnsucht nur in der Erfassung letzter Prinzipien seine Befriedigung finden kann, und zugleich der „Realpolitiker", der alles Einzelne umfassen will und dessen Grundsätze sich stets am

Einzelnen bewähren müssen. Der Gesetzgeber weiß, daß die praktischen „Staatsmänner" ihn richten werden; er muß ständig fürchten, daß seine Ausführungen und Pläne als undurchführbar zurückgewiesen werden. Geht er von bestimmten philosophischen Anschauungen aus, so fühlt er sich doch an diese nicht gebunden. Er schöpft sein Urteil unmittelbar aus der Lebenserfahrung; er geht empirisch vor und legt überall den Maßstab der praktischen Bewährung an (vgl. dazu vor allem Eth. Nic. X, 10, und Kritik Platons in Pol. II).

Wir sprechen hier von dem Gesetzgeber. Man könnte aber auch ganz allgemein von dem auf praktische Wirkung im menschlichen Leben gerichteten Geiste, von dem „Praktiker" überhaupt reden. Nur darf man dabei nicht vergessen, daß diese auf praktische Einwirkung gerichtete Tendenz, soweit sie das menschliche Leben im allgemeinen betrifft, auf Erfassung des gesellschaftlichen Ganzen und auf politische Gestaltung vorzugsweise gerichtet ist. Dies wird deutlich von der Zeit an, wo die unmittelbare Verbindung des Theoretischen und Praktischen, wie es in der Sokratesfigur der Jugenddialoge Platons bestand, sich auflöste, von der Zeit an, wo die Divergenz zwischen Erkenntnis und praktischer Auswirkung der Erkenntnis, zwischen dem Wissen um Werte und der Gesinnung zum Bewußtsein gelangte. Hier stellt sich dann sofort die Frage politisch: Zu welchen Ergebnissen kann die Anwendung der sokratischen Methode auf politischem Gebiete führen, wobei dann die Grenzen dieser Methode und der Philosophie überhaupt sichtbar wurden und sich schließlich, wenn wir von den Philosophen absehen, die Notwendigkeit der Erzeugung durch Erziehung und Institutionen verfestigter Vorstellungsweisen, d. h. bestimmter, den sozialen Funktionen entsprechender kollektiver Repräsentationen ergab. Kennzeichnend ist dabei, daß die anthropologische Auffassungsweise, sowie sie sich auf den unphilosophischen Durchschnittsmenschen erstreckt, einen soziologischen Charakter erhält.

Das gilt nun auch für Aristoteles. Seine ethischen Erörterungen führen zunächst zu der Aufstellung eines Ideals für den philosophischen Menschen als solchen, mit bewußter Hervorkehrung der über das menschliche Leben hinausweisenden Tendenzen eines solchen Menschentypus (Eth. Nic. X, 1777b, 1178a, 1179a, b). Will man von da aus aber wieder zu dem Normalmenschen gelangen, so hat der Politiker das Wort, für den sich die menschliche Wirklichkeit sofort als gegliedertes gesellschaftliches Ganze darstellt, und der Mensch selbst wieder als Sozialwesen und als Objekt politischer Tätigkeit, wobei dann Aristoteles von der Vorstellung des naturhaft-gattungsmäßig bestimmten menschlichen Wesens ausgeht, aber ständig in seinen Vorstellungen und Anschauungen von der Lebensempirie selbst sich bestimmen läßt.

Nun liegt in der von dieser politisch-gesetzgeberischen Einstellung aus bedingten Auffassung des Menschen und des menschlichen Lebens ein bedeutsames Moment für die Entwicklung der philosophischen Anthropologie. Diese in der unmittelbaren Beobachtung gewonnenen Ergebnisse bilden für die Folgezeit ein unerschöpfliches Material von Tatsachen und Anschauungsweisen, das den Gesamtumfang der menschlichen Lebensäußerungen umfaßt. Zum anderen ist diese von der Lebenspraxis aus bestimmte Einstellung selbst wieder bedeutsam. Der Politiker ist bei Platon und Aristoteles, so sahen wir, ein „Menschenkenner", ein „Realist". Er hält nicht viel von dem Menschen im allgemeinen. Man könnte in vielen Ausführungen Ansätze zu einem anthropologischen Pessimismus finden, der dann wieder zur Begründung der Notwendigkeit

der gesetzgeberischen Aktion überhaupt führt (vgl. Eth. Nic. X, 10; vgl. auch 1176a).

Es liegt nun hier eine eigentümliche Doppelseitigkeit der anthropologischen Auffassungsweise bei Aristoteles vor, wie sie eben verschiedenen Einstellungsweisen entspricht. Der Typus Mensch, wie er seiner Natur nach ist und wie ihn der den Sinn jeder Gestalt deutende Philosoph erfaßt — und der Mensch des Alltagslebens, mit dem es der praktisch wirkende Gesetzgeber zu tun hat: der Mensch als Natur und der Mensch, wie er sich in der Lebensmannigfaltigkeit darstellt, lassen sich nicht so ohne weiteres in Eins setzen. Warum ist es aber so? Hier würden sich Ansätze zu den Fragestellungen finden lassen, die später für einen Augustinus von grundlegender Bedeutung geworden sind.

Aber noch eine weitere Frage läßt sich von hier aus stellen, die das Verhältnis selbst des Menschen zu der Umwelt betrifft, in der sein Leben, bedingt durch die wechselnden Umstände und Ereignisse, verläuft, eine Frage, die für die Folgezeit von entscheidender Bedeutung geworden ist. Der Mensch fühlt sich als Glied des in sich zweckmäßigen, in jedem Einzelnen sinnvollen Ganzen, selbst wieder ein in sich sinnvolles Wesen in der Ordnung aller Wesen. Aber dieses Bewußtsein durchgängiger Zweckmäßigkeit, das das Lebensgefühl des Menschen selbst bestimmt und sich in seiner Stellung der Welt und allem Einzelnen gegenüber ausdrückt, schwindet, sobald sich der Mensch der ganzen Mannigfaltigkeit der Ereignisse und Eindrücke (vgl. Eth. Nic. 1101a), dem Unvorhergesehenen, Zufälligen niemals rationell aus dem Gesamtzusammenhang zu Verstehenden, wie es für das menschliche Leben kennzeichnend ist, gegenübergestellt sieht. Hier, scheint es, ist er auf sich selbst angewiesen, kann er nur durch Festigung seiner Persönlichkeit, nur dadurch, daß er sich in sich selbst unabhängig macht von allen Schicksalsschlägen, eine Lösung finden. Dies führt zu Fragen, die die Persönlichkeit des Menschen selbst betreffen und die erst in dem von der griechisch-römischen Lebensphilosophie entwickelten Ideal des Weisen ihre eigentliche Beantwortung finden.

Das Problem der Persönlichkeit.

In der wissenschaftlichen Anthropologie, wie sie Aristoteles zur Durchführung bringt, spricht der Mensch gewissermaßen stets von sich in der dritten Person. Das eigentliche, gar nicht weiter ableitbare Verhältnis, in dem er zu sich selbst steht, ist dabei das Irrelevante. Er ist sich selbst „ein Fall", Exemplar einer Gattung; er ist ein Mensch. Auch das Seelenproblem ist nichts Persönliches; es hat keine besondere Stellung in dem Umkreis der allgemeinen Problemstellung, die sich auf alle Gestaltungen erstreckt. Die besondere Art, in der die Seele von dem Individuum erlebt wird, kommt dabei nicht in Betracht. Nur allmählich lerne ich mich selbst kennen, und zwar auf Grund der Anwendung von Methoden, die

für die Erfassung der Struktur des Körpers und der Seele überhaupt dienen. Der Mensch gelangt zum Bewußtsein seiner selbst, als Mensch, nicht als dieser Mensch, als „er", nicht als „ich". Hat der Mensch sich nun einmal als „Er" erfaßt, so sucht er einerseits wieder das Besondere des Verhältnisses, in dem er zu sich selbst im Unterschied zu allen anderen in gleicher Weise gattungsmäßig zu bestimmenden menschlichen Wesen steht, auszudrücken (vgl. Eth. Nic. IX, 1166a, b, 1169b), zum anderen geht sein Streben dahin, dem Ich irgendwie in dem objektiv erfaßten psychophysischen Zusammenhang seine Stelle zu bestimmen, sein Ichbewußtsein gewissermaßen zu lokalisieren und es einer bestimmten Geistesfunktion unter Wahrung der Selbständigkeit und Besonderheit dieses Ichs zuzuweisen (vgl. Eth. Nic. X, 1178a).

Hier beginnen nun die Schwierigkeiten. Der Mensch als dieser sich selbst und alles andere in bezug auf dieses Selbst erlebende, der Mensch als das agierende und reagierende, besondere, sich selbst bejahende Wesen, so, wie er sich selbst ganz unmittelbar gegeben ist, kann sich in dieser Gestalt des gattungsmäßig bestimmten Menschen nicht wiederfinden. In dieser Gestalt vermag er wohl den Menschen zu sehen, nicht aber dieses unaufhebbare Persönliche, das einer ganz anderen Erlebnisschicht angehört. Dieses Persönliche läßt sich nicht aus allgemeinen Vorstellungen des Menschen ableiten; es ist begründet auf einer lebendigen Bejahung seiner selbst, auf einer Lebenserfahrung, in der sich der Mensch durch die Tat, durch autonome Gestaltung seines Lebens gegenüber allem, was er nicht selbst ist, seine Besonderheit und Selbständigkeit bewahrt (vgl. dazu Eth. Nic. IX, 1168b, 1169a) und sich so als Persönlichkeit erlebt.

Das Erlebnis der Persönlichkeit hängt nun weiter eng mit der Frage der Tyche zusammen (vgl. dazu Eth. Nic. I, 1101a b). Die Tyche hat nur Bedeutung für den Menschen (Phys. II, 6; vgl. auch Eth. Nic. I, 1099b), und zwar im Grunde nur für jeden Menschen im besonderen. Jeder hat seine Tyche. Sie ist das, was nur vom Einzelnen, und zwar nur in bezug auf ihn selbst, auf sein Leben bewertet werden kann. Tyche ist etwas Persönliches; sie ist eine Sphäre, in der der Einzelne agiert und reagiert, handelt und leidet, sein besonderes, nur von ihm aus verständliches Leben führt (vgl. Phys. II, 5; vgl. auch Eth. Nic. I, 1101a).

Die eigentliche Bedeutung nun, die dem Momente des persönlichen Lebens und der Persönlichkeit als solcher zugeschrieben wird, hängt nicht von rein theoretischen Erwägungen ab. Für die rein wissenschaftliche anthropologische Einstellung stellt es sich zunächst nicht als etwas Zentrales dar. Die ganze Schwere und Eigenbedeutung erhält es erst, wenn das eigene Erleben zu etwas schlechthin Bedeutsamem wird, wenn der Mensch von sich aus als Persönlichkeit spricht, sich selbst als diesen besonderen Menschen einsetzt, um die Frage zu stellen, was in seiner Macht steht, was sein ist und was nicht sein ist und wie er mit dem Leben fertig werden kann.

IV. DIE RÖMISCH-GRIECHISCHE LEBENSPHILOSOPHIE.

DIE NEUE ANTHROPOLOGISCHE EINSTELLUNG.

Lebensaktivität und philosophische Selbstbesinnung.

Die römisch-griechische Lebensphilosophie, als deren hauptsächlichste Vertreter wir hier nur Cicero, Seneca, Epiktet, Marc Aurel anführen möchten, stellt sich als ein Ganzes dar. Die Theorien, die in ihr entwickelt werden, stimmen zwar oft nicht miteinander überein, aber diese Unterschiede ändern nichts an einer gewissen Grundeinstellung der Lebensphilosophie selbst; ja, sie sind notwendige Formen, um gerade diese Einstellung selbst zum Ausdruck zu bringen. Dies tritt besonders deutlich hervor, wenn wir die geschichtliche Auswirkung dieser Lebensphilosophie in der Entwicklung der philosophischen Anthropologie selbst ins Auge fassen. Es mögen Spätere sich für diese oder jene in Zusammenhang mit der Lebensphilosophie entwickelte psychologische und ethische Ansicht entscheiden, das Kennzeichnende und Bedeutsame bleibt dabei doch immer diese besondere Art des Philosophierens, wie sie hier zum Ausdruck gelangt ist und eine neue Einstellung der Philosophie und dem Leben gegenüber bedeutet.

Das Neue der griechisch-römischen Lebensphilosophie ist die Stellung, die hier der Mensch einnimmt. Der Mensch fragt, der Philosoph antwortet. Und zwar antwortet er so, wie es der Sinn der vom Menschen gestellten Fragen mit sich bringt. In dieser Hinsicht läßt sich von einem Primat des Menschen, von einer Art *a priori* des Menschlichen reden. Die Philosophie ist des menschlichen Lebens wegen da.

Philosophie und Leben lassen sich nicht von einander trennen. Mag man auch gewisse Theorien als solche entwickeln, das Wesentliche bleibt doch immer die Verbindung eines nicht weiter ableitbaren Menschlichen, einer ganz ursprünglichen Bedeutungsgebung des menschlichen Lebens mit den philosophischen Lösungen. Bei Platon und bei Aristoteles gilt es, den Menschen gewissermaßen überhaupt erst zu bestimmen, sei es von der Seele, sei es von dem naturhaften Ganzen aus. Hier, in der Lebensphilosophie, ist der Mensch von vornherein gegeben, und zwar als Persönlichkeit, die einen Namen trägt und sich als diese besondere Persönlichkeit ohne weiteres das Recht zuerkennt, von sich aus, von seiner eigenen Lebenserfahrung, von seinen persönlichen Lebensbedürfnissen aus die Fragen an die Philosophen zu stellen, ja von vornherein das menschliche Leben, sein Leben, als das Entscheidende betrachtet, die Philosophis selbst nur in Funktion zu den Lebensproblemen gelten läßt.

Um aber die Fragen so zu stellen, um solche Maßstäbe anlegen zu können, muß der Mensch ganz außerhalb aller Spekulation zu einer persönlichen Selbstbejahung gelangt sein, die ihm eben von vornherein seine Selbständigkeit gegenüber allem, was die Philosophie vorbringen kann,

sichert, so daß ständig der Bezug auf ihn selbst gewahrt bleibt und in allen philosophischen Diskussionen immer die persönliche Einstellung zum Ausdruck gelangt. Er darf sich selbst nie gleichgültig werden; er muß ständig *sein* Leben im Auge behalten, ständig seinen eigenen Zielsetzungen nachgehen. Eine solche Einstellung entspringt nicht dem reinen Denken; sie ist nicht bedingt durch eine bestimmte philosophische Entwicklung. Es ist ein neuer Mensch, der die Fragen auf seine Art stellt, und durch seine Fragestellung dann wieder den verschiedenen philosophischen Theorien einen neuen Sinn, eine neue Bedeutung gibt.

Grundlagen einer Lebensphilosophie.

Der Mensch ist nicht ein Letztes, kann sich nicht als Letztes erfassen. Seine Selbstbesinnung führt ihn über sich selbst hinaus, sei es, daß er das andere, was seine Lebenserfahrung übersteigt, in sich selbst findet, sei es, daß er sich irgendwie in den Weltzusammenhang einreiht und sich selbst als Naturwesen erblickt. Irgendwie wird dadurch seine ursprüngliche Lebensanschauung grundsätzlich geändert. Das, was er erlebt, kann er so, wie er es erlebt, in der Bedeutung, die er den Ereignissen zuschreibt, in der persönlichen Betonung, die alles, was er erlebt, für ihn erhält, in der philosophischen Anschauung nicht wiederfinden. Das persönliche Subjekt der Lebenserfahrung wird zur Seele schlechthin, der Mensch, wie er sich selbst darstellt, zum Naturwesen; die Erlebnisse stellen sich als Lebensvorgänge allgemeiner Art dar. Die Anthropologie hat in diesem Sinne keinen festen Ausgangspunkt, weil eben die Vorstellung des Menschen, wie er sich persönlich erlebt, keinen solchen darbietet.

Will nun der Mensch demgegenüber an sich selbst festhalten, so kann er das nur auf Grund einer Selbstbejahung, die nicht wieder auf philosophische Erwägung zurückzuführen ist, sondern der Lebenshaltung selbst entspringt. Der Mensch kann ganz wohl sagen: Mich interessiert an aller Philosophie das, was für mich von Wert ist. Diese Wert- und Bedeutungseinstellung bedarf keiner philosophischen Begründung. Ja, wenn eine solche überhaupt denkbar wäre, würde sie an der ursprünglichen Haltung gar nichts ändern. Es braucht der Mensch dabei gar nicht ausschließlich an sich selbst zu denken; auch wo er von dem Menschen im allgemeinen redet, ist dieses ganz ursprüngliche Interesse, das er am Menschlichen nimmt, nicht davon abhängig, wie er auf Grund allgemeiner Erwägungen den Menschen und das menschliche Leben einschätzt.

Ein solches Festhalten an sich selbst gegenüber aller philosophischen Spekulation, an der eigenen Lebenserfahrung, an dem Bestreben, sein eigenes Leben zu gestalten gegenüber allen Anschauungsweisen, die über das Leben hinausführen können, ist kennzeichnend für den Umkreis all der unter sich so verschiedenen Anschauungen und Deutungen des menschlichen Lebens, die wir hier unter dem Begriff Lebensphilosophie zusammenfassen. Der Mensch geht dabei stets vom persönlichen Erleben

aus, um dann in der Philosophie Ideen und Werte zu finden, die ihm helfen können, sich zurechtzufinden, und auf Grund deren er dann wieder sein Leben zu regeln sucht. Das Verhältnis des konkreten Eigenerlebnisses und der philosophischen Ideen und Werte kann daher ein ganz verschiedenes sein. Der Mensch mag das Besondere seiner Erlebnisse schon von vornherein mehr oder weniger verallgemeinern, die Fragen mehr oder weniger allgemein stellen, oder er mag sich ganz diesen Erlebnissen in ihrer Besonderheit hingeben, sie als solche darzustellen suchen, um daran dann philosophische Reflexionen anzuknüpfen. Bestimmte Grenzlinien lassen sich hier nicht ziehen. Ja, es besteht gerade das Eigentümliche der Lebensphilosophie darin, daß sie die verschiedenartigen Möglichkeiten zum Ausdruck bringt. Erzählungen aus dem eigenen Leben und dem Leben der anderen, die man gekannt hat oder von denen uns die Geschichte berichtet, wechseln mit allgemeinen Betrachtungen über das Leben und über die Menschen. Aus diesen Erfahrungen und Reflexionen werden wieder Schlüsse gezogen auf die Art, wie das Leben zu gestalten sei; gewisse Maximen werden aufgestellt und dann wieder an lebendigen Beispielen erläutert.

In allem bleibt die Verbindung von Lebensaktivität und philosophischer Selbstbesinnung ständig gewahrt. Am Leben soll sich das, was man als richtig und zweckmäßig erkannt hat, bewähren. Auf diese Weise verbinden sich Selbstdarstellung und Darstellung anderer, Anführung von Beispielen, aus dem Leben selbst entspringende Besinnung auf das Leben, mit allgemeinen Werten und Zielsetzungen, wie sie der philosophischen Besinnung entspringen, ohne daß sich der Anteil der beiden Momente irgendwie eindeutig feststellen ließe. Der Mensch weiß von sich vor aller Philosophie, und dieses Wissen bleibt als solches bestehen, gelangt als solches zum Ausdruck, bietet Gelegenheit zu philosophischen Erörterungen, die dann selbst wieder die verschiedensten Formen annehmen können, je nachdem es sich um einen ausgebildeten philosophischen Standpunkt oder um mehr gelegentliche philosophische Reflexionen handelt, die in die Selbstdarstellung eingehen und zugleich Perspektiven eröffnen, die weit über das Einzelerlebnis hinausreichen.

Das wäre etwa das, was man in einem engeren Sinne Lebensphilosophie nennen könnte, ein weites Gebiet, in dem das Einzelne, Persönliche, das Leben, wie es sich abspielt, mit philosophischen Reflexionen mannigfachster Art verbunden ist und der Bezug zu dem Erlebten gewahrt bleibt, ohne daß dies selbst wieder in die philosophische Besinnung aufgeht. Damit nun eine solche Lebensphilosophie möglich sei, muß der Einzelne außerhalb aller philosophischen Selbstbesinnung seine Eigenbedeutung statuieren; er muß von sich selbst zu reden wissen, das Bewußtsein seiner eigenen Persönlichkeit genügend gefestigt haben, so daß er allen spekulativen Erwägungen standhalten kann und letzthin alles auf sich selbst als dieses besondere Ich zu beziehen vermag.

Das eben ist die besondere Leistung der griechisch-römischen Lebensphilosophie. Indem sie vom Leben, vom Menschen selbst ausgeht, schafft sie neue Formen menschlicher Selbstbesinnung. Sie bedeutet eine neue Haltung dem menschlichen Leben gegenüber, die nicht nur als solche bedeutsam ist, sondern auch zum Ursprung einer neuen

Literaturgattung wird, in der sich in verschiedenen Formen Lebenserfahrungen und philosophische Selbstbesinnung miteinander verbinden und in der das Leben, wie es sich abspielt und wie es sich jedem im besonderen als etwas Bedeutsames darstellt, überhaupt erst in der Mannigfaltigkeit der Geschehnisse zur Darstellung und zur Besinnung gelangt.

Der biologische und biographische Gesichtspunkt.

In der philosophischen Anthropologie sucht der Mensch sich selbst zu erfassen. Er möchte wissen, was er ist, was es überhaupt heißt, Mensch zu sein, welches die besonderen Eigenschaften dieses Gattungswesens Mensch sind u. dgl. m. Zum anderen aber sucht er sein Leben und das der anderen, wie es sich seiner ganzen Inhaltlichkeit nach darstellt, d. h. so, wie es in der Zeit verläuft und zunächst als eine unabsehbare Mannigfaltigkeit von Geschehnissen und Erlebnissen erscheint, zu verstehen: er möchte sich selbst — und entsprechend seine Nebenmenschen — als Mensch dieses besonderen Schicksals und dieser besonderen Erfahrung zur Anschauung bringen. Diese Doppelseitigkeit ist von vornherein kennzeichnend für die anthropologische Einstellung überhaupt.

Aristoteles nun hatte den Menschen nach seinen gattungsmäßigen Eigenschaften definiert, ihn als biologisch zu fassendes Lebewesen bestimmt. Das biologisch gefaßte Leben aber hat keine Geschichte. Auch da, wo eine Entwicklung in einem solchen Leben zur Anschauung gelangt, etwa in der Form von Altersstufen, verbleiben die Ereignisse und Erlebnisse ihr gegenüber etwas Zufälliges, an sich Bedeutungsloses, weil gar nicht philosophisch-wissenschaftlich Faßbares. Das, was sich ereignet hat, geht nicht in die biologisch gefaßte Lebensentwicklung ein; es ist nicht ein Bestandteil dieser Entwicklung. Das Leben in seiner Totalität, wie es in der Zeit verläuft, läßt sich nur berichten. Die Einzelheiten eines solchen Lebens müssen zur Darstellung gelangen; sie müssen diesen besonderen Charakter bewahren, den sie innerhalb eines bestimmten Lebenszusammenhangs erhalten und den sie losgelöst von diesem Lebenszusammenhang und rein auf die naturhaft-unpersönliche Sphäre bezogen, notwendigerweise verlieren. Der biologische Gesichtspunkt kann dem Leben nicht seinen persönlichen Eigencharakter bewahren. Das wird erst möglich, wenn der biographische Gesichtspunkt — dieses Wort hier im weitesten Sinn genommen — ergänzend hinzutritt.

Zwischen beiden Gesichtspunkten besteht ein tiefgreifender und für die ganze Entwicklung der philosophischen Anthropologie entscheidender Unterschied. Einmal handelt es sich um den Menschen als Naturwesen, um die Konstitution des Menschen, um das, was der Mensch tatsächlich *ist*. Das ist der Mensch, wie er sich immer gleich bleibt, der Mensch als Gattungswesen, wie er sich außerhalb jeder besonderen Lebenserfahrung erfaßt. Das, was in seinem Leben rein erzählbar ist, was nur persönliche Bedeutung hat, kann dabei nicht zur Geltung kommen. Das geschieht

erst, wenn der Mensch selbst von sich aus, als dieser besondere Mensch, sein Leben betrachtet.

In der römisch-griechischen Lebensphilosophie wird nun die Lebenserfahrung in ihrer Eigenbedeutung erfaßt, und damit gelangt neben dem biologischen erst eigentlich der biographische, neben dem naturwissenschaftlichen erst eigentlich der geisteswissenschaftlich-historische Gesichtspunkt in der philosophischen Anthropologie zur Geltung. Dies stellt dann wieder die philosophische Besinnung vor neue Aufgaben. Das Leben muß seinem Verlaufe und seinem Gehalte nach selbst wieder begrifflich gefaßt werden. Es ist eine der wesentlichsten Leistungen der griechisch-römischen Lebensphilosophie gewesen, solche Lebensbegriffe fortdauernd ausgebildet zu haben. Dabei ist es auch hier wieder die Lebenserfahrung selbst, die den Formen ihren eigentlichen Sinn und ihre eigentliche Bedeutung gibt. Welches auch die Vorstellungsweisen und Formen gewesen sein mögen, die Aristoteles ausgebildet hat und auf Grund deren es möglich wurde, das Leben in der Mannigfaltigkeit seiner Äußerungen zu umfassen und zu zergliedern, sie erhalten nun diese besondere Bedeutung, dieses besondere Kolorit, könnte man sagen, das ihnen erst die persönliche Erfahrung, der Bezug auf das eigene Leben verleihen kann. Auf Grund dieser Formen, wie sie weiter ausgebildet werden, wird es dann möglich, das Leben als Motivzusammenhang, als etwas Gegebenes und Positives aufzufassen, das sich überschauen läßt, und von da aus die philosophischen Fragen zu stellen.

Mensch und Philosoph.

In der griechisch-römischen Lebensphilosophie gelangt der Mensch als solcher zur Geltung. Zunächst lebe ich, bin ich Mensch. Das gilt auch für den Philosophen. Der Philosoph redet als Mensch zu Menschen, auf Grund einer Lebenserfahrung, wie sie das menschliche Leben überhaupt charakterisiert. Der Leser oder Hörer wiederum setzt, um eine philosophische Meinung zu prüfen, seine eigene Lebenserfahrung ein; er vermag von sich selbst aus zu sprechen; er kann als Mensch dem Philosophen beistimmen oder seine Zustimmung verweigern. Begründet der Philosoph dialektisch gewisse Theorien, so vermag der Mensch von sich aus darauf zu erwidern: das stimmt und das stimmt nicht. Oder einfach: das paßt mir nicht, das liegt mir nicht, ich kann damit nichts anfangen. Oder dann: hier liegt etwas vor, was meinen eigenen Erfahrungen, meinen Tendenzen entspricht, das kann ich von mir aus bejahen. Es ist dies eine Art Souveränität der menschlichen Persönlichkeit auf Grund einer letzthin entscheidenden Instanz, die in der Lebenserfahrung selbst liegt.

Es handelt sich so gewissermaßen um einen ständig fortgesetzten Dialog zwischen Mensch und Philosoph, zwischen Leben und Philosophie. Ich frage, der Philosoph antwortet, mag es ein Fremder sein oder das philosophische Subjekt in mir selbst. Der Philosoph wird in mein Leben

eingreifen, es nach einer gewissen Richtung hin gestalten; aber im Grunde bleiben die beiden Personen des Dialogs immer bestehen, weil eben die Bewährung jeder Philosophie im menschlichen Leben den Einsatz der Persönlichkeit voraussetzt und der Mensch von sich aus, seiner eigenen Lebenserfahrung und seinen Bedürfnissen nach, Richter bleibt, wie von vornherein ja die Fragen von ihm aus gestellt sind und er für sich selbst Antwort sucht.

Was bietet die Philosophie dem Menschen?: das ist die immer wieder gestellte Frage, die nur von dem Menschen selbst aus beantwortet werden kann. Die Philosophie muß sich ständig vor dem Leben rechtfertigen; sie muß Leistungen aufzuweisen haben. Der Mensch bleibt dem Philosophen gegenüber eine selbständige Figur. Der Philosoph muß ihn für sich gewinnen; er rechtfertigt sich vor ihm; er erkennt ihn als Menschen, als Subjekt der Lebenserfahrung an. Und der Mensch bewahrt seine Rechte auch da, wo Mensch und Philosoph die gleiche Person sind und der Dialog zum Selbstgespräch wird.

So grenzt sich von der lebendigen Erfahrung aus ein Bereich des rein Menschlichen ab, der gegenüber aller philosophischen Spekulationen als etwas Feststehendes, in sich selbst Begründetes oder weiter nicht zu Begründendes seine Geltung bewahrt. Was auch der Philosoph aussagen mag, es muß mit der Lebenserfahrung selbst in Bezug gebracht werden. Der Philosoph redet zum Menschen und spricht wieder vom Menschen aus. Nicht einfach: das ist so, sondern ich habe das in mir erfahren, du wirst die gleiche Erfahrung machen u. dgl. m. Nicht einfach: es ist so; ich stelle hier eine allgemein zu begründende und in sich zu rechtfertigende Theorie auf, sondern ich teile etwas von *mir* mit; oder ich schreibe es dir, damit du daraus für dein eigenes Leben etwas entnehmen kannst. Oft bildet auch ein bestimmtes menschliches Erlebnis selbst den Ausgangspunkt. Ich suche eine typisch-allgemeine Form, um dieses Erlebnis zum Ausdruck zu bringen, um es zu deuten, um es zu bejahen oder zu überwinden, wobei dann die allgemeine Ausdrucksform nicht den Zusammenhang mit der besonderen Lebenslage verliert, sei es der eigenen oder der eines anderen.

Dieser Lebensrelativismus, wie er für die römische Lebensphilosophie kennzeichnend ist, ist dann wieder auf einer Art Disponibilität der verschiedenen philosophischen Gedanken begründet, die man im Leben, je nach den variablen Lebensumständen wiederfindet und die einem gestatten, das Leben in seiner Mehrseitigkeit zu deuten. Stellt sich dann wieder die Frage, welchem philosophischen Typus man den Vorzug geben will, welchen Lehrer man sich anvertraut, so wird die Entscheidung niemals nach rein erkenntnismäßigen Motiven gefällt; sie enthält stets ein persönliches Element, ist ein persönlicher Akt. Es handelt sich um Persönlichkeiten mit ausgebildetem Selbstbewußtsein, die mit Einsatz ihrer

eigenen Lebenserfahrung und mit dem Gefühl dessen, was sich gehört, Stellung nehmen.

So tritt hier gewissermaßen der Mensch als selbständige Macht auf. Er stellt Forderungen an die Philosophen; er kontrolliert von sich aus die Philosophie. Er ist nicht mehr bloß Schüler oder dieses unphilosophische Wesen, das eigentlich dem Philosophen gegenüber etwas Negatives darstellte. Er hat etwas zu sagen; er spricht von sich aus. Er hat sein Leben zu gestalten; er ist für sein Leben verantwortlich. Er fühlt sich als Persönlichkeit, die sich Rat einholt bei den Philosophen, zugleich aber weiß, daß schließlich alles von ihr selbst, von ihrem eigenen Willen abhängt.

Die Philosophie steht in einem ständigen Bezug auf das menschliche Leben; sie fördert den Menschen; sie wirkt auf das Leben ein, führt zur Selbstbesinnung, zur Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zur Welt. (Vgl. Seneca. Ep. XVII, 2; LIII, 8. Nat. Quaest. II, 59; IV, 32.) Was keinen wirklichen Lebenswert darstellt, was dem Leben fremd bleibt, wird verworfen oder zurückgedrängt (Sen. Ep. CVI, 12). Alle Philosophie muß sich in Erlebnisse, in Lebensaktivität umsetzen. (Cic. De Fin. IV, 3. Ep. Fam. VI, 1. Sen. Ep. CVIII, CXVI. Epiktet. Man. XLIX, L11. Marc Aurel X, 31.) Bezeichnend ist dabei, daß sich die Philosophie als ein Ganzes darstellt, daß es der lebendige Vorgang des Philosophierens selbst ist, der etwas ganz Wesentliches bleibt. (Vgl. Cic. Tusc. II, 4 u. 5.) Bei alledem bewahrt das Individuum sein selbständiges Leben, urteilt über das, was ihm die Philosophen bieten, faßt das Philosophieren selbst wieder als Lebensvorgang auf, der je nach der Lebenslage diese oder jene Wirkung ausübt oder auch wirkungslos bleiben kann. (Vgl. dazu Cic. Ep. ad Att. IX, 10; X, 14; XII, 14; XIV, 9.)

So entsteht eine Verbindung von Lebenserfahrung und philosophischer Selbstbesinnung, die für diese Form der Anthropologie kennzeichnend bleibt. Sie drückt sich in verschiedenen charakteristischen Formen aus. Brief, Aperçu, Essai, Maxime, Diatribe u. dgl. m. Man erzählt aus seinem Leben, man führt Beispiele an, man spricht von Bekannten und von sich selbst. Generalisierende Reflexionen über besondere Lebenslagen, Meditationen, Selbstdarstellungen. Sich in philosophischer Form mitteilen. Reflexiv-philosophisches Bewußtsein dessen, was in einem und um einen vorgeht. Dabei ständig Übergänge vom Allgemeinen zum Einzelnen und vom Einzelnen zum Allgemeinen. Ein Philosophieren an den Dingen, eine am Einzelnen und Besonderen orientierte Lebensphilosophie. (Vgl. als Beispiel Cic. Ep. fam. IV, 6; VII. 30. Sen. Ep. CII, 2; CXVIII, XXX u. a.)

Dementsprechend entwickelt sich immer mehr eine besondere anthropologische Terminologie, in der Form einer Überführung philosophischer Vorstellungen in den Lebensgebrauch. Es bildet sich ein Zwischenbereich zwischen Philosophie und Leben, in dem die Ausdrücke einen immer mehr nur aus dem Leben selbst verständlichen Sinn erhalten. Vom rein erkenntnismäßigen Standpunkte aus lassen sich dann leicht Widersprüche und Unklarheiten feststellen. Aber ihrer Lebensbedeutung nach stellen solche Ausdrücke doch etwas Einheitliches dar, einen Bedeutungskomplex, umschreiben einen typischen Erlebniszusammenhang, drücken eine bestimmte Einstellung, eine Stimmung, eine Sehnsucht, ein Ideal usw. aus. (Vgl. als Beispiel eines solchen Bedeutungskomplexes u. a. Sen. De Ben. IV, 8.) Kennzeichnend für die Lebensbedeutung philosophischer Ausdrücke ist dann auch ihre dichterische Verwendung. (Vgl. u. a. Sen. Oed. v. 980. Thyest. v. 345 ff. Phaedra v. 977, v. 1141 ff.) Dabei eine ausgesprochene Tendenz nach unmittelbarem Ausdruck philosophischer Impressionen, nach schlagend formulierten Gedanken, nach wohlgeprägten Maximen. Behauptungen, die überzeugend wirken, ohne erst einer Begründung zu bedürfen, unmittelbar eine Lebenserfahrung,

eine Lebenswahrheit ausdrücken, ohne daß man sie erst auf einen systematisch begründeten Ideenzusammenhang zurückzuführen braucht, wenn auch die Präsenz solcher Ideenzusammenhänge dabei oft vorausgesetzt werden kann. Dazu gehören Motive, wie Kürze des Lebens: Marc Aurel IV, 3; XII, 7 u. a. Vgl. auch Plin. Ep. III, 7; Unbeständigkeit, Korruptibilität, Vergänglichkeit, Sterblichkeit: Sen. Ep. XCI, Nat. Quaest. III, Praef. 9. Marc Aurel XII, 21. Auch das Motiv der Einsamkeit wäre hier zu erwähnen. Vgl. u. a. Cic. Ep. ad Att. XII, 18. Aus allen solchen Motiven bildet sich dann in enger Verbindung mit den frei verwandten philosophischen Motiven ein allgemeiner Bestand von Erlebnisausdrücken, der für die ganze folgende Entwicklung der Anthropologie grundlegend bleibt.

PERSÖNLICHKEIT.

Der Eigene.

In der römischen Lebensphilosophie gelangt die selbständige Bedeutung des Eigenerlebnisses gegenüber der Welt und den Weltdeutungen zum Ausdruck. Eine solche Bedeutungsverschiebung läßt sich nicht rein theoretisch fassen oder begründen; ja, sie ist in sich selbst jeder Theorie, jeder allgemeinen Formulierung abhold. Sie beruht auf einer Ausbildung des Persönlichkeitsbewußtseins, die nur von dem Menschen selbst ausgehen kann: ich kann von mir reden, meine Erlebnisse haben ein selbständiges Interesse. Der Philosoph wird demgegenüber geneigt sein, dem Besonderen das Allgemeine, dem Vorübergehenden das Dauernde, dem Menschen das Weltganze entgegenzuhalten. Hält der Mensch alledem gegenüber an sich selbst fest, so geschieht das wiederum nicht auf Grund allgemeiner Erwägungen; er fühlt sich gerechtfertigt als Mensch, als Persönlichkeit, nicht als Philosoph, der gewissermaßen erst von dem Universalen ausgehen müßte, um zu diesem Einzelnen, an sich Zufälligen zu gelangen.

Nun aber findet diese Persönlichkeitsvorstellung selbst wieder ihren angemessenen Ausdruck und ihre ideale Vollendung in einer der großen philosophischen Richtungen: in der stoischen Philosophie. Der Weise ist hier die sublimierte Persönlichkeitsvorstellung. Er ist er selbst. Er stellt, sozusagen, das Ich dar, wie es im Altertum zum Bewußtsein gelangt. Es handelt sich dabei stets um Ich und Nicht-Ich, um das, was ich bin und was ich nicht bin. Und zwar bedeutet Sein ein Sich-haben. Ich bin ich-selbst, soweit ich mich habe: Ich als mich selbst umgrenzende Persönlichkeit, immer im Gegensatz zu dem anderen, das außen bleibt und worauf ich von mir aus, von mir als in sich gefestigte Persönlichkeit aus reagiere. Der Weise hat die Sonderung vorgenommen; er hat sein Eigenbereich von allem übrigen abgegrenzt; er hat sich selbst gefunden.

Persönlichkeit in diesem Sinne ist ein Ideal, ein zu erstrebendes Ziel. Aber die anthropologische Bedeutung der stoischen Vorstellung des Weisen liegt doch vor allem darin, daß in dieser Form überhaupt das Persönlichkeitsbewußtsein zum Ausdruck gelangt, daß hier neben der Vorstellung des Menschen als eines nach seiner psychophysischen Eigen-

tümlichkeit zu definierende Lebewesens, das als solches etwas Unpersönlich-Naturhaftes bleibt, der Mensch als sich selbst erfahrendes und erlebendes Ich in seiner Gegenüberstellung gegenüber allem, was außerhalb der Ichsphäre verbleibt, in Erscheinung tritt. Daß diese Ichvorstellung und diese Persönlichkeitsidee nun wieder ihre Deutung innerhalb des psychischen Zusammenhangs findet, ist dabei nicht das Wesentliche, sondern das Bedeutsame ist dies, daß nun das Persönlichkeitsbewußtsein gegenüber allem Außerpersönlichen in uns und außer uns — was wir nicht selbst sind und was nicht unser sein kann — zur Darstellung gelangt.

Der Mensch sondert von allem, was ihn umgibt, eine Sphäre ab, die ihm als das Eigene, als etwas unverlierbar Eigenes erscheint, eine natürlich-individuelle Eigentumssphäre, in der er er selbst ist. Um mich aber nun selbst zu besitzen, muß ich von mir selbst Besitz ergreifen. Ich muß das „Meine" als solches erkennen, seine Grenzen festsetzen, mein Eigentumsrecht als selbstverantwortlicher Eigentümer in vollem Maße ausüben. Nicht die Dinge sind mein, sondern die Vorstellungen der Dinge sind mein. Ich habe keinen Eigentumsanspruch auf die Dinge, wohl aber auf meine Vorstellungen. Ich habe in diesem Sinne nur ein geistiges Eigentum. Wir aber verkennen unser wahres Eigentum und glauben das zu besitzen, was seiner Beschaffenheit nach nicht unser sein kann. Ein Ding als solches kann nicht in meine Geistigkeit eingehen; es kann nicht „mein" werden. Ich bin nicht das Ding, und das Ding ist nicht Ich. Ich bin nur Ich, und alles, was zu diesem Ich gehört, das dem Ich Eigene.

Zugleich weiß ich mich nun aber dadurch frei von den Dingen. Die Dingwelt ist nicht meine Welt. Die Dinge finden keinen Eingang in mir, sie bleiben draußen. In meiner in sich fest begrenzten Eigentumssphäre bin ich frei. Alles, was ich in ihr vorfinde, ist mein eigen, bin ich selbst. Die Dinge können nur wirken, soweit sie sich in Vorstellungen umsetzen. Sind sie aber einmal zu meinen Vorstellungen geworden, so unterliegen sie meiner Herrschaft. Sie sind Bestandteile meiner geistigen Eigenwelt. Ich kann sie prüfen, beurteilen, werten, vergleichen, messen, unter- und überordnen, sie mir fernhalten, sie vergessen usw. Ich kann ihrer mächtig werden. Die Macht, die ich nicht über die Dinge ausüben kann, vermag ich über meine Vorstellungen auszuüben. Ich muß dazu nur den Dingen ihre Selbständigkeit, ihren dinghaften Schein benehmen und mich auf das zu besinnen, was mir eigen ist.

Jedes Individuum bildet so seiner Natur und seiner Eigenbeschaffenheit nach eine in sich selbst abgegrenzte Willens- und Herrschaftssphäre, ein autonomes Ganzes. Meine Gewalt reicht nicht weiter, als sich dieses autonome Ganze erstreckt. Jeder ist in diesem Sinne ein Ich, dem alles andere als Außenwelt, als das Andere gegenübersteht. Verwische ich diese Grenzen, so maße ich mir gewissermaßen ein Verfügungsrecht über etwas an, was mir nicht gehört; ich erhebe einen mir nicht zukommenden

Rechtsanspruch; ich begehe eine Rechtsusurpation gegenüber der Außenwelt. Ich betrachte das als mein, was nicht mein ist. In Wirklichkeit aber kann ich das nicht besitzen, was nicht schon mir, was nicht zu mir gehört. Es bleibt das Fremde. Es behauptet mir gegenüber seine Selbständigkeit, bewahrt seinen Fremdheitscharakter. Es kann sich nur um einen imaginären Besitz handeln, denn es verbleibt außerhalb meiner Willenssphäre, meines Herrschaftsbereichs; es geht nicht in mir so ein, daß ich es habe. Nur was ich selbst bin, kann ich haben. Ich kann mich immer nur selbst besitzen.

Mein oder Nicht-Mein, Eigenes oder Fremdes, Herrschen oder Beherrschtsein: das sind die Grundkategorien, von denen aus alle die Fragen, die das Leben betreffen, sich stellen lassen. Im Leben ist Fremdes und Eigenes seltsam gemischt. Ich verliere mich an das, was nicht mein ist; ich gebe mich selbst auf. Ich höre auf, eine Persönlichkeit zu sein; ich bin nichts Einheitliches mehr. Demgegenüber ist es das Ziel, daß dieses Leben tatsächlich „mein" Leben werde. Ich lasse mich nicht einfach leben; ich lebe nicht in den Tag hinein, sondern *ich* lebe. Ich verwalte gewissermaßen mein Leben als mündiger Mensch, der von seinem Eigentum Besitz ergriffen hat.

Die Menschenwelt würde sich so als eine Reihe selbstherrlicher Individuen darstellen, die alle ihr Herrschaftsprinzip in sich selbst haben. Der Weise aber ist allein der vollkommene Eigentümer seiner selbst, der Mensch, der seinen geistig-moralischen Besitz in vollkommener Weise verwaltet.

(Epiktet Diss. II, 16, 28.) Grundkategorien des Ich und Nicht-Ich, des Mein und Nicht-Mein, des Eigenen und des Fremden, des Herrschens und Beherrschtseins, des Sichselbstgehörens und des Sich-an-das-Fremde-verlierens u. dgl. m.: Vgl. Sen. Ep. XLI, 8; CXVI, 5. De Const. Sap. VI, 3. Marc Aurel XI, 1; XII, 3. Epiktet. Man. I, 1ff; II, 2. Diss. II, 22, 19. Und zwar gibt es eine durch die Natur der Dinge selbst bestimmte moralisch-geistige Eigentumssphäre, die es in der Selbstbesinnung zu umgrenzen gilt und an der man unweigerlich festhalten muß. Um sich aber nun in den Besitz seines Eigentums zu setzen, muß der Mensch sich selbst beherrschen lernen, gegen die Leidenschaften ankämpfen, nichts Fremdem Eingang gewähren, sich gegen das Äußere zur Wehr setzen, sich dem Einfluß der Fortuna entziehen und in sich selbst ständig eine Zuflucht finden. (Vgl. Sen. Ep. IX, 16f.; CXVIII, 4.) So wird der Mensch seiner selbst mächtig werden und das Leben regeln können. (Vgl. dazu Sen. De Ira XXX, 42. Marc Aurel XI, 1; V, 20.) Er formt sein Leben; er baut sein Leben auf in bewußter Zielsetzung. (Epiktet Diss. I, 15. Marc Aurel, VIII, 32. Sen. Ep. XCV, 46.) An dieser Zielsetzung hält er unverrückbar fest und ordnet ihr alles unter. (Marc Aurel XI, 21; II, 16; II, 7.) So erhält sein Leben Ständigkeit, und er selbst wird zu einer in sich geschlossenen Persönlichkeit. (Vgl. Sen. Ep. XX, 2; XXXI, 8. Cic. De Off. I, 28.)

Die Mittel aber, das Leben zu regeln, seinen geistig-moralischen Besitz richtig zu verwalten, gibt die Philosophie. *Animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et ommittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium derigit cursum.* (Sen. Ep. XVI, 3. Vgl. XCIV, 39.) Sie läßt uns erkennen, was unser ist und was nicht unser ist, festigt das, was uns eigen ist gegen das andere, was nicht in unserer Macht steht. (Vgl. Epiktet. Diss. II, 1, 38ff.; I, 22, 10; II, 5, 4f.) Sie

bringt uns unsere eigene Macht und Selbständigkeit zum Bewußtsein. (Vgl. Epiktet. Diss. II, 23, 10ff.) Sie lehrt uns, daß alles, was geschieht, nur dadurch, daß es sich in etwas in uns umsetzt, daß es zu etwas wird, was sich in uns abspielt, für uns Bedeutung gewinnt, und daß wir Herr sind über uns selbst, daß wir in unserem Lebensbezirk die Herrschaft auszuüben vermögen. (Vgl. Marc Aurel XII, 22. Epiktet. Man. I, 5. Sen. Ep. XXX, 17.)

So hat jeder über sich selbst und nur über sich Macht. (Vgl. Epiktet. Diss. I, 15, 3f.; VII, 16; VII, 55. Vgl. auch II, 22, 18.) Die volle Ausübung des Eigenrechts ist aber zugleich Aufgabe und Bestimmung des Menschen; sie bedeutet Selbstvollendung des menschlichen Wesens durch Ausbildung der Persönlichkeit.

Der gesunde und der kranke Mensch.

Die römische Lebensphilosophie stellt eine Art Unabhängigkeitserklärung des Menschen als Persönlichkeit dar, eine Selbstbejahung des Ich gegenüber dem gesamten Umkreis des objektiv Gegebenen. Nun wird aber diese Unabhängigkeit nicht als etwas gefaßt, was jedem Menschen als solchem zukommen könnte. Unabhängig und frei ist der Weise. Die Vorstellung der Persönlichkeit läßt sich nur an dem Weisen erläutern. Der Weise allein ist Persönlichkeit. Persönlichkeit ist zunächst ein Ideal. Andererseits ist aber doch das Persönliche nun etwas Natürliches, ja für den Menschen das einzig Natürliche. Der Weise ist der Mensch, der das richtige Über- und Unterordnungsverhältnis innerhalb des menschlichen psychophysischen Strukturzusammenhangs herstellt, zu einer richtigen Einschätzung alles Gegebenen gelangt, der gemäß der Natur lebt, sich in Harmonie fühlt mit dem Naturganzen.

In der Verbindung von Persönlichkeits- und Naturvorstellung liegt die Macht des stoischen Gedankens und weiterhin der griechisch-römischen Lebensphilosophie überhaupt. Der Mensch findet die Rechtfertigung seiner Persönlichkeit in dem Naturganzen selbst. Die Unabhängigkeit, die er erreicht, macht ihn erst ganz zum Menschen und ordnet ihn als solchen in den Naturzusammenhang ein. Er findet in der Anschauung des Ganzen eine letzte Bestätigung seines Rechtes auf Persönlichkeit.

Von da aus ergeben sich aber nun eine Reihe von Problemen, die für die anthropologische Entwicklung von grundlegender Bedeutung geworden sind. Der Mensch ist ein Naturwesen. In ihm wirkt die Natur, und dies gelangt in seiner psychophysischen Konstitution in der Organisation seines Körpers, in seinen geistigen Entwicklungsbedingungen, in der Gliederung der Lebensalter, in der ursprünglichen Anlage zur Vergesellschaftung u. dgl. m. zum Ausdruck. Würde man an diesem Standpunkte festhalten, so würde man zu einer Bejahung alles Menschlichen in seinen verschiedenen Formen und Ausdrucksweisen gelangen. Überall würde man etwas Naturgemäßes wiederfinden, oder zum mindesten überall etwas Natürlich-Menschliches aufzufinden suchen. In die Bejahung, die sich auf das Naturganze erstreckt, wäre auch das menschliche Leben in

der Mannigfaltigkeit aller seiner Gestaltungen miteinbezogen. Ein weiter, das ganze menschliche Leben umspannender, auf einer Gesamtanschauung der Natur begründeter Humanismus würde am besten diesen Standpunkt bezeichnen.

Das scheint sich aber nun von Grund aus zu ändern, sowie man das naturgemäße Leben, wie es der Weise führt, als etwas überhaupt erst zu Erstrebendes und dazu noch für ganz wenige nur Erreichbares darstellt. Damit, so muß es scheinen, ist ein von der naturhaft-humanistischen Betrachtungsweise wesentlich verschiedenes Verhalten vorgezeichnet, das zu ganz neuen Problemen führen muß. Warum ist der Mensch von Natur aus nicht weise? Warum muß er erst tugendhaft werden, um der Natur gemäß zu leben?

Nun bietet sich zur Deutung dieses Tatbestandes eine dem Erfahrungsbereich entlehnte Vorstellung dar, die auch für die Folgezeit von größter Bedeutung geworden ist: die Vorstellung der Krankheit. Die Menschen, die nicht der Natur gemäß leben, die naturwidrig leben, sind Kranke, Perverse. Die Gesundheit ist das Natürliche; die Krankheit stellt sich als Abweichung, als Abirrung dar. Die Krankheit, so verbreitet sie auch sein mag, erscheint der Gesundheit gegenüber als eine Ausnahme; sie läßt sich nicht wieder auf ein gleichwertiges, der Gesundheit entgegengesetztes Prinzip zurückführen; sie ist der Gesundheit gegenüber etwas Negatives. Neben der Pathologie gibt es die Physiologie des normalen Menschen, und um diese handelt es sich, wenn wir von der Natur sprechen; diese ist das Positive.

Dabei aber bleibt doch die Tatsache bestehen, daß bei weitem die meisten Menschen „pathologisch" sind, daß zwischen dem „Gewöhnlichen", „Durchschnittlichen" und dem „Natürlichen" ein ausgesprochener Widerspruch besteht. Das erhellt am besten daraus, daß auch die, die gesund sind, es doch erst auf Grund selbständiger, willentlicher mühsamer Anstrengung geworden sind, daß sie eine Kur durchmachen müssen, um zu gesunden. Überblickt man von hier aus die Menschheit, so könnte sie sich wohl als ein weites Spital darstellen, in dem es nur einigen wenigen gelungen ist zu gesunden, die nun ihrerseits mit immer sehr geringem Erfolg die anderen oder einige von ihnen zu heilen suchen.

Hier liegt nun doch ein Moment vor, das in eine ganz andere Richtung führt, als ein auf der Anschauung der sich überall auswirkenden Natur begründeter Humanismus. Nehmen wir auch an, daß man solche „Anomalien" feststellen kann, ohne daß dadurch der Naturordnung als solcher Abbruch geschehe, so ist doch die Einstellung eine ganz verschiedene, je nachdem man in dem menschlichen Leben überall das „Natürliche" sucht, überall den Naturwirkungen nachspürt oder von vornherein von einer idealen Vorstellung ausgeht, die das „durchschnittlich" Menschliche als etwas „Pathologisches" erkennen läßt. Im ersten Falle handelt es sich um eine weitgehende Bejahung des Allgemein-Menschlichen, während im zweiten Fall die negative Einstellung durchaus zu überwiegen scheint.

So scheinen die beiden Standpunkte zu ganz verschiedenen Wertungsweisen der konkreten menschlichen Wirklichkeit zu führen. Nun muß man sich aber davor hüten, bei der stoischen Einstellung und bei der römischen Lebensphilosophie überhaupt in dieser Anschauung der konkret gegebenen Menschheit als Ansammlung von pathologischen Fällen, einen selbständigen Ausgangspunkt, als eine in sich selbst begründete An-

schauung des menschlichen Lebens zu sehen. Das Entscheidende ist hier stets der persönliche Gesundungswille, nicht der Anblick der Kranken, die weiterhin in ihren pathologischen Zuständen verharren, auch nicht die eigene Krankheitseinsicht, bei der man verweilen würde. Diese Anschauung wirkt sich nur insofern aus, als sie die in sich geschlossene Persönlichkeit des Weisen um so schärfer akzentuiert, die Persönlichkeit gewissermaßen in sich abschließt, Individuen schafft, die ganz von sich aus und für sich selbst die sinngemäße Stellung zu der Welt suchen.

Der Widerspruch, der zwischen den beiden Vorstellungsweisen besteht — zwischen der an Aristoteles orientierten Vorstellung einer sich überall auswirkenden und in allen einzelnen Gebilden zur Vollendung gelangenden Natur und der Vorstellung des Naturwidrigen in den Menschen, das überhaupt erst überwunden werden muß, damit das menschliche Leben zu etwas „Naturgemäßem" werde — dieser Widerspruch gelangt erst in Augustinus zu vollem Bewußtsein und wird zu einem grundlegenden Motiv seiner ganzen Welt- und Lebensanschauung. In der römisch-griechischen Lebensphilosophie hingegen bleibt das Entscheidende stets der Heilungswille selbst, wie er der auf Selbstvollendung gerichteten persönlichen Einstellung entspricht.

Demgegenüber treten Fragen, wie die, warum der Mensch denn überhaupt erst gesunden muß, warum ein naturgemäßes Leben erst unter größter Anstrengung zu erreichen ist, warum dies nur ganz wenigen Menschen beschieden ist u. dgl. m., zurück. Auch da, wo solche Fragen berührt werden, treffen sie doch nicht das Wesentliche der anthropologischen praktisch-therapeutischen Einstellung, die eben zu ihrer Rechtfertigung solcher Erwägungen gar nicht bedarf. Der Mensch, der gesunden will, braucht nicht erst über die Tatsache, daß er und die anderen Menschen krank sind, lange Betrachtungen anzustellen. Er will gesunden; er sucht nach den Heilmitteln, und alles andere ist diesem Bestreben untergeordnet, existiert gewissermaßen nur in Funktion zu dem Willen zur Genesung, so daß in gewissem Sinne auch die Weltanschauungsmotive selbst wieder nur nach ihrem therapeutischen Werte zu beurteilen sind und als Momente in der Ausbildung des Persönlichkeitsbewußtseins gefaßt werden müssen.

Persönlichkeit und Weltbewußtsein.

Der Weise lebt in dem Bewußtsein der Welt. Sie ist ihm ständig gegenwärtig. Dieses Weltbewußtsein bestimmt sein Lebensverhalten. Er ist Persönlichkeit, die in sich selbst vollendete Persönlichkeit, die von sich aus Stellung nimmt zu der Welt. Das seiner selbst bewußte Ich reflektiert auf die Welt, auf sein Verhältnis zu dem Weltganzen. Der Mensch und die Welt: diese Formel kann keinen rechten Sinn haben, solange der Mensch nur als gattungsmäßiges, selbst wieder naturhaftes Wesen gefaßt wird. Hier ist es aber nun der Mensch, der von seinem Ich aus spricht und den Dingen und den Menschen gegenüber zu selbsterrungener Selb-

ständigkeit gelangt ist. Ich und die Welt hat hier einen Sinn, den Mensch und die Welt nicht haben kann, einen Sinn, der nur von dem selbsterlebenden, selbsttätigen Individuum aus erfaßt werden kann und damit dann dem persönlichen Sein und Erleben selbst wieder eine ganz neue Bedeutung gibt.

Diese selbständige Stellungnahme zu der Welt setzt keine eindeutige Lösung all der Probleme voraus, die die Welt und das Leben stellen. Die Zielsetzung des Weisen bedarf keiner methodisch begründeten Welterkenntnis. Ja, man könnte sagen, daß der Weise stets sich selbst treu bliebe und in Harmonie mit dem Weltganzen leben würde, welches auch schließlich die Weltanschauung sein mag, für die er sich entscheidet. Er bleibt seiner selbst sicher, folgt unbeirrt seinem Weg und kann dabei ganz verschiedene Möglichkeiten der Deutung der Welt und seines Geschicks als Weltwesen ins Auge fassen. Mag es sich mit der Welt und dem Leben der Menschen so oder anders verhalten, seine Grundeinstellung wird dadurch nicht geändert. Ja, gerade diese Erwägung verschiedener Möglichkeiten befestigt ihn in seinen Überzeugungen, da diese sich so bei ganz verschiedenen Annahmen über die Welt und über das Leben bewähren und sich als unabhängig von allen metaphysischen Hypothesen und als in sich selbst begründet erweisen.

Es ist dies ein letzter Ausdruck der Selbständigkeit der Persönlichkeit und weiterhin eine Vollendung der Grundeinstellung, wie sie für die Lebensphilosophie überhaupt charakteristisch ist. Der Mensch sucht sich nicht mehr von einer bestimmten Deutung der Welt aus zu verstehen, sondern er sucht und findet in sich selbst die Werte und Zielsetzungen, die seine Lebensgestaltung bestimmen, und ist bestrebt, von da aus sein Verhalten zu der Welt zu regeln. So handelt es sich nicht mehr um eine für sich ablösbare Anschauung der Welt, um eine Welt, die sich als solche darstellen ließe, und in bestimmten, in sich selbst begründeten Formen gefaßt und gedeutet werden müßte, sondern stets um einen Lebensbezug zu der Welt, zu dem universalen Ganzen, wie er sich, abgesehen von allen bestimmten Deutungen, dem Menschen darstellt, um ein Weltbewußtsein, das kein bestimmtes Wissen um die Welt voraussetzt.

Dieses Weltbewußtsein ist etwas dem Weisen Eigenes. Der Weise allein lebt in dem Bewußtsein des Ganzen, vergißt die Welt nicht, denkt und handelt im Angesicht des Weltganzen. Dieses Bewußtsein gibt zugleich seinem Leben Festigkeit und Ständigkeit. Der unweise Mensch hingegen hat kein Weltbewußtsein; er gelangt nicht zu einer universalen Anschauung der Dinge und seines eigenen Lebens. Die Leidenschaften treiben ihn hierhin und dorthin, und was er erlebt, fügt sich nicht ein in einen Gesamtzusammenhang. Was ihm erscheint, nimmt unrichtige Proportionen an. Er sieht falsch. Er macht sich ein falsches Bild von sich selbst und der Welt, oder vielmehr, er gelangt gar nicht irgendwie

zu einer in sich übereinstimmenden Anschauung. Er ist nicht in Übereinstimmung mit sich selbst, noch mit der sinngemäßen Folge seines Lebens, noch mit den Dingen, noch mit dem Weltganzen. Er ist wie ein Abwesender. Er hat den Zusammenhang mit der Welt verloren. Heilung bedeutet demgegenüber Rückkehr zu sich selbst, zu seiner Lebenseinheit, zu dem Weltganzen, Wiederherstellung der Proportionen. Der Weise ist „welthaft", er ist kosmisch. Er läßt sich nicht von der Welt abwenden, sich nicht aus dem Weltzusammenhang herauslösen. Die Leidenschaften isolieren den Menschen; das vernunftgemäße Leben hingegen bedeutet Einreihung in den Weltzusammenhang. Der Weise schaut die Welt an und fühlt sich mit ihr eins. Die Leidenschaftsdissonanzen existieren für ihn nicht mehr. Er ist sich selbst und der Welt treu. Er lebt der Weltnorm gemäß und verbleibt in der universalen Normalität.

So bedeutet der Typus des Weisen die Verwirklichung des naturgemäßen Sinns des Lebens in Übereinstimmung mit dem Ganzen. Zwischen dem Typus des Weisen und der Vorstellung der Welt besteht in dieser Hinsicht ein unauflöslicher Zusammenhang. Von hier aus kann nun der Weise weiter gehen und in dem Weltganzen selbst die objektive Rechtfertigung seines Strebens suchen. Indem er von sich selbst Besitz ergreift, sein Leben autonom regelt, fühlt er sich zugleich als Bürger einer gesetzlich-rational geregelten Weltrepublik. Die Ausübung seiner Rechte als freie Persönlichkeit stellt sich ihm zugleich als Vollzug des universalen Gesetzes dar. Indem er sich als selbständige Persönlichkeit konstituiert, das, was „sein" ist, zur Geltung bringt, die Herrschaft über sich ausübt, handelt er zugleich in Harmonie mit der universalen Ordnung und lebt der Natur gemäß. Persönlichkeitsbewußtsein und Weltbewußtsein finden hier eine letzte Einheit.

Daß der Weise etwas Seltenes ist, wird immer wieder betont. (Vgl. u. a. Sen. De Ira II, 10, 6. Cic. Tusc. II, 22.) Damit auch gegeben, daß das Persönlichkeitsideal, wie es in dem Weisen zum Ausdruck gelangt, nur ganz wenigen erreichbar ist. *Magnam rem puta unum hominem agere. Praeter sapientem autem nemo unum agit, ceteri multiformes sumus* (Sen. Ep. CXX, 22). Nun aber scheint dies doch seltsam, wenn man in Betracht zieht, daß Weisheit und Ausbildung einer in sich gefestigten Persönlichkeit das natürliche Ziel des Menschen ist. (Vgl. Marc Aurel V, 1, 9.) Daß die Menschen nicht alle Weise sind, zeigt an, daß etwas hier nicht in Ordnung ist. Es sind eben alles Kranke. Krankheit — Gesundheit sind Deutungsweisen, die, ohne den Zusammenhang von Weisheit und Natur aufheben zu müssen, die menschlichen Anomalien in einer allgemeinverständlichen, d. h. an den körperlichen Krankheits- und Gesundungserscheinungen orientierten Weise verdeutlichen. (Vgl. Cic. Tusc. IV, 10, 13, 14. Diogen. Laert. VII, 115.) Der Weise ist der Gesunde. (Vgl. Sen. Ep. LXXII, 6.) Sein Verhalten gegenüber den anderen Menschen ist das des Arztes gegenüber Kranken. (Sen. De Const. Sap. XIII, 1, 2.) Als Heilmittel dient die Philosophie. (Vgl. u. a. Epiktet. Diss. II, 21, 15. Marc Aurel. V, 1, 9.) Der Weise heilt die Seele; er ist Seelenarzt. Und zwar strebt er nach einer praktisch anwendbaren Psychotherapie. *Animi remedia inventa sunt ab antiquis. Quomodo autem admoveantur aut quando, nostri operis est quaerere.* (Sen. Ep. LXIV, 8f.)

Nun aber ließe sich doch die Frage stellen, wieso es kommt, daß fast alle Menschen geistesgestört sind (vgl. Arnim. III, 662) und des Philosophen bedürfen. Die Philosophie bewirkt in uns Krankheitseinsicht. (Vgl. Epiktet. Diss. I, 26, 15.) Erklärt sie uns aber auch die Krankheit selbst?

Omnia vitia contra naturam pugnant (Sen. Ep. CXXII, 5). *Nulli nos vitio natura conciliat* (Sen. Ep. XCIV, 56, Diogen. Laert. VII, 89.) Wir sind verderbt; der gewöhnliche Mensch ist ein perverses Wesen. Und zwar ist diese Verderbnis in uns. In uns selbst ist der Sitz des Übels, und darum wissen wir nichts davon und sind so schwer zu heilen. *Quid nos decipimus? Non est extrinsecus malum nostrum; intra nos est, in visceribus ipsis sedet et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus quia nos aegrotare nescimus* (Sen. Ep. L, 4). Unsere psychophysische Konstitution ist gewissermaßen verfälscht, unser Seelenleben anormal. (Vgl. Diog. Laert. VII, 111, 115. Cic. Tusc. IV, 10, 13, 14. Sen. Ep. LXXV.)

Nun wäre es aber verkehrt, diese pessimistische Einstellung gegenüber den Durchschnittsmenschen, gegenüber der Masse der Menschen, als selbständiges Motiv für sich herausheben zu wollen. Die Konsequenzen in dieser Hinsicht ziehen erst spätere Zeiten von Augustinus bis Rousseau. Es fehlt zwar in der griechisch-römischen Lebensphilosophie nicht an geschichtsphilosophischen Deutungen. Aber so bedeutsame Ansätze für die Folgezeit solche Theorien enthalten mögen (vgl. Arnim. III, 228ff. Sen. Ep. XC. Saeculum aureum. Sen. Natur. Quaest. III, 30), so sind sie doch hier nicht das Entscheidende. Man darf nie vergessen, daß der Lebensphilosoph heilen und wirken will; er ist ein Arzt, der in seine Konsultationen allgemeine Erörterungen über die Krankheitsentstehung im allgemeinen einflicht, dem es aber vor allem darauf ankommt, dem Patienten den Weg zur Heilung zu weisen. Ja, solche Betrachtungen sind selbst dann wieder irgendwie vom therapeutischen Standpunkte aus aufzufassen; der Heilungswille gibt allem seine besondere Färbung. Bald sucht der Arzt dem Patienten die ganze Schwere seiner Erkrankung und der Erkrankung des Menschen überhaupt vor Augen zu führen; bald weckt er in ihm die Hoffnung auf Heilung, um ihm dann wieder zu Gemüte zu führen, welcher Anstrengung es bedarf, um das Ziel zu erreichen. (Vgl. u. a. Sen. De Ira. II, 12, 4; II, 13, 1; II, 10, 8. Ep. L, 7ff.; Cic. Tusc. III, 6.) Kein Mittel darf unversucht bleiben (vgl. Sen. Ep. XCV, 29); alles muß demselben Ziel dienen.

Aus dieser Zielstrebigkeit muß nun auch die Einstellung zu den Übeln dieser Welt beurteilt werden. Es sind Hindernisse, die sich unserem Willen entgegenstellen und die überwunden werden müssen. *Imus per obstantia. Itaque pugnemus. . . .* (Sen. Ep. LII, 7.) Es gilt zu kämpfen und zu siegen. *Effuggere non potes necessitates, potes vincere* (ibid. XXXVII, 3). Diese dynamisch-persönliche Einstellung zu allem, was in der Welt vorgeht, ist grundlegend für das Verständnis der römischen Lebensphilosophie. Es lassen sich die Probleme nicht losgelöst von der Willenspersönlichkeit stellen. Der durchgängige Bezug von allem auf den Menschen, der sich durchsetzen, sein Leben meistern will, ist der entscheidende Gesichtspunkt. Dieser Mensch scheut den Kampf nicht. Er will seine Kräfte im Leben erproben. (Sen. De Prov. IV, 21; IV, 12.) *Avida est periculi virtus. . . .* (Ibid. IV, 4.)

Diese Einstellung dem Leben gegenüber hat an sich etwas Unproblematisches. Das Problem verschiebt sich von dem Leben als solchem, von den Lebensbedingtheiten, von dem Schicksalsmäßigen des Lebens u. dgl. m. auf die aktive Lebensgestaltung. Nicht wer bin ich, woher komme ich und wohin gehe ich, sondern: was kann ich, was soll ich aus mir machen, welches Ziel soll ich mir setzen und welches sind die Mittel, es zu erreichen? Augustinus stellt sich die Frage: warum muß ich denn überhaupt kämpfen und mich abmühen? Für die römische Lebensphilosophie stellt sie sich im Grunde nicht. Bei Augustinus: Kämpfen müssen; bei den römischen Lebensphilosophen: Kämpfen wollen. Der Weise verwundert sich nicht über die Unvollkommenheit der Menschen und zürnt ihnen nicht. Er durchschaut die menschlichen Lebensbedingungen.

Nemo autem naturae sanus irascitur (Sen. De Ira. II, 10, 6). Auch das Unnatürliche erscheint ihm natürlich. Der Weise betrachtet alles mit Gelassenheit. *Talis est sapientis animus, qualis mundus super lunam, semper illic serenum est* (Sen. Ep. LIX, 16). Sein Wille ist in Harmonie mit allem, was geschieht. (Epiktet. Diss. II, 14, 7. Vgl. Man. 8.) *Ζῆσον ὡς ἐν ὄρει* (Marc Aurel. X, 15).

Der Mensch als Naturwesen und Persönlichkeit.

Der Typus des Weisen, wie er in der griechisch-römischen Lebensphilosophie zur Ausbildung gelangt, ist nicht etwas, was sich auf Grund kosmischer Zusammenhänge von der Welt aus deuten ließe. Wo solche Deutungen etwa kosmogonischer und eschatologischer Art sich finden, handelt es sich um andersartige Gedankengänge. Der Weise ist ein Lebensbegriff, eine Form persönlicher Selbstbejahung, nur vom menschlichen Erleben aus verständlich, ein Ideal, das seinen Wert nur durch den Einsatz der Persönlichkeit erhält, als deren Sublimierung es sich darstellt. In dem Typus des Weisen gelangt das persönlich-autonome Moment des menschlichen Lebens überhaupt zum Ausdruck. Der Weise ist für das Altertum das Symbol der freien Persönlichkeit, die von sich aus Stellung nimmt zu den Ereignissen, zu dem gesamten Naturgeschehen und zu ihrer eigenen menschlichen Bedingtheit. In dieser Vorstellung der freien Persönlichkeit, die in dem souveränen Walten in ihrer Eigensphäre sich in Übereinstimmung mit sich selbst und mit dem universalen Ganzen weiß, vollendet sich die griechisch-römische Lebensphilosophie.

Dieses Persönlichkeitsbewußtsein ist nicht etwas, was sich von der rein wissenschaftlich-philosophischen anthropologischen Einstellung aus erfassen ließe. Eine solche Einstellung setzt voraus, daß der Mensch gewissermaßen aus sich heraustritt, sich von außen betrachtet, sich als etwas allgemein zu Fassendes ansieht. Die spezifische Bedeutung, die für ihn sein Leben hat, oder die das Leben der anderen für diese hat, muß dabei schwinden; er selbst und die anderen werden auf die gleiche unpersönliche Ebene projiziert. Was ihm geschieht, verliert sein Interesse, soweit es *ihm* geschieht, und dient nur dazu, etwas zur Anschauung und zur Erkenntnis zu bringen, was ihn nicht mehr selbst im besonderen betrifft, sondern den Menschen. Aber auch der Mensch ist dabei nicht etwas, was ihn in seiner spezifisch menschlich-egoistischen Bedeutung interessieren dürfte; er ist nur ein Objekt wissenschaftlicher Forschung und reiht sich unschwer in eine Stufenfolge von wissenschaftlich zu definierenden Lebewesen ein, in der ihm dann seine ebenfalls nach objektivwissenschaftlichen Gesichtspunkten zu bestimmende Wertstellung vorgezeichnet ist.

Nun liegen in dieser Einstellung selbst gewisse wesentliche Momente, die die Lebenshaltung des Menschen bestimmen, die gerade, indem sie ihn von sich selbst und von seiner Egoität loslösen, gestaltend in sein Leben eingreifen und seine persönliche Haltung gegen die Menschen und

die Welt bestimmen können. Aber gewisse ganz ursprüngliche Lebenstendenzen, die nach einem Ausdruck verlangen, können dabei nicht zu sinngemäßer Darstellung gelangen; der persönliche Mensch kann sich nicht aussprechen, nicht aus seinem Leben erzählen, die Eigenbedeutung dessen, was er erlebte und was ihm geschah, nicht in einer Form zum Ausdruck bringen, in der man diese Erlebnisse, ohne ihnen ihren Eigencharakter und ihre Eigenbedeutung zu nehmen, ausdrücken könnte.

Für die naturwissenschaftlich orientierte Anthropologie handelt es sich vor allem um den Menschen als Natur, um die Konstitution des Menschen, um das, was der Mensch tatsächlich in diesem Leben ist, um den Menschen als Strukturzusammenhang, wie er außerhalb jeder besonderen Lebenserfahrung erfaßt werden kann. Diese Auffassungsweise bleibt auch für die griechisch-römische Lebensphilosophie maßgebend. Daneben aber gelangt in ihr der Mensch, wie er sich in seiner eigenen Lebenserfahrung und der der anderen darstellt, zur Selbstbesinnung; die menschliche Persönlichkeit selbst bejaht sich gegenüber allem Generell-Naturhaften. Dieser Mensch aber will sich nicht bloß erkennen, er will sein Leben gestalten, Richtlinien für seine Lebensaktivität aufstellen. Er ist für sich gar nicht in erster Linie etwas Gegebenes, sondern er will zu etwas werden, etwas erreichen, etwas aus sich machen. Dazu kann nun wieder die wissenschaftlich-philosophisch gewandte Anthropologie ihm gewisse Mittel an die Hand geben. Sie wird zur angewandten Wissenschaft, zur Seelentherapeutik, die dem Menschen erlaubt, Herr zu werden über seine Leidenschaften und dadurch das Ideal der freien Persönlichkeit in sich zu verwirklichen. Aber so bedeutsam auch dieses Moment für die Ausbildung der griechisch-römischen Lebensphilosophie und für die folgende Entwicklung bis in die Neuzeit hinein gewesen sein mag, es läßt sich doch wieder erst verstehen und erhält erst seinen eigentlichen Sinn, wenn man von dem persönlichen Willen zur Lebensgestaltung, von dem Willen zur „Genesung“ ausgeht. Nicht daß die wissenschaftliche Anthropologie gewisse praktische Anwendungen zuläßt, ist das eigentlich Bedeutsame, sondern der Umstand, daß der Mensch von der Philosophie Lösungen für sich selbst sucht, von ihr erwartet, daß sie ihm Mittel für seine eigene Lebensgestaltung darbietet. Die Analogie mit der Medizin kann hier oft trügerisch sein; der Heilungswille des Patienten wird dabei ohne weiteres vorausgesetzt, während in der römisch-griechischen Lebensphilosophie dieser Heilungswille selbst wieder ein entscheidendes Moment ist, das dieser Einstellung ihre eigentliche Bedeutung gibt und auf die ganze Gestaltung der Anthropologie einen maßgebenden Einfluß ausübt. Dabei handelt es sich stets im Grunde um ein: ich will, nicht um irgendwie von der Persönlichkeit selbst ablösbare praktische Anwendungsmöglichkeiten, d. h. um ein Moment, das sich von vornherein weder theoretisch noch praktisch wissenschaftlich fassen läßt und ohne die Bedeutung, die nun den persönlichen Lebenserfahrungen zugeschrieben wird, nicht zu verstehen ist.

So bleibt die persönliche Erfahrung stets das Entscheidende. Der Mensch, wie er sich seiner psychologischen Konstitution nach auffassen läßt, ist das naturhafte Subjekt des Lebens, dessen allgemeine Eigenschaften sich in allen Lebensvorgängen wiederfinden lassen und dessen gattungsmäßige Bestimmung Grenzen und Verlauf des Lebens selbst bestimmen. Dieses Leben selbst aber muß dann wieder in seiner persönlichen Eigenbedeutung gefaßt werden, in der ganzen Mannigfaltigkeit des Erlebten, wie es in jedem Leben im besonderen bedeutsam wird. Dieses Leben ist dann schließlich etwas, das wir zu regeln vermögen, das wir gestalten und ordnen müssen. Das Subjekt aber dieser auf das Leben selbst gerichteten Aktivität kann nicht der Mensch schlechthin sein, sondern nur der über sich selbst Herr gewordene Mensch, der innerhalb der vorgeschriebenen Lebensbedingungen die Herrschaft über sich selbst und über das Leben ausübt: die ihrer selbst bewußt gewordene Persönlichkeit.

Lebenspositivismus.

In der griechisch-römischen Lebensphilosophie stellt sich das Leben, wie es erlebt wird, als etwas Primäres dar. Alles bezieht sich auf das Leben; alles fügt sich in den Lebensverlauf ein und alles, was geschieht stellt irgendwie einen Lebenswert dar, ist der Lebensgestaltung förderlich oder schädlich. Die Erkenntnis selbst erscheint als Funktion im Lebenszusammenhang, ist selbst wieder Lebenswert. Das: ich lebe hat den Primat, und alles, was der Mensch an Eindrücken empfängt, was er leidet und tut, was er denkt, seine Meinungen und Erkenntnisse müssen vom Leben aus erfaßt und gewertet werden. Von dieser Lebensposivität aus erhält nun wieder alles, eben durch den Lebensbezug, in dem es sich darstellt, einen positiven Charakter: die Menschen, die Dinge, die Geschehnisse. Alles steht in Wertbeziehung zu der lebendigen Persönlichkeit; alles stellt sich als Lebenswert dar, allem gegenüber läßt sich die Frage stellen, nicht was es ist — die Lebensphilosophie muß die Dinge ihrer Existenz und Erscheinungsweise nach als solche hinnehmen, um sie überhaupt in ihren Lebensbezügen fassen zu können — sondern was es wert ist, was es in dem Lebenszusammenhang bedeutet, welche Rolle es in meinem Leben spielen kann.

So ist das Leben der Ausgangspunkt, hinter den nicht zurückgegangen werden kann; es ist die große Gegebenheit. Das darf nicht so aufgefaßt werden, als sei hiermit ein Erkenntnissatz ausgesprochen. Lebensgewißheit ist nicht Erkenntnisgewißheit. Lebensgewißheit bedeutet Lebensaktivität, Bewußtsein der Möglichkeit der Lebensbetätigung, Bewußtsein, daß ich lebe, daß gewisse Eindrücke mich selbst betreffen u. dgl. m. Sie ist unmittelbar mit dem Erlebnis der Persönlichkeit verbunden, in gewissem Sinne selbst nur Ausdruck dieses Erlebnisses. Nicht ich bin, sondern ich bin ich, nicht Leben schlechthin, sondern „mein“ Leben ist das Entschei-

dende. Beides ist in der griechisch-römischen Lebensphilosophie untrennbar verbunden: Leben und Persönlichkeitsbewußtsein. Was geschieht, hat einen Lebensbezug, ordnet sich ein in den Lebensverlauf, und was innerhalb des Lebensverlaufs geschieht, geschieht mir, ist persönliches Erlebnis.

In diesem: ich lebe liegt ein selbständiger Ausgangspunkt der Anthropologie. Alle Philosophie weicht dem Primat des Lebens. Ich lebe schließt auch ein, daß ich philosophiere. Es kann und soll auch das Philosophieren selbst wieder zu einer für die Lebensgestaltung entscheidenden Betätigung werden, eben als Lebensfunktion und stets in Hinsicht auf das Leben.

Nun aber hängt die Selbstgenügsamkeit des: Ich lebe, die lebendige Geltung dieser Maxime selbst wieder von gewissen Voraussetzungen ab. Ich lebe, so sahen wir, hat keine selbständige Erkenntnisbedeutung. Ja, nichts scheint dem Erkennen unzugänglicher zu sein als dieses Leben in seiner biologischen und biographischen Doppelseitigkeit und das Ich in seiner persönlichen Form. Aber auch wenn ich mich an die Lebensanschauung selbst halte, an das Leben, wie ich es erlebe und wie es mir ständig gegenwärtig ist, so scheint es doch, als könnte ich da nicht verweilen und als gebe es im Leben selbst stets etwas, was mich über mein Leben hinaustreibt. Leben ist Wirklichkeit, Leben ist etwas Universales. Ich erlebe in mir selbst dieses Leben; ich partizipiere am universalen Leben. Das Leben durchdringt mich wie alle anderen Geschöpfe. Bald lebe ich mehr, bald lebe ich weniger. Was bedeutet aber in alledem „mein" Leben, dieses Leben, wie es in der Lebenserfahrung mit einer Persönlichkeit verbunden ist, der Lebensablauf mit seinen egozentrischen Lebensbedingungen? Wer bin ich, daß ich von mir sage: ich lebe? Weiter dann: Was ist denn dieses „mein Leben" überhaupt? Meine Lebensdauer ist begrenzt. Ich lebe bedeutet: ich sterbe. Das: ich lebe aber soll Affirmation des Lebens bedeuten: Lebensgewißheit und Lebensvertrauen. Es soll ferner bedeuten, daß ich dieses Leben irgendwie in meiner Gewalt habe, daß ich es zu regeln vermag, daß es mein Leben ist oder werden kann.

So stellt sich der Ausgangspunkt: „ich lebe" selbst wieder als Problem, als Aufgabe dar. Nichts scheint einfacher zu sein, nichts scheint mehr dem gesunden Menschenverstande zu entsprechen als der Primat des Lebens und die Bestimmung alles anderen nach seinem Lebenswert. Ja, es scheint hier der natürliche Ausgangspunkt aller Selbstbesinnung und aller auf persönlicher Selbstbesinnung begründeten Anthropologie zu liegen. Zugleich aber ist es schwer, daran grundsätzlich festzuhalten. Das Erkennen geht hinter das Leben zurück und menschliche Sehnsucht strebt über die Lebensschranken hinaus. Die römisch-griechische Lebensphilosophie ist ein erster großer Versuch, das Leben vom Leben aus zu verstehen. Sie umschreibt in diesem Sinne eine typische Einstellung, die als solche ihren Wert bewahrt, weil sie eben eine der möglichen Haltungen des Menschen zu sich selbst und zu seinem Leben ausdrückt und so eines der Grundmotive der Anthropologie bildet.

Die Vorstellung der Persönlichkeit, wie sie sich in der römisch-griechischen Lebensphilosophie ausbildet, ist etwas dieser Anthropologie Eigenes. Es lassen sich wohl als Übergänge von älteren anthropologischen Auffassungsweisen Fortbildungen bestimmter Motive angeben, wie Selbstliebe, Selbsterhaltung, Trieb, seiner eigenen Natur zu folgen. (Vgl. u. a. Diog. Laert. VII, 85. Sen. Ep. CXXI, 17. Epiktet. Diss. II, 22, 19.) Aber die Persönlichkeitsvorstellung bleibt gegenüber diesen und anderen analogen Ansätzen doch etwas Besonderes. Sie muß von dem Subjekte aus gesehen werden, beruht auf der Lebenstätigkeit, stellt sich als Akt, als Besitzergreifung seiner selbst dar.

Es wäre auch falsch, wollte man die Persönlichkeitsvorstellung aus der allgemeinen Vorstellung des Menschen durch Annahme von qualitativen Differenzen der verschiedenen Menschen ableiten. Das wäre eine Verwechslung von Persönlichkeit und Individualität. Individualität, wie sie die Antike faßt, läßt sich unschwer mit der Naturvorstellung des Menschen vereinen, besonders durch Vermittlung des Typenbegriffes: der Mensch mit bestimmten Eigenarten, der dabei nicht aufhört, Mensch zu sein. (Vgl. Cic. De Off. I, 107ff. De Fin. V, 9. Vgl. auch Epiktet. Diss. I, 2.) Dem individuell gearteten Menschen wird dann empfohlen, an seiner Eigenart festzuhalten. (Vgl. Cic. De Off. I, 110.) Für die Persönlichkeitsvorstellung ist die Tatsache des „Eigenen", nicht die Qualität des Eigenen das Entscheidende. Das Eigene: nicht qualitativ anders, sondern gesondert; es ist „mein". Dabei kann ich mich als „anders" fühlen: als ein Mensch, der in sich selbst lebt, sich von der Umgebung absondert. (Vgl. u. a.: Marc Aurel. IV, 3.) Hierin lassen sich dann Ansätze erblicken zu einer Vereinigung von Persönlichkeit und Individualität. Aber das Wesentliche bleibt doch immer die Tatsache der Selbstbejahung, das: ich will, das Verhältnis des Eigentümers zum Eigentum.

Andererseits darf man nun wieder nicht die Persönlichkeit als etwas statisch und objektiv Darzustellendes fassen, eine eindeutige psychologische Definition des Ich suchen. Alle solchen Versuche lehnen sich irgendwie an Aristoteles an und bedeuten eigentlich, sowie man sie isolieren will, von dem Persönlichkeitserlebnis aus, wie es in der römisch-griechischen Lebensphilosophie zum Ausdruck gelangt, eine Rückbildung. (Vgl. Cic. De Rep. VI, 24. Vgl. auch Epiktet. Diss. II, 10, 1.) Das gilt von allen Versuchen, die Persönlichkeit irgendwie in dem psychischen Gesamtzusammenhang zu lokalisieren. Schließlich ist das, was sich so darbietet, „mein", aber nicht Ich, bestimmt nur das Eigentum, aber nicht den Eigentümer selbst, der eben gar nicht von da aus gefaßt werden kann (vgl. Marc Aurel. X, 24. Vgl. auch Sen. Ep. CXXI, 16), mag es sich dabei auch um eine Besitzergreifung seiner selbst, um eine Hinwendung zu sich selbst handeln. (Vgl. u. a. Marc Aurel. X, 37; V, 11.)

In alledem muß man sich ständig gegenwärtig halten, daß die Persönlichkeit etwas Dynamisches darstellt, daß man sie in der Aktion selbst suchen, die Mittel analysieren muß, die zu ihrer Ausbildung führen. Ihr Interpret bleibt stets der Weise, der einzig freie Mann (Arnim. III, 597. Diog. Laert. VII, 121), in Zusammenhang und Verbindung mit den mannigfachen Vorstellungsweisen, wie sie aus dem Leben geschöpft sind, und die alle dieses Ideal der in sich ruhenden, willensstarken Persönlichkeit zum Ausdruck bringen: Männlichkeit, Tapferkeit, Größe, Großmut, römisch-heroische Einstellung dem Leben und dem Tode gegenüber u. dgl. m. (Cic. Tusc. II, 13; IV, 24; III, 7. Sen. De Const. Sap. X, 2; XIX, 4. Sen. De Clem. II, III, IV. Epiktet. Diss. II, 17, 19. Marc Aurel. II, 5; III, 5. Diog. Laert. VII, 93. Beispiel von Cato: Arnim. III, 5. Sen. De Const. Sap. II, 7, 1 u. a.)

Wie nun das Icherlebnis sich nicht psychologisch eindeutig umschreiben läßt, so kann auch andererseits die Persönlichkeit nicht aus irgendeinem kosmischen Schema abgeleitet werden. Ich bleibe Ich, welches auch die Deutung der Welt und des Weltgeschehens sein mag. Die Ausbildung meiner Persönlichkeit ist davon unabhängig. (Vgl. Sen. Ep. XVI, 4. Marc Aurel. XII, 14.) Die Persönlichkeitserfahrung in der lebendigen Aktivität tritt als selbständige Potenz aller Weltauffassung gegenüber. Was dem Ich gegeben ist, wenn es sich auf sich und sein Leben besinnt, ist die

Tatsache der Welt selbst, und zwar stets in ihren Lebensbezügen gefaßt. Neben dem Ich gibt es das Andere. Neben dem persönlichen Entschluß das Schicksalsmäßige. Neben der lebendigen Selbstbejahung den Tod, die Vergänglichkeit. Diese Lebensbezüge werden nun in mannigfachster Weise zum Bewußtsein gebracht. Reflexionen über die Welt vom Standpunkt des Menschen aus: Was ist uns die Welt? Was sind wir der Welt? In der Ausarbeitung dieser Lebensbezüge in den verschiedensten Formen liegt vor allem die Bedeutung der griechisch-römischen Lebensphilosophie, nicht in der Bildung von metaphysischen Motiven, die losgelöst aus allem Lebenszusammenhang sich gar nicht richtig bestimmen lassen. (Vgl. Diog. Laert. VII, 137; VII, 143.) Diese Lebensbezüge können mannigfachster Art sein: *Fatum*. (Sen. Ep. XVI, 4; XCIII, 1 ff. Marc Aurel. III, 6; V, 8; V, 24 u. a.), *Fortuna* (Sen. Ep. LXXIV, 6 ff.; XCI, 2; XCII, 2; Sen. De Tranq. Anim. X, 3. Sen. De Const. Sap. XIX, 5), *Providentia* (Epiktet. Diss. I, 16. Marc Aurel. II, 3 u. a.). Daneben dann die ganze Mannigfaltigkeit der Lebensbezüge, wie sie die kosmischen Gegebenheiten im menschlichen Leben widerspiegeln. (Vgl. hierzu z. B. die verschiedenen Aussagen bei Marc Aurel über die Natur in ihrem Verhältnis zum Menschen und das Verhältnis des Menschen zur Natur: V, 18; VIII, 46; X, 3; X, 14.) Erlebnis der Welt, wie sie sich in dem Menschen je nach den verschiedenen Lebenslagen spiegelt. Mehrseitigkeit der Welt. Verschiedene kosmische Stimmungen. Ausbildung typischer Motive, z. B.: Größe und Ewigkeit der Welt im Verhältnis zu dem vergänglichen menschlichen Leben (vgl. Marc Aurel. IV, 43; V, 24; VIII, 25; X, 17f.; X, 27), Abkehr des Menschen von dem veränderlichen Geschehen (vgl. ibid. V, 10; XII, 24), das Erhebende der Weltbetrachtung (vgl. Epiktet. Diss. II, 16, 32. Sen. Ep. LXV, 18), das Unerschöpfliche der Natur (vgl. Sen. Nat. Quaest. III, 30; VII, 30) u. dgl. m. Auch da, wo es sich um ausgebildete kosmogronische und geschichtsphilosophische Hypothesen handelt, bleibt dieser Lebens- und Stimmungsbezug etwas ganz Wesentliches. (Vgl. u. a. Marc Aurel. IX, 28; XI, 1.)

In alledem bleibt die Grundeinstellung der in sich gefestigten Persönlichkeit gegenüber der Welt das Grundmotiv. Wie verhalte ich mich, wie verhältst du dich zu der Welt? Und zwar stellt sich diese Frage für jede Persönlichkeit als solche. Jeder hat das Recht und die Pflicht, die Frage zu stellen, und kann sie letzthin nur wieder von sich aus beantworten. Er führt einen Dialog mit der Welt. (Vgl. Marc Aurel. IV, 23; X, 14; X, 21.) Er stellt sich der Welt gegenüber, spricht zu ihr, befragt sie. Er setzt sich zur Wehr, schließt mit der Welt Frieden, erkennt die Welt an. (Vgl. u. a. ibid. VII, 18; VIII, 55.) Zugleich erlebt er die Einheit des Ganzen, fühlt sich selbst als Glied dieser Welt, in einem solidarischen Zusammenhang mit allem. (Epiktet. Diss. I, 14, 1. Marc Aurel. VI, 38; VII, 9; VII, 13; X, 6 u. a.) Dabei bleibt er auch hier Persönlichkeit, und dieses Bewußtsein, wie es sich in der aktiven Lebenserfahrung darstellt, bestimmt letzthin auch sein Verhältnis zum Weltganzen. Er fühlt sich als aktives Glied in dieser Welt, die sich ihm selbst wieder als aktiver Lebenszusammenhang darstellt. Als freie Persönlichkeit unterwirft er sich der höheren Macht und reiht sich in den Weltzusammenhang ein. (Vgl. Cic. De Fin. III, 64. Sen. Ep. XCV, 52. Epiktet. Diss. I, 14, 15. Marc Aurel. IV, 4; V, 30; VI, 24; X, 28.)

Welches aber auch der Wert dieser und anderer Spekulationen sein mag, es erhält dies alles erst seinen eigentlichen Sinn, wenn man es wieder in dem Lebensganzen erfaßt und es in seinem Lebenswert zu bestimmen sucht. Ja, man muß an alle solche Vorstellungen immer wieder den Maßstab der lebendigen Wirkung, der Lebensrealität selbst anlegen, wobei das Leben selbst immer das Zentrale bleibt und es sich ganz verschiedener Vorstellungsweisen für seine Zwecke bedienen kann. Das Leben selbst läßt sich nicht wieder „ableiten“; es läßt sich nicht als etwas von der Lebenserfahrung selbst Ablösbares darstellen. Leben kann nur vom Leben aus dargestellt werden. Leben ist nur erlebbar. Gegenüber allem rein Spekulativen, gegenüber aller auflösenden erkenntnistheoretisch-metaphysischen Dialektik müssen wir am Leben festhalten. (Vgl.

dazu Sen. Ep. LXXXVIII, 43ff. Epiktet. Diss. I, 27, 17ff.; I, 5, 6ff. Vgl. auch Sen. Ep. XLIX, 5ff.)

Vivere tota vita discendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota vita discendum est mori. (Sen. De Brev. Vitae. VII, 3. Vgl. Ep. LXXVII, 11.) Darauf muß man immer wieder zurückkommen; es ist das Grundmotiv der römischen Lebensphilosophie selbst, dem alles andere untergeordnet wird. Um leben zu lernen, müssen wir die Lebensbedeutung von allem, was sich uns darbietet, richtig abschätzen, die Lebenswerte uns zu klarem Bewußtsein bringen. Nichts darf unbewertet bleiben; alles muß in Beziehung zum Leben, zu den wahren Lebenswerten, zu dem Leben als Ganzem gebracht werden. (Vgl. Sen. Ep. XLII, 8ff.; LXXXIX, 14; XCV, 54, 57. Marc Aurel. X, 31; IV, 32.) Das Leben stellt sich in diesem Sinne als Zusammenhang von Lebenswerten dar. Alles reiht sich ein in einen von einheitlichen Gesichtspunkten aus zu fassenden und zu bildenden Wertzusammenhang. So überschauen wir das Leben und werden des Lebens mächtig. Wir beherrschen und meistern es und geben ihm Ordnung und Einheit: Besinnung auf das Ganze des Lebens, Proportionierung, Lebensordnung. (Vgl. Sen. Ep. XX, XCV, 46, 57. Vgl. auch Plin. Ep. III, 1: *Me autem ut certus siderum cursus ita vita hominum disposita delectat, senum praesertim.*)

So führt der römische Lebenspositivismus überall das Prinzip des Primats des Lebens durch. Ich lebe und will leben. Ich will an meinem Leben festhalten, mich durch nichts von meinem Lebensziel abbringen lassen, alles vom Leben aus auffassen, alles in seiner Lebensbedeutung verstehen und es dem Gesamtzusammenhang meines Lebens einordnen. Dazu ist es notwendig, daß ich stets das Ganze meines Lebens vor Augen habe.

Nun aber stellt sich dieses Leben selbst wieder als etwas Relatives, Begrenztes, Vergängliches dar. (Vgl. u. a. Marc Aurel. II, 17; IV, 43; V, 23; IX, 30, 32.) Ich weiß, daß ich sterblich bin. So gilt es nun auch, das Sterben vom Leben aus aufzufassen, es dem Gesamtzusammenhang des Lebens einzureihen. *Tu nescis unum esse ex vitae officiis et mori?* (Sen. Ep. LXXVII, 19. Vgl. Marc Aurel. VI, 2; IX, 21. Sen. Ep. XXX, 10.) Es ist dies ein Letztes in der römisch-griechischen Lebensphilosophie: zu sterben wissen, eine letzte Bewährung, eine letzte Bejahung der freien Persönlichkeit. (Vgl. Sen. Ep. XXV, 10. Epiktet. Diss. I, 1, 21 u. 32; II, 1, 13 u. 38. Vgl. Cic. Tusc. I, 49.) Zu sterben wissen, ohne zu wissen, welches das Schicksal des Menschen nach dem Tode sein mag. (Vgl. Sen. Ep. LXV, 24. Marc Aurel. XI, 5 u. a.) *Contemne mortem.* (Sen. Ep. LXXVIII, 5).

V. PLOTIN

MENSCH UND SEELE.

Das Schauspiel des menschlichen Lebens.

Für die römisch-griechische Lebensphilosophie bedeutet Weltanschauung stets ein Verhalten zu der Welt, eine Ausbildung einer in sich gefestigten Einstellung zu dem Weltganzen. Der Mensch setzt sich mit der Welt auseinander; er nimmt Stellung zu ihr. Das Höchste, zu dem er gelangen kann, ist nicht Welterkenntnis, sondern Weltbejahung, Anerkennung des unbedingten Wertcharakters dieser Welt, Hingabe an das Weltganze (vgl. u. a. Marc Aurel IX, I; II, 3; III, 2; XII, 23; vgl. auch Cicero, De Nat. Deorum, II, 7; II, 14). Diese Einstellung setzt schon ein ausgebildetes Persönlichkeitsbewußtsein voraus, das sich in sich selbst abgrenzt gegenüber dem Anderen, was wir nicht selbst sind, was nicht

unser sein kann, wie andererseits dann dieses Bewußtsein selbst wieder erst einen letzten Sinn und seine Eigenbedeutung durch sein Verhältnis zu dem Anderen, was nicht unser ist, was nicht in unserer Macht steht, erhält.

Dabei kommt es zunächst nicht darauf an, wie man dies, was wir selbst sind, bestimmt. Das Persönlichkeitsbewußtsein bewährt sich im Leben den verschiedenen Ereignissen gegenüber, bewährt sich durch die Tat. Es entspringt der Lebensaktivität selbst, bildet sich an den Lebenserfahrungen, befestigt sich durch die Widerstände, denen es begegnet. Das Persönlichkeitsproblem ist nicht theoretisch gelöst, wohl aber praktisch, eben als Problem, wie es sich innerhalb der besonderen Bedingungen einer Lebensphilosophie stellte, für die es vor allem darauf ankam, das Persönlich-Eigene gegenüber allen Einwirkungen wechselnder Lebensumstände zur Geltung zu bringen. Im Anfang war die Tat; die Besitzergreifung seiner selbst genügt sich selbst, erzeugt dieses Selbstvertrauen, diese Selbstsicherheit, die eben den lebendigen Beweis liefern, daß etwas in uns ist, was wir selbst sind: eine Machtprobe gewissermaßen, die dem Leben gegenüber einen sich selbst genügenden Erweis liefert, demgegenüber alle Begriffsbestimmungen und Theorien doch nur von sekundärer Bedeutung sind.

Diese Fragestellungen und die entsprechenden Lösungen sind Plotin nichts Fremdes. Er wendet sich an den Menschen, an den Menschen, der von sich aus die Frage an die Welt stellt, Lösungen sucht, die sein Verhalten zur Welt bestimmen. Das drückt sich bei Plotin schon in der freien Verwendung von Weltanschauungsmotiven aus, und zwar in Hinsicht auf menschliche Lebensprobleme. Der Mensch soll beruhigt, gefestigt, getröstet werden, eine Einstellung zu der Welt soll ihm vorgezeichnet werden; eine gewisse Stimmung der Welt und dem Leben gegenüber in ihm erzeugt werden, Dabei gilt es, die Wirkung der verschiedenen Motive, die sich darbieten, zu erproben, sie nach ihren Einwirkungsmöglichkeiten auf das Leben zu beurteilen und zugleich den wirkungskräftigsten, stimmungsmäßigen Ausdruck zu finden. In alledem ist der Zusammenhang mit der römisch-griechischen Lebensphilosophie ersichtlich. Der Mensch will Gesundung, Erlösung. Es gibt diese immer wieder zum Ausdruck gelangende menschliche Einstellung dem Ganzen der plotinischen Gedanken eine eigentümliche Kraft. Das braucht gar nicht zu einem Anthropozentrismus zu führen (vgl. II, 9, 8f.), sondern bezeichnet nur ganz allgemein ein Grundmotiv der Problemstellung überhaupt, etwas ganz ursprünglich Vitales gegenüber allem rein Spekulativen.

Faßt dann Plotin das konkrete Leben zusammen, um ihm höhere Existenzweisen gegenüberzustellen, so bedeutet diese Zusammenfassung keine farblose Reduzierung des Lebensgehaltes, sondern eine Übersicht über lebendige Motive, wie sie das Leben der Menschen beherrschen. Die Vorstellung, die ihn, wie die römische Lebensphilosophie, dabei leitet, ist die des Schicksals und der Fortuna, und damit eben bieten sich ge-

wisse Möglichkeiten, das Leben in seinen Gesamtumrissen zu umfassen, wie sie den Auffassungsweisen, die letzthin alles auf sich gleichbleibende psychophysische Momente zurückführen, versagt bleiben.

In dem Leben, wie es Plotin auffaßt, in seiner Welt, geschieht etwas, geschieht Unzähliges. Diese Lebensgeschehnisse lassen sich gar nicht wieder auf etwas Schematisches, Einfaches zurückführen, sondern sie haben ihren besonderen Charakter, ihre besondere Gestaltung, ihren besonderen Ablauf, und die Astrologie mit der Verschiedenheit der Gestirnkonstellationen bietet dafür eine Erklärung, läßt die höheren Zusammenhänge erkennen, aus denen diese Mannigfaltigkeit selbst wieder entspringt. Plotin hat im höchsten Maße den Sinn für die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, für die *varietas rerum*, wie sie in der Renaissance zu einer herrschenden Vorstellungsweise wird (vgl. III, 1, 5; III, 2, 13 u. 15; IV, 3, 8 u. 10; V, 7, 2). Die Seele ist schöpferisch, und ihre Schöpfungen sind mannigfaltiger Art. Die Menschen sind verschieden, und das hat seinen kosmisch begründeten Sinn. In der Anschauung der Mannigfaltigkeit selbst liegt etwas Erhabenes, etwas, was der individuellen Seele gestattet, sich als ein differenziertes Wesen in der Symphonie des Ganzen zu erfassen. Wenn Plotin den Menschen anleitet, sich über das Leben zu erheben, so bedeutet das nicht, daß dieses Leben etwas an sich Bedeutungsloses und Geringes darstellt. Das Leben, jedes Leben ist gerechtfertigt. Die Philosophie Plotins beruht auf einer allgemeinen Bejahung des ganzen Lebens, der Welt und des Menschen.

Diese Einstellung dem Leben gegenüber läßt sich gar nicht begrifflich-theoretisch erschöpfend ausdrücken. Sie drückt sich in der ganzen Art aus, wie bei Plotin über das Leben selbst gesprochen wird, in den Beispielen, die angeführt werden, in der Art und Weise, wie etwas Anschaulich-Lebendiges auch in den rein philosophisch-polemischen Erörterungen mitanklingt. Menschliches Leben bedeutet bei Plotin den ganzen Umkreis all der Erlebnisse, wie sie durch die mannigfaltigen Ereignisse bestimmt werden: Kummer über den Verlust von Angehörigen, Vergeblichkeit des menschlichen Strebens, Wechsel von Lebenslagen usw. Es bedeutet auch die ganze Mannigfaltigkeit der gegebenen Auswirkungen des schöpferischen Geistes, differenzierte Lebenstätigkeit, in einem Wort den ganzen Umkreis des Erlebten, seinem Gehalt und seiner Inhaltlichkeit nach, das Leben in seiner Buntheit und Vielfältigkeit, in seiner Unbeständigkeit und tragischen Größe.

Vgl. dazu (I, 4, 7) die Aufzählung der menschlichen Dinge, die das geschichtliche und individuelle Leben ausfüllen. Zu der lebendigen Bedeutung, die der Kampf mit dem Körperlichen annimmt, vgl. I, 4, 14. Dazu der Gegensatz von außen und innen: I, 6, 5 u. a. Ebenso der des Hinzugefügten und des Ursprünglichen: II, 3, 9; vgl. V, 3, 9. Bedeutsam bleibt die Vorstellung der τύχαι. Sobald die Seele einmal mit dem Körper verbunden ist, ist sie dem Schicksal unterworfen. (II, 3, 10. Vgl. auch III, 1, 8.) Dazu noch: III, 2, 15: die Aufzählung dessen, was das Leben der Menschen ausfüllt. Das Leben ein Schauspiel, das die ganze Erde umfaßt, und in dem die Ereignisse durch

ihre Rückbeziehung auf die Sternenwelt einen tieferen Sinn erhalten. (Vgl. II, 3, 7; IV, 4, 39.) Der Mensch spielt in diesem Schauspiel eine Rolle, und zwar jeder Mensch eine besondere (III, 2, 17; III, 3, 1).

Seelenmythos und Persönlichkeit.

Der Mensch Plotins erlebt sich als selbständige Persönlichkeit (III, I, 9f.). Welches auch die Abhängigkeit des Menschen sein mag, es bleibt etwas, was davon unabhängig ist, etwas Souveränes und Freies in ihm (IV, 4, 34; VI, 8, 5 u. a.), was ihm erlaubt, die Leidenschaften zu beherrschen (III, 3, 9), was ihn den Einflüssen der Sterne selbst entzieht (III, 1, 5). Dieser Mensch aber wird sich nun selbst zum Problem. Er sucht sich selbst zu fassen, und zwar außerhalb aller Lebenstätigkeit. Er sucht sich in dem Mysterium seiner Seele. Es ist zunächst die Seele, wie sie Platon geschaut hatte; aber das Verhältnis von Seele und Mensch ist ein anderes. Die Lebenserfahrung des Menschen hatte sich ständig bereichert durch die Eindrücke, die in mannigfaltigster Weise in der römisch-griechischen Lebensphilosophie zur Deutung gelangt sind, durch all die Erlebnisse, die der Mensch aus den großen Ereignissen und aus einer neuen Weltlage, die überhaupt erst das menschliche Leben in seiner ganzen Mannigfaltigkeit erschauen ließ, geschöpft hat. Der menschliche Einsatz ist ein anderer, gewichtiger und umfassender; das Leben ist an sich selbst eindrucksvoller und bedeutsamer; es läßt sich nicht mehr auf das einfache Schema von körperlichen Lüsten, alltäglich-praktischen Verrichtungen u. dgl. m. zurückführen.

Der Mensch, wie er in dieser Lebensanschauung zum Ausdruck gelangt, steht nun seiner Seele gegenüber, der Seele, die irgendwie ein Unbegrenztes und Unberechenbares ist (IV, 3, 8), kraft deren der Mensch sich eingereiht findet in die große Symphonie des Weltganzen (IV, 4, 38, IV, 3, 14), der Seele, deren Schicksal unendlich weiter ist als alles, was der Mensch selbst in seiner Lebenserfahrung erleben kann (III, 2, 13), der Seele, die selbst wieder eine Welt ist (III, 4, 3), etwas Großes und Gewaltiges (IV, 2, 1) und durch die wir in Verbindung stehen mit allen höheren Wesen (IV, 4, 45). Er sucht sich selbst in sich selbst; er sucht seine Stelle innerhalb dieser unermeßlichen Seelenwelt zu bestimmen. Es gibt Seelen verschiedenen Grades (III, 2, 18), und die Seele selbst ist nicht ein Letztes und Höchstes (IV, 8, 7). Der Mensch ist hier ein Mittleres zwischen den Göttern und den Tieren (III, 2, 8f.). Der Mensch ist nur ein Relatives und muß sich als solches dem Weltganzen gegenüber erleben. Er muß andere, vollkommenere Wesen anerkennen; er muß das Ganze schauen (II, 9, 8f. u. 18). Er muß sich selbst bescheiden, seine Lage in der Welt, sein bestimmtes Einordnungsverhältnis in dem Ganzen, das seine Wesenheit bestimmt, als solches hinnehmen (III, 3, 3), sich nicht selbst als Endzweck betrachten (IV, 4, 32).

Es kann aber nun diesem Menschen nicht genügen, um sich selbst zu deuten, daß er innerhalb der Welt und in dem Reiche der Wesen eine

Stelle findet und dort in dem Bewußtsein lebt, ein mitwirkendes Glied des Ganzen zu sein und durch seine Eigenart zur Schönheit des Universums in seiner Mannigfaltigkeit beizutragen. Denn so wesentlich es auch sein mag, die Individualität des Menschen aus der Sphäre des rein Naturhaften oder des bloß Zufälligen herauszuheben, dem einzelnen Menschen in seiner besonderen Gestaltung eine kosmische Dignität zu verleihen (vgl. V, 9, 12), so ist doch die Frage des Persönlichkeitsbewußtseins und der Eigenbedeutung des menschlichen Lebens davon wohl zu unterscheiden. Der Mensch, der von sich aus die Frage an die Welt stellt, stellt sie zunächst ganz abgesehen von seiner individuellen Besonderheit. Erst wo das Bewußtsein der Individualität mit dem der Persönlichkeit sich verbindet, kann der Gedanke der Einmaligkeit und Eigenart jedes Individuums zur vollen Geltung gelangen. Hier aber handelt es sich um etwas anderes, um die Frage der Persönlichkeit als solcher, um das Persönlichkeitsbewußtsein, wie es sich fortschreitend ausgebildet hatte, gegenüber dem Seelenhaften, und um das Menschliche in seiner Eigenbedeutung gegenüber dem kosmischen Ganzen.

In der römisch-griechischen Lebensphilosophie war dies kein Problem. Der Mensch, der die Frage stellte, war an sich nichts Problematisches. Der Mensch hatte in der vernunftgemäß geleiteten Willensenergie sich selbst gefunden, sich selbst als Persönlichkeit gefestigt. Nun muß der Seelenmythos die Lebenssicherheit, den Lebenspositivismus, wie er sich in der römisch-griechischen Lebensphilosophie ausgebildet hatte, zerstören. In der Lebensphilosophie war die Rückbeziehung der Weltanschauungsprobleme auf den Menschen und auf das konkrete Leben eine ganz unmittelbare. Der Mensch stellt die Frage; er stellt sie für sich. Mag er auch noch sosehr die Vergänglichkeit menschlichen Daseins u. dgl. m. betonen, es war doch dies wieder nur von seiner menschlichen Einstellung aus gesprochen, es war eine menschliche Attitüde gegenüber den Ganzen. Bei Plotin hingegen schwindet der Mensch selbst in seinen festen Umrissen. Er verliert den Standort, von dem aus er die Frage an die Welt richtete. Er verliert sich selbst. Er wird sich seiner Seele, einer transegotistischen Seele, bewußt. Und in diesem Bewußtsein erfährt er Existenzweisen, erlebt er kosmische Zusammenhänge, die nicht mehr in die konkreten Lebensvorstellungen sich einreihen lassen, ihn nicht mehr selbst als Persönlichkeit betreffen. Das Leben in seiner konkreten Inhaltlichkeit wird ihm zum Schauspiele. Das wahre Leben spielt sich in einer Welt ab, die sich jenseits der Lebensempirie befindet. Will er sich selbst wiederfinden, so sucht er sein Ich, sein Eigenes im denkenden Betrachten. Aber auch dort kann er nicht verweilen; es treibt ihn über sich hinaus. Um zu höchster geistiger Steigerung zu gelangen, darf er nichts mehr von sich selbst wissen. Um zur Schau des Einen zu gelangen, muß er von sich selbst und von allem abstrahieren (VI, 9, 7 u. 10f. Vgl. auch zum Vorhergehenden IV, 4, 2; V, 3, 4f.; V, 3, 9 u. 16).

DER MYTHISCHE MENSCH UND SEIN SCHICKSAL.

Der Mensch als mythische Gestalt.

Der Mythos bei Platon stellt nicht etwas Primäres dar; er hat seine Bedeutung nicht in sich selbst, ist keine metaphysische Weltanschauung, von der man ausgehen könnte, um daraus alles Weitere abzuleiten. Der Weg geht von dem philosophischen Seelenerlebnis über die konkrete Lebenserfahrung zum Mythos: Seele-Mensch-Mythos. Dieses Grundverhältnis bleibt bestehen auch da, wo der Mythos zu ahnender Deutung des Zusammenhangs: Seele-menschliches Leben wird. Er bewahrt gewissermaßen stets seine ursprüngliche Stelle im Denk- und Lebenszusammenhang, hebt nicht die Eigenbeständigkeit des Denkens einerseits und der menschlichen Persönlichkeit andererseits, wie sie in der Sokratesfigur zur Darstellung gelangt, auf. Der philosophierende Mensch wird bei Platon nicht zu einer mythischen Gestalt; er philosophiert und lebt als dieser Mensch, und deutet Denken und Leben in mythischen Formen.

Dabei läßt sich überhaupt das Verhältnis des Mythos zu der Erkenntnis und zu der konkreten Lebenserfahrung, sein Gewißheitsgrad, seine Glaubwürdigkeit, sein Anspruch auf Beweisbarkeit, sein systematischer Ort gar nicht eindeutig philosophisch-methodisch bestimmen. Der Mythos bei Platon hat in diesem Sinne zunächst etwas Gelegentliches, etwas, was aus dem lebendigen Zusammenhang des Dialogs nicht herausgelöst werden darf, was vom Menschen aus zu Menschen gesprochen wird. Und dieser Mensch, der hier von dem kosmischen Schicksal der Seele, von Unsterblichkeit usw. spricht, bleibt lebendige Persönlichkeit, bleibt Mensch. Wenn im Phaidon das persönliche Erlebnis mit dem Kosmisch-Spekulativen im Angesicht des Todes zusammentrifft, so bleibt die Distanz zwischen den beiden Motiven stets gewahrt. Sokrates' Tod hat keine kosmische Bedeutung. Er selbst ist kein Repräsentant des Menschengeschlechts, kein Symbol des Menschenschicksals. Er ist Mensch, philosophischer Mensch und wenn auch in dieser Vorstellung der philosophisch-kontemplativen Einstellung als Vollendung einer nur aus dem kosmischen Geschehen letzthin zu verstehenden Bestimmung der menschlichen Seele eines der wirkungskräftigsten Motive der Philosophie Platons liegt, so ist doch Sokrates selbst nicht irgendwie eine mythische Figur, nicht ein übermenschliches Wesen, das in sich eine irgendwie nur aus den höheren Zusammenhängen zu begreifende Stufe seelischen Lebens erreicht hätte; er wahrt die Distanz zu dieser Welt; er weist auf sie hin, er lehrt sie schauen. Er selbst bleibt im Leben und leitet die Menschen an, sich auf ihr Leben zu besinnen.

So ist hier letzthin der Mythos vom Menschen aus gesehen, der dabei sich selbst erhalten bleibt, sich nicht selbst in die mythische Welt ver-

liert. Nun ändert sich das schon im Timaios. Der Mythos ist nicht von einer Persönlichkeit aus zu fassen; es handelt sich nicht mehr irgendwie um einen „sokratischen" Mythos, sondern um ein mythisches Weltbild als solches, in das alles eingereiht wird. Dieses kosmische Einreihungs- und Systematisierungsbedürfnis ist aber bei Platon gar nichts Ursprüngliches. Das philosophische Streben genügt sich selbst. Es bedarf keiner kosmischen Rechtfertigung in einer bestimmten philosophischen Anschauung. Vielmehr ist jede solche kosmische Anschauung selbst wieder nur in Funktion zu der an sich bedeutsamen Tatsache des Philosophierens aufzufassen. Platon leitet zum Philosophieren, nicht zu einer bestimmten kosmischen Anschauungsweise an. Besinnung auf den Weg und mythischer Ausblick ist das eigentlich Platonische. Philosophieren aber stellt sich vor allem als seelisch-geistige Energie dar. Es wäre ein Irrtum zu meinen, daß die Besinnung auf das Philosophieren, auf den Weg notwendigerweise über sich selbst hinausführt, als wäre die Anschauung des Ganzen aller Notwendigkeit nach ein philosophisch Letztes, als müßte das Philosophieren selbst wieder seine Stelle in einer Philosophie, in einem philosophischen System finden. Mythos ist Ausblick, ist Deutung des in der philosophischen Seelenerfahrung Erlebten, nicht Ausgangspunkt, nicht wieder Begründung. Das Streben nach Ausbildung einer kosmischen Gesamtanschauung mit Einreihung eines jeden Einzelnen stammt anderswo her: von dem Gesetzgeber. Im Timaios ist der gesetzgebende ordnende Gesichtspunkt das Vorherrschende. Alles wird vom Standpunkt der Weltordnung aufgefaßt. Auch das Philosophieren ist irgendwie diesem Weltganzen eingeordnet, und schließlich wird die philosophische Erfahrung selbst wieder auf kosmische Zusammenhänge zurückgeführt.

Nun ist das Bedeutsame für die Folgezeit, daß im Timaios das mythische Weltbild sich als etwas Selbständiges, als solches in systematischer Vollendung zu Erfassendes darstellt. Nichts hindert dann die Nachfolger Platons, die übrigen mythischen Darstellungen in seinen Dialogen in gleicher Weise zu fassen, d. h. aus dem lebendigen Zusammenhang herauszulösen und gewissermaßen zu systematisieren und so unter Benutzung der verschiedenen Motive zu einer mythischen Gesamtanschauung der Welt zu gelangen. Ist dies aber einmal geschehen, so muß sich auch das ursprüngliche Verhalten des Menschen zum Mythos ändern. Der Mythos wird dann nicht mehr vom Menschen aus gesehen, sondern der Mensch vom Mythos. Losgelöst vom menschlichen Erlebnis, als dessen Interpretation er sich darstellte, wird der Mythos immer mehr zu etwas rein metaphysisch Spekulativem, in dem der Mensch seine Eigenbedeutung und die bestimmten Umrisse seiner Gestalt verliert.

Dieser Mensch in seiner Eigenbedeutung ist in den Dialogen, in denen Sokrates die Hauptrolle spielt, immer gegenwärtig. Da aber wo Sokrates, der gegenüber aller Philosophie den philosophischen, den philosophieren-

den Menschen darstellt, seine Eigenbedeutung verliert und schließlich ganz schwindet, ändert sich auch grundsätzlich das Verhältnis von Mythos und Mensch. Der Mythos erhält den Primat gegenüber dem Menschen; die Abhängigkeit des Menschen von den mythischen Gebilden, in denen er sein eigentliches Wesen zu erfassen sucht, wird immers, stärker. Der Mensch wird sich selbst zu mythischer Gestalt. Er gibt sich selbst auf. Er wird sich selbst zum Weltwesen oder er sucht sich nur noch als solches zu erleben. Er ist das kosmisch-unpersönliche oder überpersönliche Wesen; er ist das Wesen dieser kosmischen Rangstellung, dieses nur kosmisch zu fassenden Schicksals. Er läßt sich nicht aus seiner besonderen Lebenserfahrung, aus den Geschehnissen, aus den Erlebnissen, die ihm eigen sind, verstehen. Seine Weltexistenz ist das Entscheidende; er läßt sich nur aus der Welt begreifen. Dieses Leben ist nur ein Leben. Sein wahres Leben verläuft im Universalen und ins Universale. Dieser universale Lebensverlauf aber kann nicht in der individuellen Lebenserfahrung gegeben sein. Der Mensch muß sich von seinem Leben, muß sich von sich selbst ablösen; er muß aufhören, Mensch zu sein, sich selbst aufheben, eben die Distanz überwinden, die ihn von dieser Welt und von sich selbst als mythischer Gestalt trennt.

So wandelt sich denn der platonische Mythos in den Mythos, wie er für das ausgehende Altertum kennzeichnend wird: in die Anschauung der mythischen Welt, der kein Sokrates mehr gegenübersteht.

Die Auflösung der antiken Persönlichkeit.

Mythos bedeutet Möglichkeit, Ausblick, Ausschau, ein Blick in die Ferne, bedeutet Wissen und Nichtwissen zugleich. Der Mensch sieht sich in der Ferne; er beschaut sich in der Weltperspektive, in unendlichen Zeiträumen; aber er bleibt dabei Mensch, er gibt sich nicht auf; er bleibt der Schauende, der Mensch, der sich selbst als mythische Figur schaut.

Das Verhältnis von Mensch und mythischer Figur läßt sich dabei gar nicht ein für allemal festlegen. Es handelt sich um variable Distanzverhältnisse. Die mythische Figur kann den Zusammenhang mit dem lebendigen Erlebnis verlieren, in weite Ferne rücken, zu etwas bloß Phantasiemäßigem, Fiktivem, Lebensfernen werden, zum Gegenstand erbaulicher Betrachtungen, schließlich zu einem rhetorischen Thema, wie das häufig in der römischen Lebensphilosophie der Fall ist. Oder es kann umgekehrt der mythische Mensch gewissermaßen von dem Menschen der konkreten Lebenserfahrung Besitz ergreifen, ihn zu überwinden suchen, und es kann so das mythische Erlebnis immer mehr zu dem allein bestimmenden Momente im Lebenszusammenhang werden. Mythos ist Distanz, mit dem Leben selbst wechselnde Distanz, etwas, was sich gar nicht auf eine bestimmte, sich gleich bleibende Anschauung von Ferne und Nähe bringen läßt. Es handelt sich um Spannungszustände, um

Motive, die sich nur aus der Dynamik des mythischen Erlebnisses selbst verstehen lassen.

Das mythische Erlebnis bei Platon enthält nun in sich selbst die Momente, die die Distanz, die Spannung wiederherstellen. Wir sehnen uns nach der Idee, wir sehnen uns nach einer rein geistigen Existenzweise und wissen, daß der Weg, der dorthin führt, langsam und beschwerlich ist und daß nur die Dialektik uns dahin führen kann. Dialektische Spannung und sehnendes Ergreifen, Liebe und denkendes Streben bilden dabei eine untrennbare Einheit. Sehnendes Schauen, ahnendes Vorwegnehmen, suchendes Denken, liebendes Sicherheben (vgl. dazu auch Plotin I, 3, 3; II, 3, 9; III, 5, 9; V, 9, 2; VI, 9, 9) wirken hier zusammen, um immer wieder die Distanz herzustellen, den Menschen selbst wieder zu sich selbst zurückzuführen, das menschliche Leben in seiner unaufhebbaren Eigenbeständigkeit bestehen zu lassen. So bleibt der Mensch im mythischen Erleben sich selbst erhalten. Die Philosophie als Eros, als Sehnsucht stellt sich als menschliches Erleben dar. Götter philosophieren nicht, kennen nicht die Sehnsucht, die den Menschen über sich hinaustreibt und doch wieder höchster Ausdruck des Menschlichen bleibt.

Das ändert sich nun, wenn der Mensch sich selbst mit seiner mythischen Figur zu identifizieren sucht, wenn er sich selbst aufhebt, um nur noch der zu sein, als der er sich in dem mythischen Weltbilde erschaut, wenn er von sich selbst absehen will, um ganz in der mythischen Welt zu leben. Die mythische Anschauung wandelt sich dann in ein mystisches Erlebnis, von dem kein Weg mehr zu dem menschlichen Leben zurückführt.

Das sind die Momente, die innerhalb des mythischen Erlebnisses selbst zur Auflösung des Mythischen führen. Das Mythische ist das Reich der Ahnung, der Ferne, des Anderen, dessen, was alles menschliche Vermögen übersteigt und als solches erlebt wird. Die mythische Anthropologie beruht auf der philosophischen Seelenerfahrung. Der Mensch erlebt seine Seele. Sie ist das ständig Gegenwärtige und doch geht sie nicht in den Lebenszusammenhang ein, läßt sie sich nicht fassen, nicht mit dem Menschen, wie er sich in der Lebenserfahrung gegeben ist, identifizieren. Sie ist mehr als der Mensch, sie reicht über das Leben hinaus; sie hat ein Schicksal, das sich nicht mit dem Leben erschöpft; sie ist das Unbekannte: etwas „Göttliches", was wir nicht selbst sind. Will aber der Mensch eingehen in seine Seele, ihr Schicksal erleben, einswerden mit dem Seelischen, so hört er auf, sich selbst zu gehören. Er ist nicht mehr der, der er ist; es treibt ihn über sich hinaus; auch seine Seele kann ihm nicht ein Letztes sein. So treibt es ihn über seine Seele hinaus, über das Seelische überhaupt hinaus zu dem „Einen".

Es ist die Größe Plotins, daß er den Weg zurückgelegt hat, wie es zugleich seine historische Bedeutung ist, daß er den Persönlichkeitsbegriff, wie er in der Antike zum Ausdruck gekommen war und wie er

ihn selbst fortgebildet hat, auflöst. Persönlichkeit in der römisch-griechischen Lebensphilosophie bedeutet Selbstbesitz. Aber nun ist in uns etwas, was nicht unser eigen ist, was wir nicht besitzen können. An dem Seelenerlebnis wird die Selbstsicherheit der antiken Persönlichkeit zunichte. Das Wiederaufleben des Seelenmythos stellt den antiken Menschen vor ganz neue Probleme oder ist vielmehr schon selbst in dieser Form der Ausdruck einer neuen Problemlage. Der Mensch wird sich selbst seiner Seele gegenüber zum Problem, zum gewaltigsten aller Probleme. Dieses Problem kann er mit den Vorstellungsweisen, wie sie in der Ausbildung der antiken Persönlichkeit sich entwickelt hatten, nicht lösen. Erst Augustinus findet eine Lösung, erzeugt einen neuen lebendigen Menschentypus. Auf dem Hintergrund der neuplatonischen Welt schafft er dem Menschen eine neue Persönlichkeit, bringt er ihn in der Eigenbedeutung seines persönlichen Lebens wieder zur Geltung, verkörpert er in sich den Menschen, der die ganze Innigkeit und Tiefe des Seelenlebens eines Plotin mit der römischen Willenshaltung zu verbinden weiß.

VI. AUGUSTINUS.

DER WILLE ZUM LEBEN.

Der Mensch weiß, daß er ist. Er kann daran nicht zweifeln. Alle verstandsmäßigen Einwände vermögen nichts gegen diese Gewißheit; sie widerlegen sich selbst. Nun bedeutet aber diese Gewißheit bei Augustinus keine bloß intellektuelle Tatsache, keine rein verstandesmäßig festzustellende Gewißheit, um daraus dann auf anderes ebenso Gewisses schließen zu können. Es handelt sich um eine unmittelbare Lebensgewißheit. Alles, was ich erlebe, das ganze Leben mit allen seinen Leiden und Freuden, ist mir gewiß. Am menschlichen Leben haben wir den festen Ausgangspunkt, am Leben in seiner ganzen Fülle, am erfüllten Leben. Mein Leben, so wie ich es erlebe, ist mir nicht zweifelhaft. Oder anders ausgedrückt: es handelt sich nicht um eine irgendwie als solche zu isolierende Ichtatsache, sondern um das lebendige Ich, um meine Persönlichkeit. Ich selbst, als diese Lebenseinheit, bin mir nicht zweifelhaft. Alles, was ich erlebe und so, wie ich es erlebe, ist da; ich selbst, in der Totalität aller meiner Lebensäußerungen bin mir selbst gegenwärtig.

Ich weiß, daß ich denke. (Sol. II, 1.) Wäre ich nicht, so könnte ich mich nicht täuschen. (De Lib. arb. II, 3, 7.) Vgl. nun dazu: De Trin. X, 10: Lebensgewißheit. Der Zweifel selbst als Erlebnis, das die verschiedenartigsten Lebensäußerungen in sich begreift, gefaßt. Vgl. auch dann ibid. X, 10, 14. *Scio me vivere* und die Formel *esse et vivere:* Ibid. X, 9, 13. Über den dabei zugrunde liegenden Lebensbegriff, der von vornherein die Totalität als Einheit aller Lebensvorgänge statuiert, vgl. u. a.: Ibid. X, 11, 18: *una vita.* Dieses Leben ist das uns ständig Gegenwärtige, Eigene. Wir wissen uns selbst: die Seele ist sich selbst präsent, *quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia.* (Ibid. X, 10, 16.) Die Seele erlebt sich selbst unmittelbar. (... *se ipsum enim per se ipsum videt:* En. in Ps. XLI, 7.). Sie verharrt in sich selbst und erfaßt sich in ihrer

Präsenz. (De Trin. IX, 12, 18 und De Genes. VII, 21, 28.) *Quid enim tam intime scitur seque ipsum esse sentit, quam id quo etiam caetera sentiuntur, id est, ipse animus?* (De Trin. VIII, 6, 9.)

Zugleich stellt sich uns nun aber das Leben als etwas Unfaßbares dar. Ich kann, was in mir geschieht, nicht festhalten. Ich erlebe es, und zugleich geht es nicht ein in das: Ich lebe. Ich kann mich in mir selbst nicht wiederfinden. Mein Leben entgleitet mir; ich scheine mich selbst zu fliehen. Ich bin der Lebende und kann mein Leben nicht festhalten, nicht in mir verweilen. Ich habe mein Leben nicht. Ich kann nicht sein, was ich erlebe. Ich lebe als ein Fremder in meinem eigenen Leben; ich bin ein Fremder in mir selbst.

... *Nos non possumus capere nos, et certe non sumus extra nos.* (De An ... IV, 6, 8. Vgl. De Ord. I, 2, 3.) Unsere Fragen, die wir an uns selbst richten, bleiben ohne Antwort. (De Anima IV, 7, 10. Vgl. auch ibid. IV, 8, 12 und De Trin. V, 1, 2.) Wir sind uns selbst Geheimnis, können nicht bis zu uns selbst vordringen: ... *nec ego ipse capio totum quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est.* (Conf. X, 8, 15.)

Erstaunen über sich selbst als Lebenseinheit, Bewunderung und Erschrecken vor der Seele ist eines der anthropologischen Grundmotive in der Weltanschauung Augustinus. Die Seele ist das größte Wunder hienieden. Was kann sich der Seele vergleichen? Zugleich erschrickt der Mensch vor seiner eigenen Unermeßlichkeit; ihm bangt vor dem Unbekannten in ihm. Er sucht sich und findet sich nicht. Ruhelos irrt er in seiner eigenen Seele.

Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Varia multimoda vita, et immensa vehementer. (Conf. X, 17, 26.) Das menschliche Herz ist ein Abgrund. (En. in Ps. XXXVII.) *Grande profundum est ipse homo ...* (Conf. IV, 14, 22.) Die Menschen gehen aber achtlos an dem Wunder der Seele vorüber. *Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum, et relinquunt seipsos. ...* (Conf. X, 8, 15.)

So stellt sich für Augustinus die Frage des Lebens seiner Totalität nach. Was ist unser Leben? Ein Unermeßliches, Unfaßbares. Wir können in unserem Leben nicht verweilen; wir haben hier keine Heimat. Das Leben entgleitet mir. Ich lebe nicht mein Leben. Der Lebensablauf selbst bedingt es, daß das Leben nie in mir zur Einheit, zur Dauer werden kann. Alles in mir ist vergänglich. Was in mir vorgeht, was ich erlebe, es ist doch nicht gelebt in dem Sinne, daß es Leben wäre, Leben bliebe, in sich ruhende Lebensdauer. Ich, der Erlebende, kann nicht eins werden mit meinem Leben. Es gelangt nicht in mir zu gesammeltem Ausdruck. Bald bin ich der, bald bin ich ein anderer. Was ich war, bin ich nicht mehr. Ich gelange nicht zum Sein, zu vollem gesammeltem Sein. Ich bin und bin nicht. Ich sterbe in mir. Mein Leben vergeht; es hebt sich irgendwie selbst auf. Und dieses Gelebthaben, das Nichtmehrsein des Seienden ist nur ein Ausdruck der Negativität des Lebens, kennzeichnet die Unlebendigkeit des Lebens, wie ich es in mir erlebe.

So kann ich nicht zu meinem eigenen Leben kommen, zu meiner Lebenswirklichkeit. Mein Lebenstrieb ist irgendwie gehemmt. Ich kann nicht in der Fülle des Lebens verweilen. Was ich Leben nenne, ist kein wirkliches, kein lebendiges Leben, keine Lebenswirklichkeit. Meine Existenz ist kein Sein im vitalen Sinne; sie stellt sich nicht als dynamische Totalität dar. Daher diese Lebensunsicherheit, diese Zersplitterung, diese Zerfahrenheit, die ich in mir selbst erfahre, und diese Sehnsucht nach Lebensdauer, Lebenskonzentration, damit ich mein Leben in seiner Eigenlebendigkeit erlebe, ohne Vergänglichkeit und ohne Tod.

Alles ist vergänglich. Subjektive und objektive Vergänglichkeit. Wir vergessen und können nicht mehr uns ins Gedächtnis zurückrufen, was einst in uns lebendig war. *Ubi erat quod oblitus eras?* (En. in Ps. XXXVII, 11.) Die Tage folgen einander. *Jungunt se, sequuntur se, et non se tenent.* (Ibid. XXXVIII, 7.) Ebenso Vergänglichkeit der Lebensalter. *Non stat ergo aetas nostra.* (Ibid. LXII, 6.) Die gegenwärtige Stunde ist nicht Gegenwart.... *omnes enim partes eius, et omnia momenta fugitiva sunt.* (Sermo CLVII, 4.) Überall ist Tod: Das Leben: ein fortwährendes Sterben. (De Civ. XIII, 10.) So leiden wir an der inneren und äußeren Unbeständigkeit alles Irdischen. *Quod corpus habet, non est idipsum: quia non in se stat. Mutatur per aetates, mutatur per mutationes locorum ac temporum, mutatur per morbos et defectus carnales: non ergo in se stat. ... Anima humana nec ipsa stat. Quantis enim mutationibus et cogitationibus variatur, quantis voluptatibus immutatur, quantis cupiditatibus diverberatur atque discinditur? Mens ipsa hominis, quae dicitur rationalis, mutabilis est, non est idipsum. Modo vult, modo non vult, modo scit, modo nescit; modo meminit, modo obliviscitur: ergo idipsum nemo habet ex se.* (En. in Ps. CXXI, 6. Vgl. auch ibid. CXXII, 4 u. a.) Aus dieser Unbeständigkeit alles Irdischen entsteht dann diese Unrast und Unruhe des Menschen, die ihn überall durch das ganze Leben hindurch begleitet. ... *ubique inquieta, nusquam secura* (En. in Ps. CXLV, 5), sagt Augustinus von der Seele. In allem erlebt sie den Tod. *Etenim de morte venit lassitudo ista, quam invenimus in omnibus refectionibus nostris.* (Id. LXXXIV, 10.) So sehnt sich die Seele nach Ständigkeit, nach Dauer, nach gesammeltem Sein. (Id. CXLV, 5 und Conf. XII, 16.)

Die Lebenssehnsucht ist es, die den Menschen über sich hinaustreibt. Sein Leben genügt ihm nicht, er will gesteigertes, ganzes, volles Leben haben. In dem Sichnichthabenkönnen, in der Lebensnegativität liegt die ganze Misere des Menschen. Die Menschen aber wollen glücklich sein. Für Augustinus ist das Streben nach Glück eine ebenso selbstverständliche Tatsache wie die Existenz des Menschen selbst. Und Glück bedeutet: rein Sichauslebenkönnen, nach Überwindung alles Negativen, Nichtseienden, alles dessen, was den Menschen mindert, was an seiner Lebenskraft zehrt, ihn herabzieht. Leben ist keine konstante Größe. Es gibt mehr oder weniger Leben; es gibt mehr oder weniger Sein. Unser Leben ist mit Tod behaftet. Und Tod bedeutet nicht etwas Einmaliges. Wir sind Lebende und Sterbende zugleich. Alles Leben aber will den Tod überwinden; sucht sich selbst, sucht letzte Steigerung und Ewigkeit. So drängt es die Seele über sich hinaus. Sie erhebt sich über sich selbst zur Quelle alles Lebens, zu Gott. Solange sie in sich selbst verharren wollte, entglitt sie sich selbst; sie konnte sich in ihrer eigenen Veränderlichkeit und Unbeständigkeit nicht festhalten. Nur in dem Unveränderlichen und

ewigen Gott findet sie Erlösung aus ihrem schattenhaften Dasein; nur in ihm findet sie Ruhe und Sammlung. Und wie sie ihr Ziel auf Erden nicht erreichen kann, so sehnt sie sich nach einem anderen Leben, nach Unsterblichkeit, nach ewiger Seligkeit.

Das irdische Leben kann der Seele nicht genügen. *Non satiabor de mortalibus, non satiabor de temporalibus.* ... (En. in Ps. CII, 10.) Sie fühlt das Ungenügen eines Lebens, das kein wahres Leben ist: ... *haec ipsa vita, si vita dicenda est.* (De Civ. XXII, 22.) Aus dieser Lebensmisere strebt der Mensch heraus. Er will glücklich sein: ... *sententia tam vera atque manifesta.* (Retr. I, 14, 4.) Keiner kann daran zweifeln. *Substantia ista, res ista, persona ista, quae homo dicitur beatam vitam quaerit: et hoc nostis, nec insto ut credatis, sed admoneo ut agnoscatis.* (Serm. CL, 4, 5.) Lebensgewißheit und Gewißheit des Glückstrebens sind engstens miteinander verbunden. (Vgl. De Trin. XIV, 15, 21.) *Beatos esse se velle, omnes in corde suo vident.* ... (Ibid. XIII, 20, 25.) Dieser Wunsch nach Glück und Lebenssteigerung ist vollauf berechtigt. *Desiderium ergo vestrum quo vultis vitam et dies bonos, non solum non reprimo, sed etiam vehementius accendo. Prorsus quaerite vitam, quaerite dies bonos: sed ubi possunt inveniri, ibi quaerantur.* (Serm. CIX, 5, 5.) Es ist in der Seele, die Leben selbst ist, angelegt, daß sie nach höchster Lebenssteigerung strebt. (Vgl. u. a. De Trin. V, 4, 5. XIV, 4, 6.) Das Leben flieht den Tod. Wir wollen leben. *Vivere enim vult, mori cogitur*, sagt Augustinus vom Menschen. (De Civ. XIV, 25. Vgl. auch Contra advers. Leg. et Proph. I, 6, 8.) Wir lieben das Leben. *Vitam ergo amamus, et amare nos vitam nullo modo dubitamus, neque omnino negare poterimus, amare nos vitam.* (Serm. CCXCVII, 5, 8.) Und weil die Seele das Leben liebt, sehnt sie sich nach Unsterblichkeit und ewigem Leben. *Ergo ista nec vita nominanda est, quia non est vera vita. Quae est vera vita, nisi quae est aeterna vita?* (In Joan. Ev. Tract. XXII.) Dann erst wird sie glücklich sein, wenn sie unsterblich ist. (De Civ. XIV, 25.) Ohne Unsterblichkeit kein Glück. (De Trin. XIII, 7, 10.) *Vita itaque non est, nisi beata. Et vita beata esse non potest, nisi aeterna, ubi sunt dies boni, nec multi, sed unus.* (Serm. LXXXIV, 2.) Ewiges Leben: höchste Lebenssteigerung. (Vgl. u. a.: De vera Relig. XLIX, 4, 97.) So strebt alles Leben über sich hinaus zu Gott. (In Joan. Ev. Tract. XX, 11. En. in Ps. XXXVII, 10.) Die Seele will zu Gott, damit sie lebe, damit sie glücklich sei. *Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima mea.* (Conf. X, 20, 29.)

WILLENSHEMMUNG.

Die Sehnsucht ist das Entscheidende. Der Mensch will Unsterblichkeit. Er muß unsterblich sein wollen. Dieser Wille entspringt einer unendlichen Lebenssehnsucht. Er ist als solcher nicht etwas Willkürliches, etwas, was wir wollen und nicht wollen könnten: nicht etwas, was zu dem Leben hinzutritt, als lebten wir und wollten dazu noch unsterblich sein. Sondern dieser Wille ist mit dem Leben selbst gesetzt, ist der Ausdruck des Lebens selbst. Leben heißt leben wollen. Das Leben kann sich nicht aufheben wollen. Es leidet darunter, daß es nicht genug Leben ist. Das Leben flieht das Nichts, flieht den Tod. Darum will die Seele Unsterblichkeit. Sie kann nicht vom Leben getrennt werden. Sie ist das Lebensprinzip. So ist sie auch nichts Zuständliches, in sich Ruhendes, sondern Lebensdynamik.

Der Ausgangspunkt für Augustinus ist die Selbstgewißheit des Lebens. Diese Selbstgewißheit schließt in sich Bejahung des Lebens

als Leben, als lebendiges Streben, als sich selbst wollendes Leben. Leben will mehr Leben; Leben bedeutet unbegrenzte Lebenssehnsucht. Dieses Leben darf uns nicht genügen. Wir dürfen nicht ruhen und rasten, bis diese Lebenssehnsucht ganz erfüllt ist. Der Mensch will glücklich sein. So befrage er seinen Willen, so befrage er seine Sehnsucht. Unendlich ist seine Glücksforderung. Nichts Geringes, nichts, was Zeitlichkeit und Veränderlichkeit in sich schließt, nichts, was mit Negativität behaftet ist, was in sich das Todesmoment enthält, kann ihn befriedigen. Er will reine Posivität des Lebens; er will unsterblich sein.

So enthüllt sich uns die grundsätzliche Bedeutung des Willenserlebnisses bei Augustinus. Wisse, was du willst, erkenne deine Sehnsucht: so etwa könnte man es zusammenfassen. Sage, was du willst, was du deiner ganzen Anlage nach als lebendes Individuum wollen mußt. Dein Wille ist grenzenlos. Dein ganzes Sehnen zielt darauf hin, unsterblich zu sein. Das ist die Selbsterkenntnis des wollenden Subjektes, die zur Vereinheitlichung des Willens, zur höchsten Willensenergie führen soll. Der Mensch sucht bald dieses, bald jenes. Zersplitterung und Unruhe lassen ihn nicht zu sich kommen. Sein Ziel aber ist: höchste Lebenskonzentration, hemmungsloser Wille, Freiheit.

Der Primat des Willens, wie er in alledem zum Ausdruck gelangt und wie er selbst wieder sich als Ausdruck des vitalen Dynamismus Augustins darstellt, ist nicht nur kennzeichnend für seine religiöse Einstellung, sondern für seine anthropologische Auffassungsweise überhaupt. Der augustinische Mensch ist der Strebende, der nach dem hier Unerreichbaren Strebende, der Mensch, der über sich hinaus will, der Mensch des transzendenten Willensziels.

Nun aber tritt bei Augustinus zu diesem Erlebnis der grenzenlosen Sehnsucht ein anderes Erlebnis hinzu; das Erlebnis des gehemmten Willens, des Widerstandes in uns, der menschlichen Schwäche. Wir können nicht, was wir wollen. Wir können nicht wollen, was wir wollen. Wir sind unseres Willens nicht mächtig. Wir sind uns selbst Widerstand. Wir überlassen uns unserer Vergänglichkeit. Unsere Sehnsucht wird am Leben unwahr. Wir wollen glücklich sein. Und Glück bedeutet mehr Sein, bedeutet Emporstreben. Was denn stellt sich diesem Willen entgegen? Was hemmt ihn? Wo ist der Widerstand? Warum können wir unsere Seligkeit nicht wollen? Woher die Müdigkeit, das Niedersinken, das Verstricktsein in das Vergängliche?

Das augustinische religiöse Erlebnis ist seinem Wesen nach dialektisch: die entgegengesetzten Motive ringen miteinander und bedingen sich zugleich gegenseitig. Eines kann ohne das andere nicht sein. Eines besteht nur in Funktion zum anderen. Jedes setzt sein Gegenteil voraus. So entsteht diese Anschauung einer inneren Dramatik des Menschen, die für Augustins anthropologische Auffassungsweise grundlegend ist. Das menschliche Leben ist in sich selbst dramatisch; es stellt sich als ein

Kampf dar; es ist in sich selbst Kampf. Hier gibt es keinen Stillstand. Der Mensch kann in diesem Spiel widerstreitender Kräfte nicht verweilen. Hoffnung, Sehnsucht, Versagen, Verzweifeln, Erwartung, Ungeduld, Hingabe, Vertrauen kämpfen wider einander. Es ist ein ständiges Hingezogensein zu etwas und ein Fortgezogensein von etwas, ein Sichfliehen und Sichwiederfinden der Seele, ein Emporgezogenwerden und Niedersinken, ein Sichhaben und Sichverlieren, Verstricktsein und Erlösung.

Was aber bringt in uns alle diese Unruhe hervor? Was verhindert die letzte Willenskonzentration auf ein höchstes Ziel? Was verursacht den Widerspruch in uns und läßt uns nicht zur Einheit mit uns selbst gelangen? Woher dieser Zwiespalt, diese Feindschaft gegen sich selbst? Ist es ein Äußeres, die Materie etwa, die Natur? So wäre die Natur böse. Das kann nicht sein. Gott hat nichts Böses geschaffen. Aber wie ließe sich überhaupt der Willenswiderstand in uns aus einem Sein, aus einer Gegebenheit als solcher erklären, wie es etwa die rein als solche zu fassende Tatsache wäre, daß wir Geist und Körper sind, daß wir einfach in unserer Seele, wie sie nun einmal geschaffen ist, Leidenschaften vorfinden, eine naturgegebene Ohnmacht, die nun eben einmal mit dem menschlichen Leben gegeben wäre? Für Augustinus gibt es in diesem Sinne nichts schlechthin Gegebenes, als solches Hinzunehmendes. Bezeichnend für ihn ist die durchgängige Durchführung des Wertgesichtspunktes auf Grundlage einer grundsätzlichen Willenseinstellung. Gut oder Böse? Das zu Wollende oder Nichtzuwollende, das zu Liebende oder Nichtzuliebende? Es kann in diesem Sinne nicht etwas bloß Tatsächliches geben. In der augustinischen Welt verbleibt nichts außerhalb der Willenssphäre. Alles stammt aus einem Willen, und alles bezieht sich wieder auf ein willentliches Verhalten. So ist auch das, was sich dem Willen entgegenstellt, wiederum gewollt. Von wem gewollt? Nicht von Gott, der nichts Böses wollen kann. Etwa von einer unabhängigen bösen Macht? Auch das kann nicht sein. Von wem denn? Von uns selbst. Der Mensch ist Sünder. Er hat sich selbst zum Sünder gemacht.

Willensgewißheit und Lebensgewißheit stehen bei Augustin in engstem Zusammenhang. *Liceat mihi scire me velle vivere: in quae si consentit genus humanum, tam nobis cognita est voluntas nostra, quam vita.* (De duab. Animab. X, 13.) Wir wissen uns als Wollende. Wir haben eine intime Kenntnis unseres Wollens. (Ibid. X, 14.) Wie wir gesehen haben, ist die Selbstgewißheit des eigenen Seins nicht auf die Konstatierung eines rein ontologischen Tatbestandes gerichtet, sondern bedeutet Lebensgewißheit, Persönlichkeitsbewußtsein. *Sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est.* (De Civ. XI, 26.) *Nosse* und *Amare* sind in diesem Zusammenhang engstens miteinander verbunden: Selbsterkennen und Selbstliebe. Diese Selbstliebe führt dann weiter zur Liebe Gottes. (Vgl. Ep. XLV ad Maced. 4, 15.) Anderseits bilden nun wieder Liebe und Wille eine untrennbare Einheit. (Vgl. De Trin. XIV, 7, 10 ... *et interiorem voluntatem qua se diligit ... et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem.* ... Vgl. auch De Civ. XIV, 7.) Wille, Liebe, Streben nach Glück umschreiben diese dynamisch-vitale Sphäre, die überhaupt für Augustinus das Wesentliche, das eigentlich Wesenhafte des Menschen

bildet: das Herz des Menschen. Sie sind nicht als solche zu sondernde Funktionen, sondern Ausdruck des Lebens überhaupt in seiner Eigendynamik; sie sind verschiedene Weisen, die Grundtatsache des: Ich lebe zu veranschaulichen, Äußerungen eines in sich einheitlichen Lebensvorganges. Es liegt in dem Wesen der lebendigen Seele selbst, daß sie sich sehnt. *Desiderium sinus cordis est.* (In Joan. Ev. Tract. XL, 10.)

Von diesem Gesichtspunkte aus wird uns auch die Bedeutung des „Voluntarismus" Augustins verständlich. Wille umfaßt das ganze emotive Leben des Menschen, alle Triebe und Regungen. *Voluntas est quippe in omnibus* (sc. motibus): *imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.* (De Civ. XIV, 6.) Alle diese Wollungen finden ihre Einheit in einer letzten Zielstrebigkeit, in der Richtung auf das jenseitige Leben. (Vgl. De Trin. XI, 6, 10.)

Nun aber gelangen wir nie zur vollen, freien Kraftentfaltung des in uns liegenden Willenstriebes. Wir sind gehemmt, wir sind ohnmächtig. Die Menschen wollen naturgemäß ihr bestes und schaden sich. (Ibid. XIV, 14, 18.) Sie tun, was sie nicht wollen. Sie sind unfrei. Unser Herz ist nicht in unserer Macht. (De Dono Persever. II, 13, 33.) „... *bellum adversus me gero* (En. in Ps. CXL, 11) ... *Imperat animus tibi et resistitur.* ... *Unde hoc monstrum.*" (Conf. VIII, 9, 21.) Unser Wille ist zwiespältig. (Ibid.)

Hier in der Auffassung des inneren Zwiespalts gelangt Augustins Anschauung zu höchster Lebendigkeit. *Quid facis de cogitationibus tuis? Quid facis de tumultu et caterva rebellantium desideriorum?* (En. in Ps. CLX, 18.) Dieser innere Zwiespalt, dieser Kampf, den der Mensch ständig mit sich selbst führt: das eigentliche Rätsel des Menschen. *Exsurgit, opprimo; renititur, refreno; repugnat, expugno. In tota anima et toto corpore conditorem habeo pacis Deum: quis in me seminavit hoc bellum?* (Contra Jul. V, 7, 26.) Und dies bedeutet wieder gemäß der ganzen Weltanschauung Augustins: Wer hat dies gewollt? (Vgl. u. a. De Civ. V, 9, 4.) Wer ist der Schuldige? Gott kann es nicht sein. Der Mensch selbst ist für sein Schicksal verantwortlich, der sündige Mensch. Der Wille ist das Entscheidende. Der Wille, der bald gut, bald böse ist (vgl. De Act. Contra Pel. II, 13), allem seinen Wert verleiht (Contra Jul. I, 8, 37), und im Menschen nur aus dem Menschen stammen kann (Contra sec. Jul. Resp. V, 43.)

DER KRANKE MENSCH.

Der Mensch ist voller Widersprüche. So kann er nicht geschaffen sein. Er strebt nach Glück, und er leidet. Sein Leid kann nicht unverdient sein. Seine Zwiespältigkeit, seine Misere, die ganze Tragik seines Lebens bleiben unbegreiflich, wenn man keine Schuld annimmt.

Daß der Mensch unglücklich ist, darin besteht für Augustinus kein Zweifel. Überall finden wir bei ihm diese besondere Einstellung gegenüber allem Menschlichem, die das menschlich-irdische Leben in seiner Unvollkommenheit, in seiner Negativität erschauen läßt. Um dieses Erlebnis zu verstehen, müssen wir immer von dem Menschen ausgehen, wie er sein möchte, wie er sein will, wie er sich als Objekt seiner Sehnsucht darstellt. Wie ersehnst du dich und wie bist du tatsächlich? Das ist die Frage. Der augustinische Mensch kann sich nicht so hinnehmen, wie er ist. Er lehnt sich gegen sich selbst auf. Die anthropologischen Bedingtheiten werden selbst zum Grundproblem. Der Mensch leidet am Menschen. Er kann sich nicht zu sich selbst bekennen; er schämt sich seiner, er schämt sich seiner Misere.

Sünde bedeutet Misere. Wer sündigt, sündigt gegen das Leben, gibt dem Minder vor dem Mehr den Vorzug, mindert sich selbst. Sünde be-

deutet: Weg nach unten, wie Gnade der Weg nach oben ist. Sünde bedeutet Sterben. Elend, Nichtsein: alles dies liegt auf der gleichen Ebene. Der sündige Mensch ist krank; er krankt an einem Leiden, das zum Tode führt. Seine Lebenskraft ist gemindert; er ist elend. Es handelt sich nicht um eine Reihe sündiger Akte mit nachfolgender Strafe: der Mensch ist sündig; der Mensch ist krank.

Dieses Totalerlebnis menschlichen Elends tritt in der *Concupiscentia* in Erscheinung. Die *Concupiscentia* zieht den Menschen herab; er sinkt immer tiefer. Durch eigene Kraft kann er sich nicht wieder erheben; denn seine Lebenskraft selbst ist geschwächt. Sich selbst überlassen, kann er nur immer schwächer und schwächer werden. Er ist dem Tode verfallen.

So bedarf er des Heilands. Der perverse Mensch, der sich selbst heilen wollte, wäre ein Widerspruch. Der Sitz der Krankheit ist in Regionen psychophysischen Lebens, die sich unseren willentlichen Einwirkungen entziehen. Das Triebleben des Menschen ist pervertiert; die Krankheit hat sein Willensvermögen erfaßt. Seine psychophysische Konstitution ist verfälscht. Alles in ihm ist pervers. So hülfe es auch nichts, wollte man einem solchen Kranken einfach sagen: wolle gesunden. Wollte er genesen, so wäre er nicht mehr der Kranke. Der Genesungswille in ihm ist schon Gesundung und nicht etwas, was gewissermaßen als ein außerhalb der allgemeinen Erkrankung beharrendes Vermögen aufgefaßt werden könnte. Der Genesungswille ist schon genesender Wille, ist schon Heilswirkung. Das Genesungserlebnis läßt sich nicht von dem kranken Menschen ableiten. Dieser erfährt Genesung. Seine Kräfte nehmen zu; er wird stärker; Genesung aber hat er empfangen; Genesung wurde in ihm gewirkt. Genesung ist Gnade, ist etwas Übernatürliches in dem, wenn man so sagen darf, natürlich kranken Menschen.

Wie aber seine Krankheit sich als einheitliches Sündenelend darstellte, den ganzen Menschen umfaßte, so kann die Heilung, die Erlösung sich wieder nur als Totalerlebnis darstellen. Nur durch restlose Heilung des ganzen Menschen kann der Mensch gesunden. Er litt an einer konstitutionellen Krankheit. Die Heilung muß sich auf seine ganze psychophysische Konstitution, Seele wie Leib, erstrecken. Der Körper stellt sich hienieden als Lebenswiderstand dar. Er ist nie ganz zu beherrschen, nie ganz zu beseelen. Er ist das Dunkle, das Beschwerende. Das eben ist die Folge der Sünde, der sündige Zustand selbst. Es handelt sich darum, den Zwiespalt aufzuheben, zu beherrschter Einheit zu gelangen. Das erst bedeutet volle Gesundung; sie ist auf Erden nie zu erreichen. In dem Gnadenerlebnis aber wirkt Gott den Willen. Jetzt kann der Mensch wollen. Sein Wille wird ihm zur Hoffnung. Gnade wirkt Sehnsucht. Mehr kann der Mensch auf Erden nicht erreichen als wollen und kämpfen, wollen und warten: Wollen des Unerreichbaren, Hoffnung auf das, was hier nicht Wirklichkeit werden kann.

Die sündige Seele sinkt herab. (De Vera Relig. 20, 38. De Civ. XII, 7. De Trin. XIV, 14, 1.) Ihr Sein ist gemindert. Sie nähert sich dem Nichts, dem Tode. (Contra sec. Jul. Resp. VI, 22. De Nat. et Grat. XXIII, 25.) Sie sinkt immer tiefer und tiefer, häuft Sünde auf Sünde. (En. in Ps. CXXXIX.)

In dieser Auffassung des Verfallenseins der Sünde, des Verstricktseins liegt eines der mächtigsten Motive der anthropologischen Auffassung Augustins. Der ganze Mensch ist unrettbar der Sünde verfallen. Das ganze menschliche Leben in der Mannigfaltigkeit seiner Äußerungen wird unter diesem Gesichtspunkt zur Darstellung gebracht. In diesem Sünder spiegelt sich das menschliche Schicksal.

Der Mensch ist der Kranke. *Nasci hic in corpore mortali, incipere aegrotare est.* (En. in Ps. CII, 6.) Der Mensch krankt an der Concupiscentia, an der *Libido*, an der *Delectatio carnalis*. Er kann die bösen Begierden in sich nicht unterdrücken. Vgl. die charakteristische Stelle in Sermo CXXVIII, 9: *Vult homo non esse concupiscentias, nec facit quod vult. Quare? Quia volumus ut nullae sint concupiscentiae, sed non possumus. Velimus, nolimus, habemus illas: velimus, nolimus, titillant, blandiuntur, stimulant, infestant, surgere volunt. Premuntur nondum exstinguuntur.*

Der Mensch konnte durch eigenes Verschulden sich krank machen; er kann sich nicht von sich aus heilen. *Profecto nisi Deus adsit, nemo est idoneus certare cum vitiis.* Contra sec. Jul. Resp. VI, 15. Und zwar muß der ganze Mensch geheilt werden, Seele wie Körper. *Totum sanum sit volo, quia totus sum ego. Nolo ut a me caro mea, tanquam extranea, in aeternum separetur; sed ut mecum tota sanetur.* Serm. XXX, 3. Hier auf Erden beschwert der degenerierte Körper die Seele (vgl. De Civ. XIV, 3, 2); sie kann ihn niemals ganz beleben: ... *non vivicat usque ad auferendam corruptionem.* (Ep. CCV ad Consent. II, 11.) Der Körper kann hier niemals ganz gesunden. (Vgl. En. in Ps. XXXVII, 5.) Aber das bedeutet nicht, daß wir den Körper los sein wollen. *Et quod nonnulli dicunt, malle se omnino esse sine corpore, omnino falluntur: non enim corpus suum sed corruptiones eius et pondus oderunt.* (De Doctr. Christ. I, 22, 24. Vgl. De Civ. XIII, 17 usw.)

So ist auch unsere Hoffnung darauf gerichtet, daß einst der ganze Mensch gesunden wird. (Vgl. De Nupt. I, 31, 35.) Dann erst, wenn wir unsterblich sind, werden wir ganz gesunden an Leib und Seele. *Sola est enim vera sanitas, quae est immortalitas.* (En. in Ps. XXXVII.) *Ne te sanum putes. Sanitas immortalitas erit. Nam haec longa aegritudo est.* (Serm. LXXVII, 4.) Dann erst wird der Mensch ganz aufleben. ... *Non erit vita mortalis sed plane certeque vitalis.* (De Civ. XIX, 17.)

DAS REICH DES MENSCHEN.

So bedeutet Mensch sein hiernieden krank sein. Der Mensch ist das kranke Geschöpf innerhalb der Schöpfung. Er allein bedarf des Arztes; er allein kann geheilt werden. Er stellt nichts „Normales" dar, nichts, was in sich Dauer haben könnte. Der augustinische Mensch kann nur mehr oder minder sein als das, was er ist; er kann niemals das sein, was er ist. Sein „Sein" als „natürliches" Wesen hat er verloren. Es dient ihm nur als Maß, als Ausgangspunkt, als das, was er nicht mehr ist. Zwischen dem Nichtsein und dem vollen ganzen Sein spielt sich sein Leben ab, zwischen Tod und Unsterblichkeit. Er ist der Sterbende, wie er der Lebende ist. Er stirbt und lebt jeder Zeit.

Der Mensch ist aus der Seinsordnung herausgelöst. Er kann nicht einfach Mensch sein. Er hat seine natürliche, menschliche Bestimmung verfehlt. Wollte er wieder einfach Mensch sein, natürlicher Mensch sein, er könnte es nicht. Der Mensch hat sich selbst aufgehoben. Er läßt sich

nicht als Naturwesen definieren. Er läßt sich nicht so wie er ist, aus seiner Natur heraus bestimmen. Man kann in diesem Sinne keine Wesensbestimmung des Menschen geben. Wohl läßt sich sagen, der Mensch bestehe aus Seele und Körper. Man kann weiter die Vernunft als das unterscheidende Merkmal des Menschen ansehen. Das alles aber würde zu einer Wesensbestimmung des Menschen führen, die zur Charakterisierung des augustinischen Menschen ganz unzureichend wäre. Der Mensch in diesem Sinne ist überhaupt nichts schlechthin zu Definierendes, etwas generell-abstrakt zu Fassendes. Das wäre er etwa, wenn er nicht gesündigt hätte: Adam im Paradiese, bestimmt durch seine psychophysische Wesenheit, und generell zu bestimmen nach seiner Stelle im Weltganzen. Nun aber hat sich der Mensch durch die Sünde aus dem Ganzen herausgelöst. Damit hört er auf ein Naturwesen zu sein; er wird Mensch in einem geschichtlich-einmaligen Sinne. Er wird dieser Mensch da, der nicht durch eine generell zu definierende psychophysische Konstitution für uns von Interesse ist, sondern durch seine Erlebnisse, seine Erfahrungen, seine Geschichte: nicht nur als bestimmt charakterisierte Wesenseinheit, sondern als individuell-typischer Erlebniszusammenhang.

Dem ursprünglich naturgesetzlichen Schema des Menschen steht nun die ganze in sich differenzierte Menschenwelt gegenüber. Diese ganze Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens entspringt der „Anomalie" des Menschen. Das Leben in seinem Hin und Her, in seiner Unruhe, in seinem Suchen und Hasten, in seinem Wechsel, in der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit aller Erlebnisse, erhält nun — mit negativen Vorzeichen versehen — eine neue Bedeutung. Das alles spielt sich auf dem Hintergrunde von etwas Ständigem und Kosmischem ab. Doch aus diesem Naturganzen löst sich das menschliche Leben. Wir können es daraus nicht ableiten. Wir können daraus wohl die Struktur des Menschen erkennen, nicht aber sein Leben, nicht das, was aus ihm geworden ist. Wir können nicht den Menschen, den Menschen dieses Schicksals, einfach aus der Natur des Menschen deuten. Wir können nur sagen, daß er als Mensch, als Kreatur veränderlich war, von dem Prinzip der Veränderlichkeit selbst ausgehen: Veränderlichkeit, nicht Veränderung. Er selbst ist es, der sich verändert hat. Er wurde zu etwas, was er nicht ist.

Gegenüber dem naturhaften Kosmos grenzt sich so ein selbständiges Reich ab, das Reich des Menschen. Zugleich wächst nun die Bedeutung des Menschen ins Unermeßliche. Der Mensch hat sich selbst zu dem gemacht, was er ist. Gewiß, was er so geschaffen hat, ist immer nur etwas Negatives: die Sünde. Er hat nur ein negatives Schöpfungsvermögen. Er hat sich krank gemacht; er trägt die Verantwortung für all das Elend dieser Welt. Sein Wert ist gemindert. Er ist weniger, als er war. Aber zugleich ist er die große tragische Figur dieser Welt. Er allein ist tragisch, er der Sünder. Aus dem naturhaften Ganzen sondert er sich ab; gerade durch seine Unvollkommenheit, gerade durch seine Sünde. Er ist der

Kranke. Aber ist er darum weniger als jene, die gesund sind, die nicht gesündigt haben, die Tiere z. B.? Nein, er bleibt ein Mensch, ein kranker Mensch, doch Mensch. Aber das ist nicht das Entscheidende. Das Entscheidende ist dies, daß er das Subjekt der Heilsgeschichte ist. In dem großen Weltepos hat er eine zentrale Bedeutung. Er ist der Held dieses Epos. Er ist groß, er ist bedeutsam durch seine Schuld. Diese Bedeutung deckt sich nicht mit seiner Wertstellung im kosmischen Ganzen. Hier steht er gar nicht an höchster Stelle, sondern nimmt eine Mittelstellung ein zwischen Tier und Engel. Das, was ihm diese Bedeutung verleiht, ist sein Geschick, wie es seinem eigenen Willen entsprang.

Dieser Wille gibt dem Menschen eine ganz einzigartige Bedeutung innerhalb des Weltganzen. Er ist das, was den Menschen zu einer Art Gegenspieler gegen Gott macht, das, was schließlich Gott und den Menschen in ein ganz besonderes, unvergleichbares Verhältnis zueinander setzt und notwendigerweise den ganzen in sich gegliederten und geordneten Zusammenhang des Naturhaften in den Hintergrund rückt, um an Stelle dessen dieses besondere Verhältnis der Menschenseele zu Gott (nicht einfach des Naturwesens: Mensch zu seinem Schöpfer) zu begründen, ja das was diese besondere Gottesvorstellung überhaupt erst ermöglicht: den Gott des Menschen. Mensch und Gott stehen zueinander in einem Willensverhältnis: Menschenwille gegen Gottes Wille. Dann: Sichbeherrschenlassen durch Gottes Willen. Gottes Wille wirkt in dem Menschen, wirkt in dem Allerpersönlichsten des Menschen. Er will, auf daß ich wolle; er läßt mich wollen, er will mich wollen; er belebt mein persönliches Leben. Er macht mich frei, auf daß *ich* wollen könne. Gottes Macht wirkt in mir, auf daß ich meiner mächtig werde. Er herrsche in mir, damit ich herrsche: von Gott erfüllter Wille.

In dieser ganz persönlich-willentlichen Beziehung des Menschen zu Gott liegt die neue Selbstbejahung des Menschen: er hat *seinen* Gott gefunden. Der persönliche Gott und die Persönlichkeit des Menschen stehen in einem unauflösbaren Zusammenhang miteinander. Das bezieht sich auf den Menschen überhaupt, wie auf jeden einzelnen im besonderen. Die ganze Weltgeschichte läßt sich als die Biographie *eines* Menschen fassen: Confessiones des Menschengeschlechts oder besser noch des Individuums „Mensch". Zugleich aber muß jeder einzelne das, was er von des Menschen Schicksal weiß, umdeuten in die persönliche Ichform, immer wieder die eigene Lebenserfahrung, das eigene Leben einsetzen. Er darf sich nicht selbst vergessen, nicht die Frage losgelöst von sich selbst stellen. Sie muß ihn im tiefsten Grunde angehen. Er muß wollen, für sich wollen. Das allgemein typisch Menschliche und das individuell Einzelne sind bei Augustinus in einer ganz einzigartigen Weise aufeinander bezogen, in eins gesetzt. Der Mensch findet in sich selbst, in persönlichster Form das Menschenschicksal wieder. Er krankt daran, daß er Mensch ist. Er will den Menschen in sich erlösen.

Gott hat die Welt so angeordnet, daß jedes Wesen darin seine bestimmte Stelle hat. Die Welt stellt sich als Stufen- und Gradanordnung dar. Bestimmend für diesen Aufbau ist der Wertgesichtspunkt (vgl. De Gen. contra Man. II, 29, 43), wobei sich Wertstufe und Vitalitätsgrad der einzelnen Wesen entsprechen. Je mehr Wert, desto mehr Leben, desto mehr Sein. In dieser durchgeführten Gradanordnung besteht die Schönheit der Welt. (Vgl. De Quant. Anim. 36, 80.)

In diesem Weltganzen hat nun der Mensch seine bestimmte Stelle. Er aber sinkt herab. Er wird weniger als er ursprünglich war. (Vgl. De Civ. XIV, 13.)

Das Böse ist lasterhafte Perversität, wie sie dem Willen des Menschen entspringt. (Vgl. De Pec. mer. II, 4, 4.) *Ergo improba voluntas, malorum omnium causa est.* (De Lib. Arb. III, 17, 48.)

Über den Willen des Menschen können wir dabei nicht hinausgehen. (Vgl. Contra sec. Jul. Resp. V, 41.) Der Wille stellt sich als etwas Spontanes dar. (Vgl. De Lib. Arb. III, 17, 49.) Damit ist die Selbstverantwortlichkeit für alles Böse, das im Menschen ist, für alles Übel, das er erleidet, begründet. *Etenim unde homini malum, nisi ab homine?*" (Serm. CCXCVII, 6.) Gott machte den Menschen; der Mensch machte sich zum Sünder. Es gibt im Menschen das Werk Gottes; es gibt in ihm das Werk des Menschen. (Vgl. In Joan. Ev. Tract. XII, 13.) Das eine ist das Gute, das andere ist das Böse.

Aber indem nun der Mensch dieses tat, etwas wider Gott, etwas, was nicht eingeht in die Naturordnung, nicht von Gott stammt, erhält er diese selbständige, nur religiös verständliche Bedeutung. Der Mensch hat sein eigenes Schicksal. Er kann sich nur aus sich selbst deuten; er muß in sich selbst den Grund seines Schicksals suchen, in seinem eigenen Willen: Ich habe dies alles gewollt, mein Leid, meine Misere. Ich darf die Ursache von alledem nirgends anders suchen als in mir selbst. Der Mensch ist das wollende Wesen, das für sein eigenes Schicksal die Verantwortung trägt. (Vgl. Contra Faust. XXI, 28.) Der Mensch will, Gott will. Wille und Gegenwille. Der Eigenwille des Menschen und Gottes Wille. Zwei Willensmächte; denn auch der Mensch ist eine Willensmacht, eine zerstörende Macht. Von dem Menschen wird Unterwerfung des Willens gefordert: freiwillige Dienstbarkeit. (Vgl. De Agone Christ. 7, 7 und 10, 11.) Der Mensch wird von seinem Herzen, von seinem Willen beherrscht. Gott will im Willen des Menschen sein; im Menschen herrschen. (En. in Ps. XCVIII.)

Irgendwie grenzt sich so gegenüber der nach dem Prinzip einer stabilen Naturordnung gefaßten Welt der Wesenheiten ein selbständiges Reich ab, ein Reich der Spannungen, des Kampfes, das Reich des Menschen. (Vgl. dazu Contra sec. Jul. Resp. VI, 5, 4.) Gott herrscht über „Naturen", und Gott herrscht über willentliche Wesen. (Vgl. De Gen. VIII, 23, 44 u. cap. 24.) Die Naturen haben keine Geschichte; die Naturen haben keine Erlebnisse. Sie sind Lebenseinheiten, die ihr Leben leben, je nach dem ihnen bestimmten Lebensgrad; sie verbleiben in ihrer relativen Vollkommenheit innerhalb des Weltalls. Die Menschheit aber hat Geschichte; der Mensch hat Erlebnisse.

Nun ist Leben überhaupt das Grundmotiv der ganzen augustinischen Weltanschauung: Leben und leben wollen, Lebensminderung und Lebenserhöhung, leben und sterben, restlose Lebensvollendung, Gott als Quelle des Lebens: alles wird auf den überall wirkenden ursprünglichen und unverlierbaren Lebensdrang zurückgeführt, alles nach dem Lebenswert bemessen. Aber in der Menschenwelt erhält nun dieser Lebensbegriff einen neuen Charakter; er ist nicht mehr bloß biologisch zu fassen; er ist geschichtlich; er umfaßt den ganzen Lebensablauf, schließt in sich alle Geschehnisse, alles, was der Mensch leidet und wonach er sich sehnt: ein inhaltlich erfülltes Leben, ein menschliches Leben mit allen seinen Inhalten: alles bezogen auf das Schicksal des sündigen Menschen, alles aufgefaßt als ein Abwenden von Gott oder ein Zuwenden der Seele zu ihrem Schöpfer. In dieser Welt des Ereignisses, des Erlebnisses ist Gott ständig gegenwärtig; er wirkt in ihr, er bildet und schafft unablässig.

So entsteht die große Symphonie dieser Welt, die menschlich-geschichtliche Welt in ihrem Ablauf. (Vgl. Ep. ad Marcel. CXXXVIII, 1, 5. Vgl. auch contra Sec. Man. I, 15.) Und ebenso wirkt Gott ständig in jedem Erlebnis, in jedem Geschehen des menschlichen Lebens. Er ist immer mit dabei, hält ständig Zwiesprache mit dem Menschen, ruft ihn zu sich, ringt mit dem menschlichen Willen, bemächtigt sich des Menschen, wirkt mit dem Menschen, wirkt in dem Menschen; es ist der Gott dieses Menschen, der Gott, zu dem der Mensch sagt: mein Gott. (Vgl. Conf. VII, 1, 11; X, 28 u. a. De div. Quaest. ad Simpl. Q. 2, 10 u. 12. Retract. I, 10, 2. De Corr. XIV, 43.)

MENSCH UND WELT.

So sind wir durch unseren Willen mit Gott verbunden. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist ein Willensverhältnis. Gott wirkt in uns nicht durch einmalige Kraftübertragung, sondern ständig; er wirkt in uns als Menschen in diesem menschlichen Leben. Es ist ein Verhältnis, das sich gar nicht als etwas Kosmisch-Generelles fassen läßt. Es wirkt sich aus im Alltagsleben, in dem, was nur den Einzelnen anzugehen scheint. Das ganze menschliche Leben ist mit Gott verbunden, nicht das Leben schlechthin, sondern eben das Leben dieses Menschen. Gott wirkt sich selbst im Menschen, in dem persönlich gefaßten Menschen. In diesem Sinne ist der Mensch bei Augustinus selbst eine religiöse Vorstellung, ebenso wie Gott. Der Mensch hat seinen Gott und Gott hat seinen Menschen. Kein Mensch schlechthin, kein Gott schlechthin, die erst dann in Beziehung zueinander gebracht werden müßten. Es handelt sich von vornherein um korrelative Vorstellungen: nicht Gott an sich, sondern der Menschengott; nicht Mensch an sich, sondern der Mensch, der sich an Gott versündigt hat, der von Gott Erlösung heischt.

In seinem Verhältnis zu Gott wird der Mensch zu etwas Letztem, sein persönliches Leben zu etwas schlechthin Bedeutsamen. Nicht mehr der Kosmos, sondern der Mensch ist das große Problem. Die griechisch-römische Lebensphilosophie hatte diese Bedeutungsverschiebung von den kosmischen auf die menschlichen Probleme vorbereitet. Die menschliche Persönlichkeit war in ihr zur Geltung gelangt; die Lebenserfahrung wurde als solche bedeutsam. Indessen bezeichnet diese Bedeutungsverschiebung nicht etwas Grundsätzliches in dem Sinne, daß nun das menschliche Leben tatsächlich eine als solche zu rechtfertigende Bedeutung erhielte, daß es zu etwas an sich Bedeutsamem würde, sondern dies alles besagte im Grunde nur, daß der Mensch eben von sich aus die Probleme stellt, daß es für ihn nicht vor allem darauf ankommt zu wissen, was die Welt ist, sondern sich auf sich selbst zu besinnen und sein Leben zu gestalten. Der Mensch statuiert gewissermaßen ein persönliches Recht, das Recht, das ihm als Persönlichkeit zukommt, an sich selbst festzuhalten, sich in den Besitz dessen zu setzen, was ihm eigen ist, und andere Erwägungen dem unterzuordnen. So betrachtet er die Welt von sich selbst aus, von seiner persönlichen Einstellung aus, erfaßt sie in ihren Lebensbezügen, ohne daß dabei doch die grundsätzliche Wertrelation zwischen Mensch und Welt irgendwie

berührt würde. Der Kosmos bleibt etwas Letztes, ganz Unvergleichliches dem einzelnen Menschen gegenüber. Ja, gerade das durch diese Wertrelation bestimmte Weltbewußtsein wird ihm zu einem Grundmotiv seiner Lebenshaltung. Seine subjektive Rechtseinstellung ändert grundsätzlich nichts an dem Verhältnis des Individuums und der Welt. Der Mensch bleibt ein Einzelwesen in dem Weltganzen, während er von sich aus als Persönlichkeit eine Rechtssphäre, einen Eigenbereich abgrenzt, in dem er frei schaltet und waltet, und von dem aus er dann weiter als autonome Persönlichkeit Stellung nimmt zu dem Weltganzen.

Bei Augustinus ist der Mensch aus dem Kosmos, wie er der antiken Weltanschauung zugrunde lag, herausgelöst. Der Mensch überwindet die Welt. Die Heilsfrage des Menschen kann von der Welt aus nicht beantwortet werden; es gibt für diese Frage kein Analogon in dem naturhaften Weltganzen. Die Seele steht in einem unmittelbaren Lebensverhältnis zu Gott; die Welt ist dabei ausgeschaltet. Sie ist das Vorübergehende, das was einst war und nicht mehr sein wird. Der begnadete Mensch aber ist zur Ewigkeit bestimmt. Für ihn, nicht für die Welt, hat Gott seinen Sohn geopfert. Es kommt Gott auf den Menschen an, auf den persönlich gedachten Menschen.

Die Beziehungen zwischen Augustins anthropologischer Fragestellung und den Problemen der griechisch-römischen Lebensphilosophie dürfen nicht verkannt werden. Augustins Einstellung läßt sich nur so richtig verstehen. In vielem ist er ebenso ein Vollender wie ein Zerstörer der Antike.

Die griechisch-römische Lebensphilosophie hatte versucht, das Ziel des Menschen zu bestimmen. Daß mit der Erreichung dieses Zieles unmittelbar Glück verbunden ist, ist für den antiken Menschen selbstverständlich. Die Erreichung des Zieles bedeutet Gesundheit, und Gesundheit ist Glück. Dabei ist das Glück hier nicht als Reaktion auf etwas anderes, sondern als unmittelbarer Ausdruck einer seelisch-leiblichen Beschaffenheit zu fassen, als etwas Definitives und Absolutes: Gesundheit ist etwas Endgültig-Positives.

Was Augustinus sucht, ist ebenfalls Glück, Gesundheit, ein psychophysischer Idealzustand, in dem der Geist widerstandslos über den Körper herrscht. Die Philosophen aber, so meint er, kannten das wahre Glück nicht. Glück ist Seligkeit; Glück ist Unsterblichkeit. Damit aber ist der Wille zur Genesung, wie er in der griechisch-römischen Lebensphilosophie zum Ausdruck gelangte, nicht aufgehoben, sondern erfährt eine letzte Steigerung. Der Mensch kann, der Mensch muß mehr wollen, als dieses Leben ihm bieten kann. Die menschliche Gegebenheit als Umkreis begrenzter und zu bestimmender Möglichkeiten ist aufgehoben. Erkenne dich selbst bedeutet in diesem Sinne nicht mehr: erkenne dich in deiner Bedingtheit, sondern wisse, wonach du dich sehnst; wisse, was du willst, was du wollen mußt. Die willentliche Einstellung wird so zu etwas absolut Entscheidendem, ohne Rücksicht auf die Schranken menschlichen Lebens. Für die römischen Lebensphilosophen handelte es sich darum, mit dem Leben fertig zu werden, für Augustinus: das Leben zu überwinden. Beiden aber kommt es auf den Willen an, auf Zielstrebigkeit, und in diesem Sinne läßt sich bei Augustinus eine letzte Steigerung und zugleich Umbildung der römischen Willenspersönlichkeit finden: der Mensch, dessen Wille auf das Transzendente gerichtet ist, der keine Grenzen des Lebens mehr anerkennt und zugleich sich demütig Gottes Willen unterwirft, nur von Gottes Hilfe Heilung erwartet.

Der Mensch bei Augustinus bleibt Persönlichkeit; er gibt sich nicht selbst auf. Er ist stets dieser konkrete Mensch, der Mensch dieser Lebenserfahrung. Als solcher fühlt er sich als Mensch, bewahrt er sein Menschentum. Er bleibt Mensch auch im Jenseits; ja erst dort ist er ganz Mensch. Er strebt nicht nach einer rein geistig-seelischen Existenz: er will gesunden, nicht um ein Wesen anderer Art zu sein, sondern um sich selbst als Mensch zur Vollendung zu bringen. Der unsterbliche Mensch ist der konkrete Mensch und stellt nicht etwas von dem Menschen als solchem Ablösbares und in allgemeiner Form Erschaubares dar. Er bleibt Kreatur, diese besondere Kreatur mit der ihr eigentümlichen psychophysischen Konstitution. Der Menschentypus wird verewigt. Es ist menschliche Unsterblichkeit.

Gegenüber allen neuplatonischen Tendenzen bedeutet der Augustinismus eine Rückführung des Menschen zu sich selbst. Die kosmisch gefaßte Seele wird wieder zum Menschen. Der Mensch bekennt sich zu seinem Menschentum. Ohne seine Menschennatur aufzugeben, ohne irgendwie zu einer kosmischen, lebensfremden Entität zu werden, findet er in dem Ewigen sein Willensziel. Er wird zu etwas Ewigem. Für den Neuplatonismus gab es das Transzendente ohne den Menschen. In dem römischen Gedankenkreis war die Vorstellung des Menschen vorherrschend, aber ohne das Transzendente. Augustinus vereinigt in einzigartiger Weise Schauen und willentliche Energie. In seinen anthropologischen Anschauungen verbindet sich das neuplatonische Seelenmoment mit dem römischen Willensmoment, die neuplatonische Sehnsucht nach dem Transzendenten mit römischem Lebenspositivismus. In den römischen Persönlichkeitsbegriff strömt die Seele ein. Es ist beseelter Wille, seelische Energie, auf die Seele gerichteter Wille, Kampf für die Seele. Wir wollen uns selbst, und weil wir uns wollen, ist es unsere Seele und nicht die Seele überhaupt, um die es sich handelt: eine persönliche Seele und nicht eine Emanation der Weltseele. Ich liebe Gott. In der Liebe zu Gott ist kein Auslöschen der Persönlichkeit, kein Aufgehen in Gott. Auch im Jenseits bleibe ich ein anderer. Ich bewahre meine kreatürliche Andersartigkeit. Ich liebe Gott; ich bin nicht Gott. Dieser Mensch wird sich nun selbst zu etwas schlechthin Bedeutsamem. Seine menschliche Problemstellung wird ihm zu etwas Letztem, nicht nur weil seine Lebensgestaltung für ihn wichtiger ist als jede reine Erkenntnis, sondern weil seine Probleme, wie sie sich ihm stellen, ohne ein Letztes, nur religiös Faßbares, überhaupt nicht verständlich wären.

DER RELIGIÖSE MENSCH.

Die ganze Weltproblematik konzentriert sich bei Augustinus in dem Menschen. Der Mensch ist das problematische Wesen in dem unproblematischen naturhaften Weltganzen. Ein Baum, ein Tier ist sich nicht selbst Problem. Der Mensch allein ist sich Problem. Keine Erkenntnis der

Natur, der allgemeinen Natur oder seiner Natur im besonderen, ja gar keine Erkenntnis überhaupt, kann ihm die Lösung bringen. Würde er auch den Mechanismus seiner Leidenschaften ganz durchschauen, genau das Kräfteverhältnis der einzelnen Leidenschaften zueinander und zu der Vernunft bestimmen können, es wäre doch dadurch nicht verständlich, daß es so ist, wie es ist, daß es so sein muß. Denn warum muß es so sein, daß in uns eines gegen das andere kämpft, warum muß es so sein, daß wir in uns selbst uneins sind? Warum leiden wir? Hier kann kein einfaches: es ist so uns genügen, keine Verallgemeinerung, keine Deutung aus einem kosmischen Geschehen. Hier ist menschliches Leid; hier ist menschliche Misere, und Augustinus lehnt alle kosmische Transposition menschlicher Misere, alle Entmenschlichung menschlichen Leides ab. Leid ist: dein Leid; Sünde ist: deine Sünde. Warum leiden wir alle? Warum leide ich? Ich bin der Sünder; der Mensch, der in uns allen ist, ist der Sünder.

Der Mensch ist ein Problem, das seine vollständige Lösung erst im Transzendenten findet. Der irdische Mensch läßt sich immer nur in Funktion zu dem himmlischen Menschen verstehen, wie umgekehrt der himmlische Mensch den irdischen Menschen voraussetzt. Beides bedingt sich gegenseitig. Eins fordert das andere. Es ist die Sehnsucht des irdischen Menschen, die von dem irdischen Elend selbst genährte Sehnsucht, die im himmlischen Menschen ihre Erfüllung findet, die Positivität, die aus der Negativität des Irdischen erwächst. Der Mensch findet sich im Jenseits wieder, nur erlöst von allem Negativen. Er hat die Lösung gefunden für seine besonderen Probleme, die anthropologisch umgrenzt sind, nur vom Menschen aus verstanden und erlebt werden können. So läßt sich das irdische Sosein nur immer in Hinsicht auf das zu erstrebende jenseitige Ziel verstehen, setzt eine prospektive Einstellung gegenüber dem jenseitigen Leben voraus, wie andrerseits dieses Ziel selbst immer nur irgendwie retrospektiv verstanden werden kann. Seligkeit läßt sich nicht von Erlösung trennen, Unsterblichkeit nicht von Tod, Ewigkeit nicht von Zeit. Frage und Antwort fordern sich gegenseitig. Der ich war und der ich sein werde: aus beiden erst läßt sich der Mensch deuten, der ich bin.

So ist der Mensch der Strebende, der Werdende. Sein Leben ist ein Werden mit einem antizipierten Ziel, ein von Gott gewirkter Aufstieg zur Seligkeit. Aber immer nur kann es sich um ein sehnendes Vorgefühl höchster Seligkeit handeln, nicht um die Seligkeit selbst. Das irdische Leben ist Kampf, ist Unruhe, ist ein Vorwärtsdrängen und Zurückfallen, ist Streben nach oben und Hinabgezogenwerden nach unten, ist stets gehemmter Lebenswille. In dieser unaufhebbaren Begrenzung des diesseitigen Lebens liegt zugleich das, was ihm seine selbständige Bedeutung verleiht. Der Mensch bleibt auf Erden und kann nur auf den Himmel hoffen. Keine Vermengung von Diesseits und Jenseits. Der irdische Mensch,

so wie er ist, wird gerade durch seine Negativität zu etwas in sich selbst Charakterisiertem, zu etwas als solchem zu Bejahendem, das durch keine spiritualistisch-kosmische Spekulation aufgelöst werden kann. Er ist der Sünder, und die Sünde trennt ihn von Gott, hält ihn auf Erden fest. So muß er ständig mit sich selbst kämpfen, sich selbst überwinden. Die willentliche Anspannung ist das für das diesseitige Leben Charakteristische. Seine ganze Sehnsucht aber ist auf Frieden gerichtet, einen hier auf Erden unerreichbaren Frieden. So bleibt er ständig dieses wollende, sich sehnende, hoffende Wesen. In dem Streben, in dem Suchen, in der Vorahnung und in dem Sicherheben, in Glauben und Hoffnung liegt das Kennzeichnende des irdischen Menschen.

Philosophen und Christen stimmen darin überein, sagt Augustinus, daß sie das Glück suchen. *Appetitio igitur beatae vitae philosophis Christianisque communis est.* (Serm. CL, 3.) Verschieden aber sind ihre Auffassungen vom Glück: *Dic Epicurice, quae res faciat beatum? Respondit: Voluptas corporis. Dic, Stoice? Virtus animi. Dic, Christiane? Donum Dei.* (Ibid. 7, 8.) Die Philosophen haben gemeint, daß der Mensch durch eigene Kraft glücklich werden könnte. Das ist ihr Irrtum. (Vgl. De Trin. XIII, 7, 10.) Das Glück kann nur von Gott kommen. (Vgl. Ep. ad Mac. CLV, 1.)

Gott ist wirkende Macht im Menschen; der Mensch erlebt Gott im Willen. Entscheidend ist bei Augustinus immer das Willensverhältnis, nicht etwa das Seinsverhältnis, das Verhältnis eines getrübten geistigen Seins zu einem rein geistigen Sein, mit möglichen Zwischenstufen. Wir sind nicht unvollkommene Götter in einer fremden Welt, sondern Gottes Geschöpfe. Schöpfer und Geschöpf sind etwas grundsätzlich Andersartiges. Gott will über den Menschen herrschen. Herrschaftsabstufung, Unterordnung, nicht Seinsaufbau ist für Augustinus das Entscheidende.

Diese Betonung des Schöpfungs- und Herrschaftsgedankens führt dazu, daß die Welt sich von vornherein als etwas Begrenztes und Einmaliges darstellt, und zugleich als etwas zu Gestaltendes, gefaßt werden kann. Gerade in der Abgrenzung von allem Göttlich-Unveränderlichen und Ewigen, in ihrem Anderssein, erhält sie ihren besonderen Charakter; gerade in ihrer erst sich vollziehenden Unterwerfung unter den göttlichen Willen wird sie zu einem Tätigkeitsgebiet des Menschen, zu einem Schauplatz geschichtlichen Geschehens. Es ist die Welt des Menschen, die Welt, in der der Mensch kämpft, wirkt und schafft. Es ist kein ihm fremder Kosmos, sondern der Schauplatz seiner Leiden und Kämpfe. Zeitlich-geschichtlich begrenzt, erhält sie Sinn und Bedeutung durch ihren Bezug auf Sünde und Erlösung des Menschen. Die menschliche Persönlichkeit hat ihre bestimmten Umrisse; es ist dieser Mensch mit dieser Geschichte. Ein Einmaliges, Begrenztes, eine Gestalt, die sich scharf absondert von ihrer Umgebung, eine Figur in dem Weltgeschehen nur aus dem Menschen selbst verständlich, wie er sich selbst erlebt. (Über diese Begrenzung der Welt und des Menschen als etwas Zeitlich-Geschichtlichen vgl. De Civ. XII, 10, 12ff. usw. De Pec. mer. I, 22. Retract. I, 8, 2. Contra Faust. Man. XIII, 6. De An. ... III, 6, 8.)

Es ist nun die Bestimmung dieses Menschen in dieser Welt nach dem Überweltlichen zu streben, sich über diese Welt, über sich selbst hinaus zu sehnen, zu seinem Schöpfer, in Liebe sich zu Gott zu erheben. Sein Leben ist Sehnsucht. *Tota vita Christiani boni sanctum desiderium est* (In Ep. Joann. ad Parth. Tract. IV, 6), immer wachsende Sehnsucht. (En. in Ps. XCI, 1.). Nichts Irdisches darf ihm genügen; rastlos muß er weiter streben. *Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris Sufficit; et peristi: Semper adde. semper ambula, semper profice: noli in via remanere, noli retro redire, noli deviare.* (Serm. CLXIX, 18.)

DER NEUE MENSCHENTYPUS.

Die Grundmotive der antiken Anthropologie und Augustinus.

Das Altertum hat bestimmte typische Auffassungsweisen ausgebildet, die für die weitere Entwicklung der philosophischen Anthropologie grundlegend geblieben sind. Jede dieser Auffassungsweisen umgrenzt einen Bereich von Erlebnissen und Darstellungsmöglichkeiten, an denen der Mensch zur Selbstbesinnung gelangt, führt zur Bildung von Gestalten, in denen er sich selbst wiederfindet. Die eigentliche Macht der antiken Anthropologie liegt vor allem in der Ausbildung solcher lebendiger Typen, die in sich zusammenhängende Erlebnismotive, Einstellungs- und Vorstellungsweisen dem Leben gegenüber umschreiben und in dieser Form fortwirken. Nun aber können im antiken Denken die verschiedenen anthropologischen Motive nicht zu einem dauernden Ausgleich kommen. Seele — Natur — Persönlichkeit, die drei Grundformen, von denen aus das menschliche Leben gefaßt wurde, verbinden sich nicht zu einer einheitlichen Anschauung des Menschen. Bei Platon schon streiten wider einander philosophisches Seelenerlebnis einerseits und positive Anschauung und Hinnahme des Menschen als eines psychophysischen Lebewesens anderseits. Einmal ist es die seelische Sehnsucht des Philosophen, die einen Ausdruck sucht, das Leben, wie es vom Philosophen erlebt wird, zum anderen gelangt eine gewissermaßen transvitale Einstellung zum Ausdruck, die von der in keinem Erlebnis unmittelbar gegebenen Bestimmung des Gattungswesens Mensch ausgeht und schließlich zu der Anschauung einer Gesamtheit von Lebewesen und des Naturganzen gelangt. Der Mythos des Timaios kann beides nicht zum Ausgleich bringen, und je weiter der Mensch auf dem hier vorgezeichneten Weg fortschreitet, desto weniger findet er noch in sich das ursprüngliche Erlebnis wieder; je mehr er die Auffassung des Naturganzen ausbildet und sich selbst in kosmischen Zusammenhängen auffaßt, desto weiter entfernt er sich von seiner Seele, wie sie in der Sehnsucht nach Ideenschau sich ihm darstellte.

Geht man dann weiter von der Anschauung des Menschen als Naturwesen aus, so ergeben sich neue Probleme und Schwierigkeiten, sobald sich diese Anschauungsweise mit dem sich ausbildenden Persönlichkeitsbewußtsein verbindet. Auf der einen Seite der unpersönliche Betrachter, der die Gegebenheit: Mensch zu analysieren und in den allgemeinen Naturzusammenhang einzuordnen sucht, auf der anderen Seite: das Subjekt einer stets persönlich gerichteten Lebensaktivität, das der zugrunde liegenden Einstellung nach alles Einzelne, ja schließlich das Naturganze selbst, in bezug auf den besonderen Lebenszusammenhang, inbezug auf sein Leben, betrachtet. Diese Einstellung aber, wie sie dem Erlebnis der Willenspersönlichkeit entspringt und in der Lebensaktivität selbst ihre Rechtfertigung findet, läßt sich nicht wieder von der Anschauung der

Natur aus begründen. Der Mensch faßt sich nicht mehr, seiner persönlich-vitalen Einstellung nach, von dem Naturganzen aus; er stellt sich bewußt der Welt gegenüber: er und die Welt. Er wird zu einer selbständigen Persönlichkeit, die in dem Weltbewußtsein eine letzte Festigung ihrer selbst sucht.

Nun aber, in der letzten Phase der Entwicklung der antiken Anthropologie stehen sich Persönlichkeitsbewußtsein und Seelenerlebnis gegenüber. Das Persönlichkeitsbewußtsein hatte sich dem Schicksal und der Welt gegenüber behauptet, sich in seiner Eigenständigkeit bejaht. Jetzt aber findet der Mensch in sich selbst das, was nicht in die Formen seiner Persönlichkeit eingehen kann: seine Seele. Von innen heraus gewissermaßen löst sich das Persönlichkeitsbewußtsein auf, das sich allem Äußeren gegenüber behauptet hatte. Der persönlich gefaßte Mensch wird zur unpersönlich-überpersönlichen Seele. Aber auch in der Seele gibt es für ihn kein Verweilen; die Seele hebt sich selbst auf in der Schau der Idee.

In Augustins Auffassung des Menschen finden sich die verschiedenen Motive der antiken Anthropologie wieder, eingeordnet in den religiösen Zusammenhang, in dem sie eine neue Bedeutung erhalten und sich zu der Einheit eines neuen Menschentypus zusammenschließen. Der Mensch ist Natur. Er hat seine Stelle innerhalb des sinnvollen Wertzusammenhangs, der alle Wesen miteinander verbindet und jedem Wesen seine bestimmte Stelle anweist. Zugleich aber ist er herausgelöst aus dem Naturzusammenhang. Er hat sein eigenes Geschick, das nicht aus der Naturordnung heraus deutbar ist. Der Mensch und alles Menschliche hat eine Eigenbedeutung, die jeder nur in sich selbst erleben kann, und die in dem unmittelbaren Verhältnis, in dem der Mensch, als Mensch und dann wieder jeder Mensch im besonderen, zu Gott steht, zum Ausdruck gelangt. Es liegt hier letzthin eine Rechtfertigung des Persönlichkeitsbewußtseins vor, wie sie aus der Naturanschauung nicht entspringen konnte. Gott gegenüber ist der Mensch Person, wie dem Menschen gegenüber Gott Person ist. Beides bedingt sich gegenseitig. Die menschliche Persönlichkeit steht in einem persönlichen Verhältnis zu dem als Person gefaßten Gotte.

In dieser Beziehung zu dem persönlichen Gotte liegt das Moment, das dem Menschen erlaubt, auch der Anschauung der Seele gegenüber seine menschliche Persönlichkeit zu bewahren. Der Augustinische Mensch kann ebensowenig wie der Mensch Plotins in der Anschauung seiner Seele verweilen. Auch ihn treibt es darüber hinaus. Was er aber findet, wenn er über seine Seele hinausstrebt, ist Gott und in Gott wieder sich selbst, als dieses strebende, leidende, sich nach Erlösung sehnende Wesen. Denn nicht geht er in Gott ein; sondern er bleibt er selbst, er bleibt Mensch, ein Mensch, der sich selbst und in sich selbst den Menschen erlösen will.

So gelangt der Mensch dadurch, daß er seinen Gott gefunden hat, gegenüber aller kosmischen Spekulation zu einer letzten Bejahung seines Menschentums. Der Mensch als Mensch, der ganze Mensch ist ins Transzendente gesteigert, nicht etwa bloß seine Seele oder sein Geist. Der Mensch soll erlöst werden, nicht der Denker. Nicht etwa bloß das Denken, das Erkennen, das Schauen, sondern das Leben selbst, wie es sich in den Erlebnissen eines jeden darstellt, soll zur Vollendung gelangen. Für jeden Einzelnen, für jeden im besonderen ist Gott da, für den Menschen, wie er sich selbst erlebt, für das menschliche Ich.

Das religiöse Ich-Bewußtsein.

Der religiöse Mensch weiß sich Gott gegenüber als Ich. Ich und Gott, Ich und Du. Die Welt ist dabei nur ein Es; sie kann in die Ich und Du-Beziehung nicht eingehen. Sie ist nicht ich und sie ist nicht Gott. Sie ist das zu Überwindende, damit es nur noch das Eine gebe: Ich und Gott, Ich und Du; sie ist das unpersönliche Es, das, was mir keine Antwort geben kann, das, was sich nicht lieben läßt, das, dessen Liebe nur Täuschung ist. In der römisch-griechischen Lebensphilosophie setzte sich der Mensch mit der Welt auseinander. Sie aber blieb stumm. Nun aber redet der Mensch zu Gott und Gott zu dem Menschen. In dieser Zwiesprache wird der Mensch zum Ich, bildet sich der neue Mensch. Der antike Mensch fühlte sich wohl der Welt gegenüber als Persönlichkeit. Aber betrachtete er sich dann wieder von der Welt aus, so konnte er sich in seiner Beziehung zur Natur nur als ein „Er" erfassen. Er wurde sich nicht zu einem in sich selbst ruhendem Ich, sondern gewissermaßen nur zum Eigentümer seiner selbst. Seine Eigentumssphäre war in sich abgegrenzt von allem anderen, und diese Begrenzung konstituierte seine Persönlichkeit. Oder anders ausgedrückt: er war nur Ich inbezug zu einem Nicht-Ich, zu einem Unpersönlich-Überpersönlichen, dem gegenüber er sich als Persönlichkeit erlebte und behauptete. Nun wird Ich in der Beziehung zu einem Du erfaßt. In dieser Beziehung erst gelangt der Mensch zu sich selbst, entwickelt er in sich das Ichbewußtsein, wie es für die fernere anthropologische Entwicklung zu einem grundlegenden Motiv wird.

Damit ändert sich auch das Verhältnis des Menschen zu seiner Seele. Nicht nur außerhalb des Menschen war dieses Es, dem gegenüber die antike Persönlichkeit sich zu behaupten strebte, sondern in dem Menschen selbst war dieses Unpersönlich-Überpersönliche: die Seele. So ist es die Aufgabe, auch dieses zu überwinden. Seele muß zu meiner Seele werden; sie muß zu dem Eigensten werden, zu dem, was ich selbst bin.

Der antike Lebensphilosoph konnte seine autonomen Besitzansprüche nicht bis auf seine Seele ausdehnen; sie bleibt für die Antike das Unpersönlich-Überpersönliche. So hatte Plato die Seele gefaßt. Auch da, wo die Fragen, wie im Phädon von Sokrates aus gestellt werden, bleibt diese Grundeinstellung der eigenen Seele gegenüber bestehen. Nicht um den

unsterblichen Sokrates handelt es sich, sondern um die unsterbliche Seele. Dabei kann natürlich auch die Frage nach der Unsterblichkeit der individuellen Seele gestellt werden. Aber ihre wahre Bedeutung erhält diese Frage doch erst, wenn der Mensch, der „Ich" sagt, sie von sich aus als diesem persönlichen Ich stellt. Bin Ich unsterblich? Wird dann auch weiterhin noch die Frage der Unsterblichkeit der Seele als solcher gestellt, so ist damit dann stets die Unsterblichkeit „meiner" Seele oder einfacher noch: meine Unsterblichkeit gemeint.

Wie dann weiterhin theoretisch das Verhältnis von Ich und Seele selbst wieder gefaßt wird, ist nicht das Entscheidende. Die Seele ist vom Ich aus gesehen und erlebt; sie ist in einem ganz ursprünglichen Sinne meine Seele oder wird immer mehr dazu. Sie ist Ich-Seele.

Der antike Mensch fand Seele vor. Sie ist die tiefste metaphysische Gegebenheit, zu der er gelangen konnte, der Urgrund alles Mysteriums. In Augustinus aber wird die Seele zu einer religiösen Vorstellung. Sie ist nicht mehr Seele in mir, sondern meine Seele; sie ist nicht dieses Seelische, was kosmisch allgemein gefaßt werden kann, und an dem ich nur teil habe; sie ist die Seele, die etwas mir ganz Eigenes ist. Nicht: ich erlebe Seele, sondern: ich bin Seele.

In dieser Verbindung von Ich und Seele liegt die weit über das religiöse Gebiet selbst hinausgreifende Bedeutung des christlich-religiösen Typus für die Ausbildung der anthropologischen Auffassungsweisen. In immer neuen Formen soll beides zur Einheit gelangen, beides sich gegenseitig durchdringen. Ich soll seelisch werden, der ganze Mensch soll beseelt, soll seelenhaft werden, und die Seele wieder soll in dem Menschen Form und Gestalt gewinnen, diese persönliche Seele werden: die Menschenseele.

Diese Einheit muß aber immer von neuem gesucht werden. Beides strebt auseinander. Das Ichbewußtsein kann nicht die ganze Seele durchdringen. Sie bleibt das Grenzenlose, ist nie ganz meine Seele. Sie ist das Mythisch-Mystische, das, was alles Ichbewußtsein übersteigt. Andrerseits aber strebt wieder das Ichbewußtsein danach, sich in sich selbst zu verfestigen. Der Mensch faßt sich als Subjekt der Lebenstätigkeit auf, als wollendes und denkendes Wesen. Er ist er selbst gegenüber allem Unbekannten: der natürliche Mensch, der Mensch schlechthin.

In dem religiösen Typus selbst sind die beiden Momente: das Moment, das den Menschen zu sich selbst zurückführt, und das andere, das ihn nicht in sich ruhen läßt und ihn ständig über sich selbst hinaustreibt, beide zur Einheit verbunden in der Anschauung des persönlichen Gottes. Neben dem religiösen Menschentypus aber bleiben die anderen Menschentypen bestehen: der mythische und der natürliche Mensch, und die mannigfachen Gegensätze und Verbindungen dieser Typen bestimmen auf lange Zeit hinaus die Entwicklung der philosophischen Anthropologie.

So gelangt der Mensch dadurch, daß er seinen Gott gefunden hat, gegenüber aller kosmischen Spekulation zu einer letzten Bejahung seines Menschentums. Der Mensch als Mensch, der ganze Mensch ist ins Transzendente gesteigert, nicht etwa bloß seine Seele oder sein Geist. Der Mensch soll erlöst werden, nicht der Denker. Nicht etwa bloß das Denken, das Erkennen, das Schauen, sondern das Leben selbst, wie es sich in den Erlebnissen eines jeden darstellt, soll zur Vollendung gelangen. Für jeden Einzelnen, für jeden im besonderen ist Gott da, für den Menschen, wie er sich selbst erlebt, für das menschliche Ich.

Das religiöse Ich-Bewußtsein.

Der religiöse Mensch weiß sich Gott gegenüber als Ich. Ich und Gott, Ich und Du. Die Welt ist dabei nur ein Es; sie kann in die Ich und Du-Beziehung nicht eingehen. Sie ist nicht ich und sie ist nicht Gott. Sie ist das zu Überwindende, damit es nur noch das Eine gebe: Ich und Gott, Ich und Du; sie ist das unpersönliche Es, das, was mir keine Antwort geben kann, das was sich nicht lieben läßt, das, dessen Liebe nur Täuschung ist. In der römisch-griechischen Lebensphilosophie setzte sich der Mensch mit der Welt auseinander. Sie aber blieb stumm. Nun aber redet der Mensch zu Gott und Gott zu dem Menschen. In dieser Zwiesprache wird der Mensch zum Ich, bildet sich der neue Mensch. Der antike Mensch fühlte sich wohl der Welt gegenüber als Persönlichkeit. Aber betrachtete er sich dann wieder von der Welt aus, so konnte er sich in seiner Beziehung zur Natur nur als ein „Er" erfassen. Er wurde sich nicht zu einem in sich selbst ruhendem Ich, sondern gewissermaßen nur zum Eigentümer seiner selbst. Seine Eigentumsphäre war in sich abgegrenzt von allem anderen, und diese Begrenzung konstituierte seine Persönlichkeit. Oder anders ausgedrückt: er war nur Ich inbezug zu einem Nicht-Ich, zu einem Unpersönlich-Überpersönlichen, dem gegenüber er sich als Persönlichkeit erlebte und behauptete. Nun wird Ich in der Beziehung zu einem Du erfaßt. In dieser Beziehung erst gelangt der Mensch zu sich selbst, entwickelt er in sich das Ichbewußtsein, wie es für die fernere anthropologische Entwicklung zu einem grundlegenden Motiv wird.

Damit ändert sich auch das Verhältnis des Menschen zu seiner Seele. Nicht nur außerhalb des Menschen war dieses Es, dem gegenüber die antike Persönlichkeit sich zu behaupten strebte, sondern in dem Menschen selbst war dieses Unpersönlich-Überpersönliche: die Seele. So ist es die Aufgabe, auch dieses zu überwinden. Seele muß zu meiner Seele werden; sie muß zu dem Eigensten werden, zu dem, was ich selbst bin.

Der antike Lebensphilosoph konnte seine autonomen Besitzansprüche nicht bis auf seine Seele ausdehnen; sie bleibt für die Antike das Unpersönlich-Überpersönliche. So hatte Plato die Seele gefaßt. Auch da, wo die Fragen, wie im Phädon von Sokrates aus gestellt werden, bleibt diese Grundeinstellung der eigenen Seele gegenüber bestehen. Nicht um den

unsterblichen Sokrates handelt es sich, sondern um die unsterbliche Seele. Dabei kann natürlich auch die Frage nach der Unsterblichkeit der individuellen Seele gestellt werden. Aber ihre wahre Bedeutung erhält diese Frage doch erst, wenn der Mensch, der „Ich" sagt, sie von sich aus als diesem persönlichen Ich stellt. Bin Ich unsterblich? Wird dann auch weiterhin noch die Frage der Unsterblichkeit der Seele als solcher gestellt, so ist damit dann stets die Unsterblichkeit „meiner" Seele oder einfacher noch: meine Unsterblichkeit gemeint.

Wie dann weiterhin theoretisch das Verhältnis von Ich und Seele selbst wieder gefaßt wird, ist nicht das Entscheidende. Die Seele ist vom Ich aus gesehen und erlebt; sie ist in einem ganz ursprünglichen Sinne meine Seele oder wird immer mehr dazu. Sie ist Ich-Seele.

Der antike Mensch fand Seele vor. Sie ist die tiefste metaphysische Gegebenheit, zu der er gelangen konnte, der Urgrund alles Mysteriums. In Augustinus aber wird die Seele zu einer religiösen Vorstellung. Sie ist nicht mehr Seele in mir, sondern meine Seele; sie ist nicht dieses Seelische, was kosmisch allgemein gefaßt werden kann, und an dem ich nur teil habe; sie ist die Seele, die etwas mir ganz Eigenes ist. Nicht: ich erlebe Seele, sondern: ich bin Seele.

In dieser Verbindung von Ich und Seele liegt die weit über das religiöse Gebiet selbst hinausgreifende Bedeutung des christlich-religiösen Typus für die Ausbildung der anthropologischen Auffassungsweisen. In immer neuen Formen soll beides zur Einheit gelangen, beides sich gegenseitig durchdringen. Ich soll seelisch werden, der ganze Mensch soll beseelt, soll seelenhaft werden, und die Seele wieder soll in dem Menschen Form und Gestalt gewinnen, diese persönliche Seele werden: die Menschenseele.

Diese Einheit muß aber immer von neuem gesucht werden. Beides strebt auseinander. Das Ichbewußtsein kann nicht die ganze Seele durchdringen. Sie bleibt das Grenzenlose, ist nie ganz meine Seele. Sie ist das Mythisch-Mystische, das, was alles Ichbewußtsein übersteigt. Andrerseits aber strebt wieder das Ichbewußtsein danach, sich in sich selbst zu verfestigen. Der Mensch faßt sich als Subjekt der Lebenstätigkeit auf, als wollendes und denkendes Wesen. Er ist er selbst gegenüber allem Unbekannten: der natürliche Mensch, der Mensch schlechthin.

In dem religiösen Typus selbst sind die beiden Momente: das Moment, das den Menschen zu sich selbst zurückführt, und das andere, das ihn nicht in sich ruhen läßt und ihn ständig über sich selbst hinaustreibt, beide zur Einheit verbunden in der Anschauung des persönlichen Gottes. Neben dem religiösen Menschentypus aber bleiben die anderen Menschentypen bestehen: der mythische und der natürliche Mensch, und die mannigfachen Gegensätze und Verbindungen dieser Typen bestimmen auf lange Zeit hinaus die Entwicklung der philosophischen Anthropologie.

VII. DIE GRUNDLAGEN DER MODERNEN ANTHROPOLOGIE.

DAS SELBSTERLEBNIS DES MENSCHEN. PETRARCA.

Petrarca und der neue Mensch.

Wenn man Petrarca als den ersten modernen Menschen bezeichnet hat, so darf das nicht so verstanden werden, als habe er an Stelle der überkommenen anthropologischen Motive ganz neue Auffassungsweisen des Menschen und des Lebens zur Geltung gebracht. Seine Bedeutung liegt vielmehr vor allem darin, daß schon ausgebildete Lebensmotive von ihm neu erlebt werden. Der Mensch, und zwar der Mensch, wie ihn Jahrhunderte christlicher Kultur geformt hatten, deutet sich sein Leben vom Leben aus, bringt zum Ausdruck, was er erlebte und wie er es erlebte.

Für den mittelalterlichen Menschen konnte es eine solche Deutung des Lebens aus dem Leben selbst, ein solches Verweilen in dem Erlebnis nicht geben. Keiner lebt sich selber, keiner stirbt sich selber; Leben und Tod haben ihren Sinn in etwas anderem. Leiden und Sterben sind nichts, was aus sich selbst verstanden werden könnte. Jeder wird geboren und stirbt gleich jedem anderen. Wer aber könnte von sich aus wissen, warum er kommt und warum er geht, den Sinn dessen bestimmen, was sich hier abspielt?

So steht der Mensch zu sich selbst nicht in einem unmittelbaren Verhältnis. Was er von sich weiß, seine Selbsterkenntnis, seine Selbstbesinnung erhält erst seinen wahren Sinn in der Anschauung des transzendent bestimmten Geschicks der Menschheit, durch das sein Leben, wie das Leben aller anderen ein für allemal bestimmt ist. Losgelöst aus diesem Zusammenhang würde sein Leben allen Sinn verlieren. Denn des Menschen Leben und Sterben ist nicht sein Leben, sein Sterben; es ist nichts Eigenes, sondern ein Leben und Sterben aller, nur deutbar, wenn der Mensch sich als Glied einer Gemeinschaft fühlt, die ein gemeinsames Schicksal eint. Und gerade das, was ihm als sein Eigenstes erscheint, seine tiefsten Erlebnisse weisen ihn über sich hinaus auf das, was allen Menschen gemeinsam ist. Jeder leidet an dem Leiden aller und stirbt an dem Tode, der zum Los eines jeden wurde.

So gehört der Mensch seinem innersten Wesen nach einer Schicksalsgemeinschaft an, aus der es für ihn kein Entrinnen gibt. Darum läßt sich auch das Leben nicht aus seiner Tatsächlichkeit selbst erklären, sondern nur deuten aus dem, was vor allem Besonderen liegt, über alles Einzelne und Individuelle hinausgreift und ihm erst Sinn und Bedeutung verleiht. Die Frage des Menschen ist nicht die, was er ist, sondern: woher er kommt und wohin er geht. Und erst, wenn ihm darauf Antwort wird, kennt er seinen Weg, weiß er von dem Grund und dem Ziel seiner Wanderschaft.

So heißt sich erkennen für den mittelalterlichen Menschen sein eigenes Geschick deuten aus dem Geschick der Menschheit. Sucht sich nun der neue Mensch in seiner Unmittelbarkeit zu erfassen, will er das schauen und zur Darstellung bringen, was in seiner Seele vorgeht, so mögen auch weiterhin seine Gefühlweisen durch christliche Motive bestimmt bleiben. Die Tatsache aber, daß der Mensch nun diese Erlebnisse auf sich selbst und nicht mehr auf Gott und die Menschheit bezieht, daß er sich an dem seelischen Befunde selbst genügen läßt, zeigt an, daß sich hier eine bedeutsame Wendung vollzieht. Der Dichter bringt zur Darstellung, was in seiner Seele vorging. Er spricht als Mensch zum Menschen: das war es, was ich fühlte, das war es, was ich erlebte, ich Petrarca. Ich fand es in meiner Seele vor; ich erlebte es als Mensch.

Damit verschiebt sich die Deutung des menschlichen Lebens von der Heilsgeschichte auf das seelische Erlebnis, von Gott auf den Menschen. Der Mensch spricht von sich und von seinem Leben. Gott und die Menschheit sind dabei immer irgendwie gegenwärtig. Besinnt sich der Mensch auf das, was ist, sucht er dies alles in allgemeinen Formen zu deuten, so findet er stets die christlichen Vorstellungsweisen wieder. Aber es gibt hinfort diese Selbstdarstellung einer —christlichen— Seele, diesen Selbstausdruck eines Leides, das zwar nur ein Christ ganz so erleben kann, das aber nun in seiner menschlichen Unmittelbarkeit, als Vorgang, wie er sich in der Seele abspielt, zum Ausdruck gelangt.

Die Eigenbedeutung des Leides.

In Petrarcas Deutung menschlichen Leides verbinden sich antike und christliche Lebensmotive. Der Mensch ist krank. Wie kann er geheilt werden? Sowohl die antiken Lebensphilosophen wie Augustinus hatten sich diese Frage gestellt. Die Heilmittel, die sie angaben, sind verschieden; doch ist dies nicht für Petrarca das Wesentliche, sondern eben die Tatsache, daß sowohl der antike Mensch wie der Christ von den Lebensnöten loskommen wollen, daß sie *remedia* suchen.

So wird sich Petrarca an Cicero und an Seneca wie auch an Augustinus wenden, um Heilung für seine Leiden zu suchen. Das Entscheidende ist aber nun die veränderte Stellung, die er zu seiner „Krankheit" einnimmt. Für die griechisch-römische Lebensphilosophie gab es neben dem sich selbst beherrschenden Weisen, neben dem gesunden Menschen, den kranken Menschen, der sich durch die momentanen Impulse und Leidenschaften bestimmen läßt, den Menschen, der sich nicht in der Gewalt hat. Dieser Mensch ist der zu heilende. Er wendet sich an den Weisen, um von ihm zu erfahren, wie er seine Krankheit loswerden kann. Auch für Augustinus war der Mensch der Kranke. Das Krankheitsbewußtsein des Menschen wird hier zu dem vorherrschenden anthropologischen Motiv. Kein Mensch, der nicht ein Kranker wäre. Doch kann hier kein Weiser

mehr helfen. Nur durch göttliche Gnade kann dem Menschen Heilung zuteil werden.

Dies ist der Motivzusammenhang, der für Petrarcas ganze Einstellung sich selbst und der Welt gegenüber entscheidend bleibt. Er weiß, daß er krank ist; doch verweilt er nun bei seiner Krankheit, vertieft sich in sein Leid. Die leidende Seele erhält hier eine neue selbständige Bedeutung. Von der Gesundheit verschiebt sich das Interesse auf die Krankheit. Diese hat gewissermaßen die größere Fülle; sie ist das Reichere, Lebendigere gegenüber allen Weisheitsmaximen, gegenüber der in sich ruhenden, überpersönlichen Vernunft. Nicht der transvitale Zustand des Weisen ist hier das Wesentliche, sondern das Leben selbst. Der Vernunft gegenüber steht die Seele, dem Rationalen gegenüber das Irrationale, dem Weisen gegenüber der Mensch.

Dies alles bedeutet keineswegs eine grundsätzliche Überwindung des Heilungsstandpunktes. Loszukommen von der inneren Unruhe, von dem Wechsel von Leid und Freude, Ruhe, dauerndes Glück bleiben auch weiterhin das Ziel, dem der Mensch zustrebt. Aber dieser Genesungswille ist dann selbst wieder ein integrierender Bestandteil dieses Erlebniszusammenhangs von Leid und Freude, und nicht etwas, was sich dieser Erlebniseinheit gegenüberstellen ließe als eine fremde, gewissermaßen transvitale Macht, die nun von sich aus hier eingreifen könnte. Der Mensch erlebt sein Wollen als Sehnsucht und zugleich als Nichtwollenkönnen.

So ist es nicht mehr der in sich selbständige von der Vernunft gelenkte Wille, wie ihn die Antike erfaßte, der hier herrscht, und ebenso wenig der von Gott gewirkte Wille eines Augustinus. Der Wille ist selbst wieder ein lyrisch-dramatisch zu fassendes Moment in einer als Einheit erlebten, sich ständig wiederholenden seelischen Zuständlichkeit. Er gehört zu dem seelischen Hin und Her, ohne sich davon loslösen zu können. Der Seele steht hier nicht mehr ein selbständiges Vernunft- und Willensich gegenüber, wie in der Antike. Auch vermag die Seele nicht mehr über sich hinauszugehen, wie bei Augustinus. Sie kann sich nicht selbst verlassen; alles spielt sich in ihr selbst ab; alles ist ihr Erlebnis und wird in der Dichtung zur Selbstdarstellung, zur Darstellung einer seelischen Lage.

Petrarca verweilt bei dem Willenserlebnis. Er erlebt sich gewissermaßen wollend, ohne wollen zu können. Es ist Wille ohne *fiat*, ein Wollen des Wollens. *Unum valde me praegravat, ne in totum velim quod ex parte volo, et plene velle ni fallor volo. Volo, inquam, idque me velle dicere, Christo licet audiente, non timeo.* (Petrarca, Epistolae de rebus familiaribus ... Ed. Fracassetti XVII, 10. Vgl. auch Rime, Commentate da Giosue Carducci e Severino Ferrari 118.) So entsteht die *perplexitas animorum* (F. XVII, 10. Vgl. Rime 132). Der Wille selbst in seiner inneren Zwiespältigkeit wird als Zustand erlebt. Ständige Rückwendung zu dem Erlebnis selbst. Dies zugleich von Petrarca als Willensschwäche beklagt (Rime 48). Und zwar findet diese seelische Selbsterfahrung ihren Ausdruck in der Lyrik. Hier ist es der Kranke, der sich an sich selbst wendet, mit sich selbst seinen Zustand bespricht (vgl. u. a. Rime 164), immer wieder den inneren Konflikt (vgl. u. a. Rime 48 und dazu: De Contemptu Mundi, Dial. I und F. IV, 1), das unauflöslich Verstricktsein in widerstreitende Motive, die Unbeständigkeit alles Wollens (vgl. F. X, 5 und F. XI, 12) zur Darstellung bringt.

Eine bestimmte seelische Lage, wie sie das ganze Zwischengebiet von Sehnen, Wünschen, Nichtwollenkönnen dessen, was man will, umfaßt, gelangt bei Petrarca zum Ausdruck: Simultaneität des Bejahens und Verneinens, ohne daß sich überhaupt beides in ablösbarer Form für sich darstellen ließe (vgl. u. a. Rime 168). In diesem Bereich des seelischen Lebens schwinden alle die schroffen Entgegensetzungen von Glück und Unglück, von Leid und Freude. Der Mensch genießt seinen Schmerz und leidet an seiner Freude (vgl. Rime 118, *L'amar m'è dolce;* vgl. auch Rime 57, 90, 100, 132, 180). So wird auch das Leid bejaht. Vgl. Rime 231: *Mille piacere non vaglion un tormento.*

Ebenso schwindet dann in dieser Betrachtungsweise der für die antike Lebensphilosophie grundlegende Unterschied des Weisen und des Rat suchenden schwachen Menschen. Ein gemeinsames Leid eint alle Menschen ob sie nun raten oder sich be-, raten lassen. Petrarca bespricht mit Cicero, Seneca und Augustinus sein Leid. Es sind für ihn Menschen, die Ähnliches erlitten haben, wie er selbst (vgl. u. a. F. XXIV, 3 und Tatham. Petrarca Bd. I, 1925, S. 238). Auch zu seinem Arzte redet der Mensch wie mit einem Menschen. Er sieht in dem Arzte den leidenden Menschen.

Die sich selbst erlebende Seele.

Bei Petrarca gelangt die Seele selbst zur Darstellung, die Seele, wie sie in sich und bei sich weilt. Sie lebt in einem ständigen Zwiegespräch mit sich selbst. Sie bespricht mit sich ihre Erlebnisse, ihre Leiden. Sie reflektiert über ihr Leben. Auch da, wo sie sich in allgemeinen Erörterungen ergeht über die Lebensbedingungen, über die Welt, über den Menschen, steht alles, was sie denkt, im engsten Zusammenhang mit ihrem Leben. Es sind nicht die Ideen eines allgemeinen Bewußtseins, einer unpersönlich richtenden Vernunft, die sie hier ausspricht, sondern es sind ihre Gedanken. Es ist nicht mehr die Vernunft, die mit einer unvernünftigen Seele spricht, sondern die Seele spricht mit sich selbst. Oder, wenn wir hier von Vernunft sprechen wollen, so steht diese Vernunft nicht über dem Leben, sondern gehört dem Lebenszusammenhang selbst an, mag sie sich auch noch so sehr in allgemeinen Maximen ausdrücken. Denn alle solche Grundsätze sind doch nur variable Motive innerhalb des Lebensverlaufs, die die Seele anklingen läßt, um sich selbst zu verstehen. Die festen Werterkenntnisse werden zu veränderlichen Werterlebnissen.

Sentio me non esse sapientem, schreibt Petrarca (F. IV, 12). Der Weise hatte einen Standort außerhalb seiner Seele. Hier fand er sein Eigenes; von hier aus meisterte er sein Leben. Nun findet die Seele ihr Eigenes in sich selbst. Sie hat ihr Leben; sie hat sich selbst. Dieses Eigene ist nicht mehr irgend etwas vernunftgemäß zu Begründendes, etwas, das bleibt, wenn ich von allem Äußeren, Schicksalsmäßigen absehe: mein Wille, meine Vernunft, etwas Dauerndes, demgegenüber sich das Erlebte nur als etwas Vergängliches, Uneigenes darstellt. Sondern dieses Eigene ist hier bestimmt durch einen Umkreis von stets individuell bedingten Erlebnissen: mein Leid, meine Unruhe, meine Verzweiflung. Das, was für den antiken Philosophen von der Sphäre des „Eigenen" ausgeschlossen blieb, wird nun in seiner Zugehörigkeit zu der Seele erlebt. Ich bin das alles selbst. Denn Ich bedeutet meine Seele, Ich bedeutet mein Leben.

So gibt es nichts, was die Seele von sich ausschließen könnte. Alles, auch das ethisch oder religiös zu Überwindende erhält einen selbständigen, von anderswoher nicht abzuleitenden Wert, sofern es eingeht in das Sosein einer Seele, in eine so bestimmte seelische Daseinsweise. Es gehört zu dieser Seele, dieses alles zu erleben, und auch da, wo sie von ihren Qualen und ihrem Elend Erlösung sucht, ist diese Sehnsucht selbst wieder eines der Motive des seelischen Zusammenhangs und erhält ihre wahre Bedeutung erst in der Einheit dieses Lebens.

Diese Einheit alles Erlebten bringt sich Petrarca an der einheitlichen Zentrierung seines Lebens um ein Grundmotiv zu Bewußtsein. In der einen großen Liebe erlebt die Seele ihre eigene Dauer, findet sie sich selbst wieder, wie sie ist, in einem immer wiederkehrenden Erlebniszusammenhang. So war meine Seele, so war ich selbst, ich, der Liebende, der Mensch dieser Liebe. Dies war es, was dieses Leben zu meinem Leben machte. Dies war mein Leben. Das war Petrarca. Nicht die Geschehnisse bestimmten dieses Leben. Es gab da nichts zu erzählen, und was auch sonst geschah, es war in diesem Sinne nicht mein. Was allein entscheidend war, ist das seelische Geschehen selbst, die innere Gestalt dieses Lebens.

So ist die Seele sich selbst gegenwärtig als etwas Bleibendes, Dauerndes, Zuständliches. Der Mensch lebt in ständiger Gemeinschaft mit dieser Seele. Er liebt diese Seele und in dieser Seele sich selbst. Er kann sich nicht lassen; er kann sich nicht selbst aufgeben. Er ist unlösbar mit seiner Seele verbunden.

... iratus mihimet quod nunc etiam terrestria mirarer, qui jampridem ab ipsis gentium philosophis discere debuissem, nihil praeter animum esse mirabile, cui magno nihil est magnum, schreibt Petrarca (F. IX, 1), nachdem er die berühmte Stelle von Augustinus (Conf. Lib. X): *et eunt homines admirari alta montium ...*, angeführt hat. Er sinnt darüber nach, *quanta mortalibus consilii esset inopia; qua nobilissima sui parte neglecta, diffundantur in plurima, et in inanibus spectaculis evanescant, quod intus inveniri poterat quaerentes extrinsecus.* Die Seele ist unsichtbar und verborgen; darum wissen die Menschen nichts von ihr, wissen sie nichts von dem Wunder des Menschen (vgl. F. V, 4). Keiner aber kann die Seele ganz kennen (vgl. F. V, 18). Sie bleibt Mysterium.

Dieses Mysterium aber, wie es Petrarca faßt, ist nicht einfach mehr das Geheimnis der unendlichen Seele überhaupt; es ist das Mysterium dieser Seele hier, mit allem, was sie erlebt. Der Mensch erstaunt über sich selbst als Individuum, über das Leben, wie es sich in seiner Seele abgespielt hat. Er schreibt die Autobiographie seiner Seele (vgl. Tatham l. c. Bd. II, 1926, S. 417). Er lebt in ständiger Erinnerung an das Vergangene, und in seiner Vergangenheit findet er stets seine Seele wieder, die liebende Seele, die sich selbst treu blieb, indem sie die Treue gegen die Geliebte wahrte (vgl. Rime 61, 62, 79, 101, 118, 178). In der Sehnsucht nach der Geliebten erlebt sich Petrarca selbst, erlebt er seine Seele, eben in der Form einer nie gestillten Sehnsucht, wobei die ganze Wertbetonung auf dem Erlebnis selbst liegt, die Liebe sich als Selbstwert darstellt, der dann wieder in der Dichtung zur Darstellung gelangt, in der alles Leid sublimiert wird, ohne daß die andersartige philosophisch-religiöse Bewertung des Leides dadurch aufgehoben würde. Der Mensch sucht Erlösung da, wo der Dichter bei seinem Leide verweilt. Damit grenzt sich ein selbständiges Gebiet ab, in dem der

Ausdruck des in sich selbst zentrierenden Erlebnisses, die Selbstdarstellung, die Erlebnissublimierung etwas Letztes bedeuten.

In der Durchführung des lyrischen Selbstwertes der menschlichen Erlebnisse und vor allem des Liebeserlebnisses, in der dichterischen Autarkie liegt die tiefe Bedeutung Petrarcas. Der Mensch verhält sich hier rein erlebend. Alles geht in die Form: mein Erlebnis ein. Der Mensch erlebt seine Seele, das irdisch-menschliche Mysterium dieser Seele, die nichts anderes ist als die christliche Ich-Seele, die aber keine Erlösung mehr findet in einem göttlichen Du, sondern in sich selbst, in der durchgängigen Immanenz alles Seelischen, in der Anschauung eines sich selbst genügenden Bezugs alles Geschehens auf sich selbst verharrt.

So gelangt das Seelische als solches, das rein innerlich Erlebte, die Seele, die sich als solche weiß und erlebt, in sich selbst ihre eigene Steigerung findet, zum Ausdruck. Es gibt nichts, was sie nicht in ihr Leben einbezöge, ihr nicht wieder zu etwas Eigenem würde: die Natur, die Welt, ja selbst Gott und Christus.

Dabei vermag sie nicht zu sagen, was sie selbst ist. Das Erlebnis ihrer selbst führt sie nicht zur Erkenntnis ihres Wesens. So läßt sich auch dieses Selbsterlebnis nicht einfach mit einer bestimmten anthropologischen Auffassungsweise gleichsetzen. Es vermag verschiedene Auffassungsweisen zu überdauern, läßt sich verschieden anthropologisch ausdeuten und fortbilden, ebenso wie es sich mit verschiedenen weltanschaulichen Motiven verbinden kann.

In diesem Sinne bildet die lyrische Strömung in der Neuzeit einen besonderen Wertbereich. Wenn der römische Lebensphilosoph von Krankheit und vernunftgemäßer Regelung des Lebens spricht, der Christ von Sünde und Gnade, so bringt der Dichter demgegenüber den Eigenwert des lyrisch sublimierten Erlebnisses zum Ausdruck. Dieser Wert läßt sich zunächst gar nicht den anderen konstituierten Wertbereichen gegenüberstellen. Er liegt ganz in der Tatsache des dichterischen Erlebnisses selbst. Der Dichter, nicht der Philosoph kann ihn bejahen. Der Dichter spricht: ich leide, ich liebe, ich sterbe, ich habe gelebt. Er verbleibt in dem unmittelbaren Erlebniszusammenhang. Er könnte dies zunächst auch gar nicht anders ausdrücken als so, ohne gerade dieses Besondere des Verhältnisses zu seiner Seele aufzuheben. Er weiß nicht, was der Mensch ist; er weiß nicht, was die Welt ist. Aber er weiß um seine Leiden, um seine Seele.

So bildet sich eine Form der anthropologischen Selbstbesinnung, die am Erleben selbst orientiert ist und immer nur in Zusammenhang mit den Erlebnissen ihren wahren Sinn erhält. Sie stellt etwas Unmittelbares, Spontanes dar gegenüber all den später einsetzenden Versuchen, den Menschen von der Welt aus zu begreifen und sich ein Bild vom Menschen zu machen. Um aber das Selbsterlebnis des Menschen zum Ausdruck zu bringen, bedurfte es eines Zusammenhangs von Lebensbegriffen, in denen

der Mensch das faßt und darstellt, was er in seiner Seele erlebt. Solche Lebensbegriffe stellen sich für Petrarca als etwas schon Vorgegebenes dar. Sie sind geschöpft aus der römisch-griechischen Philosophie, aus den Psalmen und aus den Vorstellungsweisen, die innerhalb der christlichen Welt- und Lebensanschauung ohne bestimmte dogmatische Voraussetzungen verständlich sind, sich an den Menschen überhaupt wenden und in der menschlichen Lebenserfahrung ihre Bestätigung finden.

Petrarca, Boccaccio und die Lebensphilosophie der Renaissance.

Bei Petrarca löst sich das Weltanschauungsbild in eine Reihe von Lebensmotiven auf, die als solche festgehalten und erlebt werden. Ihre Verwendung für die Darstellung und Deutung des menschlichen Lebens rechtfertigt sich nicht von einer bestimmten vorgegebenen Weltanschauung aus, sondern von ihrem als solchem festzustellenden Lebenswerte. So erscheinen Vergänglichkeit, Wechsel von allem u. dgl. m. als Vorstellungen, die als solche, wie sie einer unmittelbaren Lebenserfahrung entsprechen, festgehalten werden, während Anschauungen, wie Ewigkeit und Unsterblichkeit, die schon eine Abkehr von der unmittelbaren Lebenseinstellung voraussetzen, nicht zu der Unmittelbarkeit des in der Lebenserfahrung selbst Gegebenen gelangen und oft nur noch als ferne Motive anklingen. Das gleiche gilt auch für die Vorstellung der Vorsehung in ihrem Verhältnis zu der Idee der Fortuna. Die Gründe, die man zugunsten der Vorsehung anführen kann, können an dem durch die Zufälligkeit der Lebensumstände und Begegnungen bestimmten Eindruck, wie er in der Vorstellung der Fortuna zum Ausdruck gelangt, im Grunde nichts ändern. Dies bedeutet indessen nicht einfach eine Abkehr von den christlichen Vorstellungsweisen. Solche Motive werden vielmehr neben dem aus der Antike übernommenen Bestand feststehender Lebensbegriffe beibehalten, wobei aber ihr spezifischer Glaubensgehalt gegenüber ihrer unmittelbaren Lebensbedeutung immer mehr zurücktritt.

So wird das menschliche Leben als solches in einem selbständigen Zusammenhang von Lebensbegriffen erfaßt. Ohne diese Symphonie von Lebensmotiven läßt sich die ganze folgende Entwicklung der Renaissance nicht verstehen. Bestimmte Lebensbegriffe sind hier ein für allemal gegeben und stellen sich als objektiven Motivzusammenhang dar, ohne doch ein geschlossenes System zu bilden. Sie erhalten nun einen neuen Sinn und eine neue Bedeutung, eben weil sie von neuen Menschen erlebt werden und in einem neuen Lebensbezug auftreten. Sie sind die Mittel, an denen sich das neue Leben orientiert. Das Primäre ist die Lebenserfahrung selbst. Der neue Mensch will sein Leben zur Darstellung bringen; er reflektiert über das Leben und berät sich mit anderen über seine Lebensgestaltung. Er spricht über das Leben, über den Menschen von seiner eigenen Lebenserfahrung aus.

So bildet sich eine selbständige Lebensbesinnung, eine Interpretation des Lebens aus sich selbst. Auch bei Einbeziehung von Weltanschauungsmotiven bleibt der Primat des Lebens gewahrt. Von der eigenen Lebenserfahrung ausgehend sucht man in den verschiedenen Weltanschauungen Bestätigungen, Sublimierungen, Willensimpulse. Bald klingt dieses Weltanschauungsmotiv in der Seele an, bald jenes. Diese Motive haben ihre überpersönliche Festigkeit verloren; sie sind eingegangen in einen Lebenszusammenhang. Sie stellen sich dar als Lebenswerte, werden als solche angeführt je nach der Lebenslage, in der man sich befindet, wobei die Lebensanschauung gegenüber allen weltanschaulichen Deutungen ihre Selbständigkeit bewahrt.

Bildung eines Zusammenhanges von Lebensbegriffen und einer auf der Lebenserfahrung selbst begründeten Philosophie: solche Lebensbegriffe: *Mutabilitas* (vgl. Petrarca, De Contemptu Mundi. III), das Altern von allem (vgl. De sui ipsius et multorum ignorantia. III), Vergänglichkeit, das Leben ein Traum (Rime I. F. VIII, 7. Rime 294), Lebenskampf (F. XVI, 6), *Fatum*, *sors*, individuelles Schicksal (vgl. Rime 217, 298) und vor allem *Fortuna:* F. III, 16: *magna est enim fortunae vis, nec minor celeritas.* Dabei Vereinigung von christlichen, alttestamentlichen und antiken Motiven (vgl. F. XXII, 10. De sui ipsius . . . ignorantia IV).

Solche Motive gelangen zu freier Verwendung, wobei bald dieses, bald jenes Motiv einer bestimmten Erfahrung und Lebenslage zu entsprechen scheint. Der Dichter und Denker bindet sich nicht an eine bestimmte Philosophie, sondern läßt die verschiedenen Philosophen zu Worte kommen, je nachdem ihre Maximen der eigenen Lebenserfahrung zu entsprechen scheinen (vgl. F. VI, 2. F. IX, 13: Illud Davidicum. F. III, 2: Heranziehung einer Stelle aus Seneca. F. V, 18: Augustinus). Auch da, wo ein Weltbild skizziert wird, handelt es sich doch immer nur um den Lebensbezug dieses Bildes, um die Illustrierung eines Lebensmotivs (vgl. F. XV, 4; F. XVII, 3).

Das Entscheidende bleibt eben immer der Einsatz des Individuums selbst, die individuelle Lebenserfahrung. Der einsame Mensch (vgl. F. IX, 13; F. XVII, 10), der Mensch, der mit sich selbst Umgang pflegt (F. VIII, 1), sieht sich den Lebensmächten gegenübergestellt, die sich untereinander bekämpfen und mit seiner Seele ringen (vgl. Rime 124: *Amor, Fortuna e la mia mente.* Rime 223: *E co'l mondo e con mia cieca fortuna, con Amor, con Madonna e meco garro.* F. V, 18: *Fortuna contra me hactenus perpetuum bellum gerit*). *Haec vita mea est* schreibt Petrarca (F. XV, 3). Es ist immer dieses, sein Leben, um das es sich handelt, ein Leben, das an immer neuen Erfahrungen zur Darstellung gebracht wird (vgl. F. VI, 4; F. III, 5).

In diesem Zusammenhang wäre auch Boccaccio zu nennen. Während bei Petrarca die Liebe sich als Sinnbild des seelischen Erlebnisses überhaupt darstellt, der Mensch seiner Liebe lebt, sich in seiner Liebe erlebt, sein inneres Schicksal, seine seelische Wirklichkeit gegenüber den äußeren Ereignissen sich zu Bewußtsein bringt, gelangt bei Boccaccio die Liebe als Eingefügtsein in das Schicksalsmäßige des menschlichen Lebens, als Abhängigkeit von fremden Mächten, als Schicksal zur Darstellung. Das Leben erscheint hier in seiner ganzen Schicksalsmannigfaltigkeit, wie es in seinen wechselnden Gestalten bestimmt ist durch Gelegenheit und Fortuna; es wird geschaut in der Vielfältigkeit der menschlichen Lebensläufe.

Auch bei Boccaccio überall Anwendung der Maximen der römisch-griechischen Lebensphilosophie und der christlichen Welt- und Lebensanschauung auf das Leben. Vgl. u. a.: De Casibus illustrium virorum: fo. XII: *Mortalium rerum instabilitas*, fo. XX: *temporis voracitas*, fo. X, F. LVIII: *Natura*, und vor allem *Fortuna*. Diese Lebensmotive sind nicht von einer bestimmten dogmatisch-erkenntnismäßig festgelegten Deutung zu erfassen (vgl. l. c. fo. I). Es sind gewissermaßen freischwebende Motive, die vor allem Gesichtspunkte für die Darstellung eines Lebensverlaufs darbieten, am Einzelnen ihre Bewährung finden, eine am Einzelnen aufzuzeigende Deutung des Lebens zulassen.

Von da aus grenzt sich nun ein selbständiger Lebensbezirk ab. Von den entlegensten Zeiten bis zur Gegenwart werden die Lebensläufe geschichtlicher Persönlichkeiten auf Grund einheitlicher Motive erfaßt. Doch zugleich: unendliche Variabilität der Geschehnisse, der menschlichen Neigungen usw.: das Schauspiel des menschlichen Lebens (fo. XXXI). *Fortuna* erscheint dabei einmal als die dunkle Macht (fo. XXXVI), die das Unglück der Menschen verschuldet, zum anderen ist sie es, die die Lebensgeschehnisse in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit erscheinen läßt, die immer von neuem Anlaß zum Erzählen merkwürdiger Begebenheiten bietet und Ursache ist all dieses Seltsamen, Unerwarteten, Spannenden im Leben.

Diese Wertstellung ist die des Dichters, der sich an der Mannigfaltigkeit des Lebens ergötzt. Von da aus läßt sich aber nicht das Verhältnis des Menschen zu dem Schicksal regeln. Es bleibt die Tatsache der Ohnmacht des Menschen der Fortuna gegenüber bestehen (vgl. fo. CXVI f.). Das Leben ist voll unvorsehbarer Gefahren (Fiametta). In der weiteren Entwicklung: verändertes Verhältnis des Menschen zur Welt. Der Mensch setzt sich zur Wehr gegen Fortuna. Gegenüber den mönchisch-kontemplativen Lösungen eines Boccaccio: Versuche, das Leben zu meistern (vgl. schon Wert der *Fortitudo* bei Boccaccio selbst z. B. in Op. de claris mulieribus. Bernae. 1539. Kap. LXXVII). Dabei wird aber das Schema des Schicksalsmäßigen der Fortuna beibehalten und bestimmt auch weiterhin die Interpretation des Lebens der Einzelnen und der geschichtlichen Ereignisse.

So besteht bei Petrarca und Boccaccio ein Zusammenhang von Lebensbegriffen, der für die Entwicklung einer selbständigen Lebensauffassung von grundlegender Bedeutung ist. Diese Lebensauffassung bildet sich aus im darstellend-reflexiven Verhalten, wobei Besinnung auf das Leben und Darstellung des Lebens in einem unmittelbaren Zusammenhang miteinander stehen. Das Leben wird hier selbst bedeutsam; die Eigenbedeutung der inneren Erlebnisse sowohl wie der äußeren Geschehnisse gelangt zur Geltung. Es konstituiert sich ein selbständiger Bedeutungszusammenhang, an dem der Mensch, unabhängig von aller kosmisch-religiösen Deutung sich selbst und sein äußeres und inneres Leben zur Darstellung bringt. Dieser Zusammenhang, wie er sich nun weiter entwickelt, wird für Philosophie, Literatur, Politik, geschichtliche Darstellung und Autobiographie von grundlegender Bedeutung. Die hier entwickelten Lebensbegriffe überdauern die weltanschauliche Festlegung in kosmischen Systemen. Sie werden mit der Zeit zu etwas Selbstverständlichem, zu etwas, das gar nicht mehr einer Begründung oder einer Zurückführung auf weltanschauliche Schemata bedarf, zu einer Sprache, in der sich das Leben selbst ausdrückt.

VIII. DER MYTHISCHE MENSCH.

SEELE UND WELT.

/FICINO UND PICO DELLA MIRANDOLA./

Die Wertbesonderheit des Menschen.

Bei Petrarca und Boccaccio grenzt sich ein selbständiges Gebiet ab, in dem der Mensch von seinem eigenen Leben und dem der anderen spricht, es zur Darstellung bringt und darüber reflektiert. Es ist dies das Gebiet der Dichtung und der Lebensphilosophie. Soweit hier nun einfach zum Ausdruck gebracht wird, daß für den Menschen sein Leben und die innerhalb seines Lebens sich stellenden Probleme das eigentlich Wesentliche sind, bedarf die Selbstbedeutung, die der Mensch sich zuschreibt, keiner weiteren Begründung. Nun sucht aber in der weiteren Entwicklung der Renaissance-Anthropologie der Mensch seinen Eigenwert von der Welt aus zu erfassen; es verlangt ihn nach einer kosmischen Begründung seines Selbstbewußtseins. Er setzt sich mit der Welt auseinander, vergleicht die Werte aller Welten mit seiner eigenen Welt, um schließlich zu einer Wertbejahung seiner selbst gegenüber dem Universum zu gelangen.

Dabei stellt sich der Mensch in seiner Beziehung zur Welt zunächst als Wesen in dieser Welt dar, als eines der Weltwesen, dessen Stellung in der Wertstufenreihe des Universums zu bestimmen ist. Es gibt Wesen, die einen höheren Wert darstellen, als er selbst; es gibt andere, denen gegenüber er sich seine Wertüberlegenheit zu Bewußtsein bringt. Immer aber ist er nur eines der Weltwesen, mit diesen bestimmten, ihn als solchen charakterisierenden Eigenschaften, die nach dem Wertverhältnis zu den Eigenschaften der übrigen übergeordneten und untergeordneten Weltwesen bestimmt werden müssen.

So stellt das menschliche Wesen eine bestimmte Stufe innerhalb der Wertordnung des Universums dar. Der Wertcharakter dieser Stufe läßt sich immer nur relativ zu etwas Höherem oder Niedererem bestimmen. Der Mensch ist das Wesen dieser Wertstufe und nichts berechtigt uns zunächst, ihn als etwas Besonderes zu betrachten, seinen Wertcharakter anders zu bestimmen, als durch ein Mehr oder Minder inbezug auf die anderen Wesen. Er stellt keinen irgendwie an sich zu definierenden Wert dar.

Für Ficino und Pico della Mirandola erweist sich diese Wertbestimmung als ungenügend. Der Mensch ist etwas Besonderes. Er ist nicht nur in dieser Welt, sondern steht dieser Welt gegenüber; er gehört nicht einfach zu dieser Welt, sondern ist eine Welt für sich. Er stellt eine selbständige vierte Welt dar, die nach den drei anderen Welten von Gott geschaffen worden ist. Damit ist schon durch die Schöpfung des Menschen seine Besonderheit angedeutet. Die Reihenfolge der Schöpfungsakte ent-

spricht in seinem Falle nicht der Reihe der Werte. Die Entstehung des Menschen fällt irgendwie aus dieser Schöpfungs-Wertreihe heraus. Er stellt ein Mittleres dar, das zuletzt kommt. Nun müßte sich aber doch der Mensch als Weltwesen, als Welt schließlich in diese Wertanordnung des Universums einreihen lassen. Doch ist der Mensch in diesem Sinne eigentlich gar nicht „Welt", wie die anderen Welten. Er gehört nicht einfach der geschaffenen Welt an, als eine der Welten, die innerhalb der Architektonik des Weltganzen ihre vorgeschriebene Wertstellung haben und zur Wertvollendung des Ganzen beitragen; sondern er steht der geschaffenen Welt oder den geschaffenen Welten gegenüber als ein Wesen, das hier eine eigene, gar nicht aus dem bisherigen Wertzusammenhang abzuleitende Funktion erfüllt. In diesem Sinne läßt sich von Mensch und Universum reden, mag es sich dabei im Universum um höhere oder niederere Wesen handeln.

Der Mensch ist in diesem Sinne Subjekt gegenüber der objektiv gegebenen Welt, das schauende Wesen gegenüber allem anderen, was zum Gegenstand seiner Schau wird. Er ist eigentlich nicht wieder ein neues Wertobjekt in dem Weltzusammenhang, sondern eben der wertende, erlebende Betrachter dieses Ganzen. Diese Besonderheit der Wertstellung des Menschen läßt sich letzthin nur von Gott aus selbst bestimmen. Gott ist nicht nur der vollkommenste Wert; er gehört nicht zur geschaffenen Welt. Er ist außer, über dieser Welt. So steht auch der Mensch in besonderer Weise außerhalb des Schöpfungszusammenhangs. Er steht der Welt gegenüber. Er ist der geistige Betrachter dieser Welt. Über allen trennenden Wertstufen hinweg findet der Mensch sich in einer Wertanalogie mit Gott. Seine Seele ist göttlich, nicht nur im allgemeinen Sinne als überirdische, übersinnliche Wesenheit, sondern sie ist wie Gott; sie ist Gott.

So löst sich der Mensch aus dem Weltganzen, kraft seiner gewissermaßen nach-weltlichen Einstellung, wie sie sich in seinem schauenden Verhalten bekundet. Er hat keine partikulare Stellung in der Welt; er ist das universale Wesen, das Wesen für alle anderen Wesen. Der aktiv-schöpferische Gott findet seine Ergänzung in diesem am Ende der Schöpfung in Erscheinung tretenden rezeptiven Gott: das weltschaffende in dem weltschauenden Wesen.

Dies alles scheint aber nur insoweit zu gelten, als wir den Menschen als schauendes Wesen betrachten. Nur soweit er sich diese Welt zu schauendem Bewußtsein bringt, scheint er einen Anspruch zu haben auf diese außerweltliche Stellung, die ihn zu etwas mit allen anderen Weltwesen Unvergleichbarem macht. Betrachtet man ihn hingegen seiner Lebensbedingtheit nach, so ist er wie jedes andere Wesen bestimmt durch die Gesetzlichkeit dieser Welt. Er teilt das Schicksal dieser Welt. Während er schauend gewissermaßen außerhalb der Welt steht, sich der Welt gegenüberzustellen vermag, ist er handelnd und lebend miteinbezogen in

diese Welt. Sein Leben läßt sich nicht von dem Weltganzen absondern. Er ist hier nicht Besonderes mehr.

Der Mensch ist dem Fatum unterworfen. Alle die vielfachen Ereignisse, die sein Leben ausfüllen, lehren die Astrologen, sind durch die Sterne geregelt. So scheint der Mensch, der sich als schauendes Wesen in seiner Göttlichkeit erlebte, doch nur eines der Naturwesen zu sein, eingefügt einer gemeinsamen Weltordnung. Der Mensch aber ist Seele, erwidern Ficino und Pico della Mirandola. Er bleibt Seele, was auch im Leben mit ihm geschehen mag. Der Wert, den die Menschen dem Naturhaften, den äußeren Geschehnissen, den „großen" Ereignissen zuschreiben, beruht auf einer Verkennung des Eigenwertes der Seele, auf einer Überschätzung des Sichtbaren gegenüber dem Unsichtbaren, des Äußeren gegenüber dem Inneren. Die menschliche Seele aber ist frei. Der Mensch als seelisch-geistiges Wesen gehört nicht dieser durch das Fatum bestimmten, von der Astrologie gedeuteten Naturordnung an, sondern einer intellektuellen Ordnung, in der die Vorsehung herrscht.

So ist der Mensch einmal das synthetisch-schauende Wesen, das dem Weltganzen betrachtend und dessen Werte in sich verwirklichend gegenübersteht, zum anderen das Wesen, das in seiner Geistigkeit sich frei weiß. Dabei bleibt aber die Tatsache bestehen, daß der Mensch diesem Weltganzen eingeordnet ist. Er ist nicht nur Seele, er ist Körper. Er ist nicht nur Geist; er gehört der Natur an. Es gibt die naturhaft zu bestimmende Gattung: Mensch neben den anderen Gattungen. Während aber nun die anderen Wesen sich in sich selbst vollenden, indem sie ihren gattungsmäßig bestimmten Anlagen nach sich ausleben und darin ihr Glück finden, ist das dem Menschen durch seine Natur angewiesene Glück nicht das einzige, nach dem er strebt. Der Mensch kann nicht einfach als Naturwesen bestimmt werden. Keine bloß immanente Vollendung, keine gattungsmäßig aus der Struktur des biologisch zu bestimmenden Naturwesens: Mensch abzuleitende Vollkommenheit kann ihm genügen. Er läßt sich nicht durch ein naturhaftes Sosein bestimmen und umgrenzen. Er ist das, was er wird. Er verwandelt und wandelt sich. Er hat keinen ihm zugewiesenen Ort, keine Stelle in dieser Welt, die ihm ein für allemal angewiesen wäre und in der er nur zu verharren hätte, um sein Glück zu finden.

Der Mensch ist das Wesen, das emporstrebt, und sein Emporstreben bekundet, daß es mit ihm nicht so ist wie mit all den anderen Naturwesen, deren Bestimmung ihnen durch ihre Natur vorgeschrieben ist. Der Mensch ist das Wesen des Aufstiegs, der Ruhelose, der Werdende in einer Welt, in der jedem Wesen schon zuerteilt worden ist, was es ist und was es in dem Weltzusammenhang darstellen soll. Nur der Mensch hat in diesem Sinne keine ihm vorgeschriebene Rolle. Er vermag alle Rollen zu spielen, sich in alle einzuleben, alle Gestalten anzunehmen. Und wie er in keiner Gestalt sich einfangen läßt, so ist er der immer Strebende,

das Wesen, das sich seine Bestimmung schaffen soll und nur im Höchsten Befriedigung finden kann.

Der Mensch nimmt in dieser Welt und dieser Welt gegenüber eine ganz einzigartige Stelle ein. Er ist nicht einfach eines der Wesen, die in dem Ganzen ihrer besonderen Bestimmung nach leben; ihm ist alles übereignet, damit er es schaue. *Statuit tandem optimus opifex, ut cui dari nihil proprium poterat commune esset quicquid privatim singulis fuerat.* (Pico, De hominis dignitate, Op. S. 314.) Doch scheint dies nur insofern zu gelten, als wir den Menschen als weltschauendes Wesen betrachten. Sowie er sich als wirkendes und handelndes Subjekt darstellt, ist er der Weltordnung eingefügt und wird durch sie bestimmt. Aber etwas gibt es in dem Menschen, das über dem Fatum steht. *Anima igitur per mentem est supra fatum.* (Ficino, Theol. Plat. Op. 1576, S. 289.) Der geistige Mensch gehört einer anderen Ordnung an als der Körper: der Ordnung der Vorsehung (vgl. ib. Ep. S. 776).

Es ist ein dunkles Gebiet, führt Ficino aus, dunkler als alles, was die gegenständliche Welt betrifft, in das wir eintreten, sowie wir den menschlichen Willen zu verstehen suchen (Ib. Ep. S. 805). Aber schon die Tatsache, daß der Mensch sich gegen das Fatum auflehnt und sich über die himmlischen Sphären in ihrer alles regelnden Gesetzlichkeit erhebt, deutet darauf hin, daß der Mensch seinem Willen nach einer anderen Welt angehört. *Nunc vero qui disputat contra illas* (sc. sphaeras), *eas jam transcendisse videtur. Atque ad ipsum Deum liberumque voluntatis arbitrium accessisse. Quasi non a coelesti fato coactus fuerit, sed a supercoelesti tum Dei providentia, tum mentis libertate perductus.* (Ibid. S. 776. Vgl. dazu Pico, Heptaplus, Op. S. 22: *ne augeas fatum* und seinen Kampf gegen die Astrologie.)

So bestimmt sich die Wertbesonderheit des Menschen durch sein welthaftes Schauen und durch seine Erhebung über das Fatum. Selbst Weltgeschöpf, steht er doch außerhalb der Welt. Und dies eben erklärt es, warum er sich nicht einfach begnügen kann mit seiner welthaft bestimmten Daseinsweise, sich nicht einfach, wie die anderen Wesen, nach der ihm eigenen Naturgesetzlichkeit ausleben und in dem Ausleben seiner Anlagen sein Glück finden kann (vgl. Pico, Heptaplus, Op. S. 46 f.). *O quam miserum animal homo est, nisi aliquando evolet super hominem ...* (Ficino, Ep. Op. S. 637 f.). So ist der Mensch auch an keine bestimmte Form gebunden. *Homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal.* (Pico, De Hominis Dignitate. Op. S. 315. Vgl. Ficino, Theol. Plat. XIII, 3. Gentile, Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento. 1920. S. 141 f.) So ist der Mensch hiernieden das immer ruhelose Wesen. *Quamobrem homo solus in praesenti hoc vivendi habitu, quiescit nunquam, solus hoc loco non est contentus.* (Ficino, Theol. Plat. Op. S. 315.) In diesem unaufhörlichen Streben liegt der Wert des Menschen.

Die Würde des Menschen.

Optima omnium mortalium conditione homo, qui sicut natura: ita naturali felicitate aliis praestat, praeditus intelligentia et libertate arbitrii praecipuis dotibus et ad felicitatem maxime conducentibus (Pico. Heptaplus. Op. S. 46 f.). Doch würden solche Bestimmungen des Menschen, wie alle Aussagen, die von einer als solcher festzulegenden Wesensart des Menschen ausgehen, nicht genügen, um den wahren Wert des Menschen in seiner Besonderheit zu erfassen. Nicht um eine einfache Selbstbejahung des Geschöpfes Mensch kann es sich hier handeln, sondern um eine Bejahung des werdenden Menschen, nicht um einen Realitätswert, sondern um einen zu realisierenden Wert. Der Mensch hat in diesem Sinne keine Realität. Er ist in gewisser Hinsicht das irreale Wesen in dieser Welt der

Realitäten, das sich selbst realisierende Wesen, das Wesen des Aufstiegs, dessen Bestimmung sich nicht schon aus seiner gattungsmäßigen Bestimmtheit ableiten läßt, aus einem in sich bestimmten Sosein.

Der Mensch gleicht in dieser Hinsicht keinem anderen Wesen. Und diese Andersartigkeit gelangt eben in der Abwesenheit von naturhafter Bestimmtheit zum Ausdruck. Ich bin ein Mensch bedeutet nicht: ich bin ein Naturwesen, sondern ich bin anders wie die Naturwesen. Kraft meiner Eigenart kann ich mich der ganzen Natur gegenüberstellen. Faßte ich mich einfach als Naturwesen auf, so würde ich immer nur zu einer mir als gattungsmäßigem Wesen zukommenden Bestimmung und zu einem mit der Erfüllung dieser Bestimmung verbundenen Glück gelangen. Der Mensch ist aber das Wesen, dessen Glücksmöglichkeit sich nicht in dem Ausleben naturhaft vorgegebener Anlagen erschöpft, sondern nur in einem endlosen Streben, das ihn über sich selbst hinausführt.

So hat der Mensch sein eigenes Schicksal, das Schicksal seiner Seele. Er steht außerhalb des Naturzusammenhangs. Das Höherstreben der Seele, ihre ihr eigene Dynamik, ihr Eros ist von dem Weltgeschehen unabhängig. Ihr Werden ist nicht identisch mit irdischen Sein oder Geschehen. Es stellt etwas Neues, Andersartiges dar, einen selbständigen geistig-seelischen Prozeß.

Die Selbständigkeit der Menschenwelt ist hierauf begründet. Diese Welt läßt sich nicht den anderen Welten gleichsetzen, einmal weil diese Welt sich den anderen Welten gegenüber als Weltsynthese darstellt, zum anderen aber weil sie sich gar nicht im Ganzen lokalisieren läßt, nicht einfach durch einen Wertgrad innerhalb des Weltaufbaus bestimmt werden kann. So ist sie eine Welt, die zu den anderen schon bestehenden Welten hinzutritt als etwas Andersartiges, und die gewissermaßen eine neue Weltart, eine neue Weltkategorie darstellt, eine Welt der Welten.

Cum ergo insit intellectui humano capacitas naturalis atque conatus ad formas rerum omnium percipiendas et possidendas, tunc demum finem suum naturalem consecutus erit, cum adeptus fuerit omnes. At quia in hac vita talem nunquam habitum adipiscitur, bonum hic integrum nunquam possidet, neque stabilis (Ficino. Theol. Plat. Op. S. 316). Der menschliche Geist findet keine Ruhe. Er ist in einemfort tätig, strebt ohne Unterlaß danach, sich über die Welt auszudehnen und sehnt sich nach immer Höherem.

In diesem Streben, in dieser Sehnsucht findet der neue Mensch seine Selbstbejahung. Sein Selbstbewußtsein ist bedingt durch das Erlebnis seiner dynamischen Eigenart. Mit dieser Dynamik selbst ist eine neue Wertkategorie gegeben, die sich nicht in den statisch gefaßten Wertgraden der Wesen findet. Nicht seine Stellung innerhalb des Naturzusammenhangs ist es, die den Menschen vor allen Wesen auszeichnet, sondern eben die Tatsache, daß er sich an der ihm durch seine psychophysische Konstitution zugewiesenen Stelle innerhalb des Naturzusammenhangs nicht genügen läßt, ja daß er überhaupt seiner ganzen dynami-

schen Anlage, seinem statisch nicht zu fassenden, sondern immer wandelbaren, vielförmigen Wesen nach, überhaupt keine ein für allemal zu umschreibende Stelle hat.

In das Streben des Menschen selbst wird sein Wert verlegt, ein Wert, der sich mit dem schließlich zu erreichenden Ziele nicht gleichsetzen läßt. So ist auch der Engel nicht mehr einfach das höhere Wesen, an dem der Mensch seine relative Minderwertigkeit bemessen könnte, sondern der Mensch repräsentiert einen selbständigen Wert, der in seinem Streben selbst gelegen ist. Diese Wertung des Strebens ist kennzeichnend für den neuen Menschen. Sie bedingt ein positives Wertverhältnis zu all den verschiedenen Strebungen, in denen sich der wesenhaft dynamische Charakter des Menschen auswirkt. Die übersinnliche Welt ist nicht mehr das ferne Ziel einer langen Wanderschaft, nach der der Mensch endlich Ruhe finden und aus allen seinen Nöten erlöst sein wird. Diese Wanderschaft selbst ist das große Erlebnis. Er sehnt sich nach dem Höheren, verharrt aber in dieser Welt. Was einst sein wird, das Aufgehen in eine reine, von aller Körperlichkeit befreite Seelenhaftigkeit, mag ihm dabei stets als letztes Ziel vorschweben. Aber dies Ziel ist nicht etwas, was von seiner Sehnsucht, seiner Liebe selbst loszulösen wäre; es ist schon in dieser Liebe selbst enthalten. Auf die Liebe kommt es an, auf die Liebe, die das Geliebte und Ersehnte umfaßt.

Die Seele ist für das Unendliche geschaffen. *Non creavit ad parva quaedam Deus homines, sed ad magna, qui non implentur parvis ac magna noverunt, imo vero solum ad infinita creavit eos, qui soli in terris infinitam reperere naturam, quibus finitum nihil, quamvis maximum, penitus satisfacit.* (Ficino, Ep. Op. S. 785.)

So ist in der Seele eine unendliche „Weite" angelegt. Nichts darf die Seele einengen (vgl. ibid. S. 660 und S. 575), ihrem Streben, sich über alles auszudehnen und sich über alles zu erheben, Grenzen setzen. Sie hat Widerstände zu überwinden, kommt nicht zur Ruhe, kann nicht erreichen, was sie sucht. Ist deswegen aber der menschliche Geist weniger göttlich? . . . *neque eo minus divinus putandus est humanus animus, quia corpore fragili circumdetur, sed ideo divinissimus.* (Ficino, Theol. Plat. Op. S. 378.) Die Unruhe, in der wir leben, beweist nichts gegen unsere „Göttlichkeit". *Neque putandum est ex eo deesse nobis divinitatem, quod anxii multo magis, quam bestiae vivimus.* (Ibid. S. 383.) Der Mensch hat es schwerer, als andere geistige Wesen. *Multo enim durior menti nostra provincia, quam reliquis mentibus assignatur.* (Ibid.) Doch haben wir keinen Grund, die anderen höheren Geister, die Engel, zu beneiden (vgl. Pico, De Hominis Dignitate. Op. S. 314). Wir sind Brüder der himmlischen Geister. (Pico, Heptaplus. Op. S. 22.) Engel und Mensch, beide kennen sie das höchste Glück. *Duplex . . . supremae huius felicitatis natura est capax, angelica et humana.* Doch die Bestimmung der beiden Naturen ist verschieden. *Illa coelum, haec terra dicitur, quia angeli coelum, nos terram inhabitamus.* (Pico, Heptaplus. Op. S. 49. Vgl. zum Vorhergehenden auch: Cassirer, Das Erkenntnisproblem. Bd. I. 1906. S. 107. id. Individuum u. Kosmos in der Philosophie der Renaissance 1927, S. 75, S. 121 ff. u. a.)

Die emporstrebende Seele.

Die anthropologische Auffassungsweise von Ficino und Pico della Mirandola ist durchgehend bestimmt durch das Erlebnis der Bedeutung, des

Selbstwerts des Menschen. Der Mensch ist ein Wunder, das Wunder der Wunder. Die Wertauffassung des Menschen ist hier das Primäre. Alle Ausführungen dienen im Grunde nur dazu, diese Auffassung zu explizieren und zu begründen. Dabei ist dieser Wert von vornherein dynamisch bestimmt. Der Mensch ist nicht oben, sondern er strebt nach oben. Sein Wert ist auch nicht bestimmt durch das, was er einst sein wird, sondern durch sein Werden selbst, durch seine Wandlungsfähigkeit, durch seine Freiheit.

So verschiebt sich der Wert von dem erstrebten Ziel auf das Streben nach dem Ziel. Damit erhält das menschliche Leben überhaupt einen neuen Sinn. Das Leben des Christen spielte sich ab zwischen den Leiden dieser Welt und himmlischer Seligkeit. Sein Weg führt von der Erde zum Himmel. Vorahnend erlebt er schon auf diesem Wege im Glauben himmlische Seligkeit. Doch kann er bei diesem Streben selbst nicht verweilen, ihm nicht einen selbständigen Wert zuschreiben. Die Fortschritte seiner Gesundung mögen ihn beglücken; aber das wahre Glück liegt doch nur in der Gesundheit selbst, die den Erwählten erst im Jenseits zuteil wird.

Bei dem neuen Menschen ist dies anders. Anfang und Ende, Leid und Seligkeit finden irgendwie ihre Einheit in dem Leben selbst, in der seelischen Aktivität, in dem Emporstreben. Das Leben stellt sich als eine Einheit dar. Die antithetischen Konstruktionen, die dieses Leben zerspalteten, treten zurück. Das Leben ist zugleich Leid und Glück, Diesseits und Jenseits, Unten und Oben. Es erhält einen Wert, der gewissermaßen jenseits von allen solchen Gegensätzen liegt und die Natur der emporstrebenden Seele selbst ausdrückt.

Diese Auffassung des Lebens ermöglicht dem Menschen ein Verweilen bei den Erlebnissen und bei den verschiedenen Aktivitäten, wie es auf Grund der alten Lebensauffassung nicht möglich war. Das Leben in seiner ganzen Mannigfaltigkeit stellt sich als etwas in sich Zentrierendes dar, und zugleich erhält es diese Richtung auf das Unendliche, auf das Überweltliche, die in der Lebensdynamik selbst angelegt ist. Die Seele erhebt sich zu Gott. Ihre Erhebung ist aber nicht eine einmalige Aktion, die sie durch die verschiedenen Stufen hindurch führen würde und als in sich vollendet angenommen werden könnte. Es handelt sich hier vielmehr um wechselnde Momente, um Erlebnisse, die ihre Steigerung finden, neue Sehnsucht erwecken und die Seele zum Bewußtsein ihres Eigenwertes gelangen lassen. Alles reiht sich ein in diesen einheitlich zu fassenden dynamischen Prozeß, wie er das menschliche Leben überhaupt charakterisiert.

Hier liegt die neue Selbstbejahung des Menschen in der Renaissance: nicht in der Negation einer anderen Welt, sondern in der Einbeziehung dieser Welt in das Leben des Menschen als dynamischen Momentes, als Motivs alles Lebens, als Grundes alles Strebens. Der Mensch der Renaissance

bejaht nicht einfach ein sich selbst genügendes Diesseits, das von allen jenseitigen Vorstellungsweisen losgelöst wäre. Seine Vorstellung des Lebens umfaßt Diesseits und Jenseits. Das Diesseits wird verklärt durch das jenseitige Ziel. Das Jenseits ist schon im Diesseits, in der Richtung auf das, wonach der Mensch strebt.

Dafür mag zunächst eine neuplatonisch gefaßte Stufentheorie den geeigneten philosophischen Ausdruck bieten. Aber diese Stufentheorie erhält doch erst ihren eigentlichen Sinn, wenn man die damit schon verbundene Vorstellung der Einheit von Jenseits und Diesseits in der Form einer Integrierung aller auf das Jenseits gerichteten Sehnsucht in das Leben selbst faßt.

Die Seele erlebt in sich selbst die Einheit der Welt. Seele bedeutet dabei keine überpersönliche Verallgemeinerung des Seelisch-Geistigen. Es handelt sich nicht um das Seelische oder das Geistige schlechthin, um die Seelenhaftigkeit, sondern um die Erfahrungen meiner Seele, der menschlichen Seele. Der Mensch hält an seiner Seele fest; er identifiziert sich mit seiner Seele; seine Seele, das ist er selbst.

So hat Seele hier eine Bedeutung, die sich gar nicht auf etwas Überpersönlich-Geistiges zurückführen läßt. Das Geistig-Seelische wird hier als etwas Persönliches, Subjektives gefaßt gegenüber aller objektiv-geistigen Bestimmung einer allgemein zu fassenden Seele. Es ist die Seele, in der sich der Mensch, das Individuum selbst wiederfindet, der Geist als dynamische Wirkungseinheit, die auf eine Persönlichkeit bezogene Totalität der seelisch-geistigen Funktionen.

Diese Seele ist unendlich. Der Mensch bejaht das Unendliche, das Göttliche, das Ewige in seiner Seele. Er erlebt sich als das kraft seiner Seele einer anderen, einer höheren Welt angehörende Wesen. Strebt diese Seele über sich hinaus, so bekundet dieses Streben nicht ein Ungenügen an ihr selbst. Sie will nicht von sich selbst loskommen. Die irdisch-menschliche Existenzweise ist es, die ihr nicht genügt. Sie ist das Grenzenlose und kann nur in einem grenzenlosen Streben ihren Überschuß an Kraft entfalten. Überall übt sie ihre Macht aus, erweist sie an den Dingen und an den niedereren Wesen ihre göttliche Überlegenheit. Sie durchwandert alles, durchlebt alles, und wie sich dieses Alles für ihr grenzenloses Streben als ungenügend erweist, geht sie hinaus über diese Welt zu höheren Welten, zu ihrem Gott, in dem sie sich wiederfindet als höchst gesteigerte Vitalität.

Hier findet das Mensch-Seele-Problem eine neue Lösung. Seele und Ich-Bewußtsein, Persönlichkeit und überweltlich gefaßte Seele gehen eine Verbindung ein, die für diese anthropologische Auffassungsweise charakteristisch bleibt. Ich, der Mensch bin diese Seele, die unendliche Seele, die Seele, die aus einer anderen Welt stammt und zu Gott zurückkehrt. Die Anschauung der Seele ist kein Auflösungsmoment mehr des (in der griechisch-römischen Lebensphilosophie) ausgebildeten Persön-

lichkeitsbewußtseins, wie dies für die neuplatonische Auffassung der Seele der Fall war. Die Seele hebt als das überpersönlich-mystisch zu fassende Moment das Menschliche nicht mehr auf. In dieser Seele vermag der Mensch sich selbst wiederzufinden. Er nimmt all das Seelisch-Unendliche in sein Leben auf. Er wird zu einer seelischen Persönlichkeit. Was er in sich erlebt, ist etwas Übermenschliches, Göttliches. Aber die Göttlichkeit löst ihn nicht von seinem Menschentum ab. In dem Bewußtsein der Göttlichkeit seiner Seele findet er eine letzte Steigerung seines menschlichen Selbstbewußtseins.

Seelenbewußtsein führt hier nicht zur Minderung des Persönlichkeitsbewußtseins. Der Mensch flüchtet sich nicht mehr, wie bei Augustinus, vor der Anschauung des Abgrunds seiner Seele zu Gott, um in dem Ich-Du Verhältnis zum persönlichen Gott sich selbst wiederzufinden. Er schaut seine unendliche Seele und bleibt er selbst, schöpft aus dieser Anschauung eine letzte Bejahung seiner selbst in dem Bewußtsein seiner göttlichen Macht.

So scheint in diese neue Menschenauffassung alles eingehen zu können, auch das, was den Menschen selbst übersteigt. Das Streben des Menschen führt ihn hinaus über alle Grenzen des Irdischen und Menschlichen; er erhebt sich über die Welten. Doch in alledem erlebt er immer wieder sich selbst, sein Streben, seine Grenzenlosigkeit, und so führt ihn alles wieder zu sich selbst zurück, zur Bejahung seines Menschentums, zur Erkenntnis seiner Würde als Mensch.

Die Seele erlebt ihre Gottähnlichkeit nicht nur in ihrer geistig-unkörperlichen Beschaffenheit. Gott ist für sie einmal höchste Geistigkeit, zum andern aber Schöpfer und Herrscher der Welt. Auch sie ist schaffend und herrschend. Dynamisch, nicht statisch zu bestimmende Wirkungseinheit zwischen Gott und Mensch. Der Mensch bejaht sich in seinem Menschentum kraft der Analogie seines Wirkens mit dem Gottes.

Der Mensch: *Deus in terris.* (Ficino, Theol. Plat. Op. S. 378.) Der Mensch vergöttlicht sich, indem er auf Erden schafft und wirkt. So in Wissenschaft und Kunst. *In iis omnibus animus hominis corporis despicit ministerium, utpote qui quandoque possit, et jam nunc incipiat sine corporis auxilio vivere.* (Ibid. S. 297.) So in den Erfindungen: *ergo tot concipit mens in se ipsa intelligendo, quot Deus intelligendo facit in mundo.* Die Seele ist *in artibus et gubernationibus aemula Dei.* (Ibid. S. 298.) Der Mensch erhebt sich zu den Sternen: *Cum igitur homo caelorum ordinem, unde moveantur, quo progrediantur, et quibus mensuris quidve pariant, viderit, quis neget eum esse ingenio, ut ita loquar, pene eodem quo et author ille caelorum? ac posse quodammodo caelos facere, si instrumenta nactus fuerit materiamque caelestem, postquam facit eos nunc licet ex alia materia, tamen persimiles ordine?* (Ficino, Theol. Plat. XII, 3. Gentile, l. c. S. 144.)

Vor allem aber nähert sich der Mensch Gott an in dem philosophischen Streben. *At qui per universam vitam huic se totum soli devoverit, corpore quasi deposito, et liber ad aetheram perget, et humanam speciem superabit, factus Deus aetheris almi.* (Ficino, Ep. Op. S. 759.)

So gibt der Mensch in alledem sich nicht selbst auf. Sein Streben nach Vergöttlichung führt ihn zu einer Bejahung der verschiedenen menschlichen Tätigkeiten. In dem Gott, den er sucht, findet er sich selbst wieder. Er vergöttlicht das Menschliche. (Vgl. dazu schon Manetti [1396—1459]. De dignitate et excellentia hominis. Gentile, l. c. S. 154 ff. S. 178: *l'uomo, dice da ultimo il Manetti, non ha il suo fine in Dio, ma in se stesso.*)

Selbstcharakteristik des Menschen durch den Eros.

Qui saraph, id est, amator est, in Deo est, et Deus in eo, imo et Deus et ipse unum sunt. Magna Thronorum potestas, quam judicando, summa seraphinorum sublimitas, quam amando assequimur ... (Pico. De Hominis Dignitate. Op. S. 316). Der höchste Ausdruck der dynamischen Einstellung des Menschen, wie sie Ficino und Pico della Mirandola erfassen, ist die Liebe. Jede Liebe führt über sich hinaus, enthält in sich Übergänge, Steigerungen, die von Einem zum Anderen, vom Niedereren zum Höheren führen. Dabei handelt es sich nicht um ein schematisches Zurücklegen der Stadien, sondern um eine in sich zentrierende Erlebniseinheit mit immer ferneren Ausblicken, um eine nie gestillte Sehnsucht, die den Menschen durch seine Wanderschaft begleitet, ihn nicht zur Ruhe kommen läßt, ihn über alles Irdische emporhebt.

In dieser Liebe erlebt der Mensch das Jenseitige im Diesseitigen, das Unendliche im Endlichen. Er liebt das Schöne, und im Schönen wird ihm das Diesseitige zum Sinnbild des Jenseitigen. So ist seine Liebe zugleich Verweilen bei dem Schönen und Sehnsucht. Hier finden Verweilen und Emporstreben, Ruhe und Bewegung, Seligkeit des Schauens und endlose Sehnsucht, Bejahung des Augenblicks und Ausblick in die Ewigkeit, Sein und Werden, Selbstgenügsamkeit und ruheloses Streben ihre Einheit. Das Unendliche erscheint im Endlichen und das Endliche im Unendlichen. Seele und Körper werden eins.

Dies sind die Motive, die in vielfachen Variationen in den dialoghi d'amore anklingen. Die Liebe erscheint hier als etwas wesenhaft Menschliches, als die Dynamik des menschlichen Lebens selbst. Sie ist nicht dieser Einzelaffekt, der sich als solcher definieren und gegenüber anderen Affekten abgrenzen und bestimmen ließe. In ihr erlebt sich die Seele selbst. Diese Seele ist kein psychologisch-anthropologischer Begriff, auch nicht ein bloß mystisch zu fassendes Es, das Überpersönliche im Menschen. Auch ist es nicht mehr die Ich-Seele eines Augustinus, wie sie nur in der Hinwendung zu einem göttlichen Du sich wiederfinden und ihr eigenes Sein bejahen konnte. Sie ist menschliches Leben und Erleben in Form von Liebe. Was der Mensch ist, erkennt er in der Liebe. Hier findet er den Ausdruck seines kosmisch-menschlichen Schicksals. Hier erlebt er sich selbst in seiner Beziehung zu der höheren Welt und in seiner menschlichen Wesenheit.

Jede Liebe ist Sehnsucht nach dem Überweltlichen. Der überweltliche Sinn ist der Liebe immanent. Die Seele braucht nicht erst Gott zu lieben, um wahrhaft zu lieben, sie braucht sich nicht erst über diese Welt zu erheben, um in einer anderen Welt ihren Gegenstand zu finden. In dem Selbsterlebnis des Liebenden findet die Seele sich selbst wieder, erfährt sie ihren Sinn und ihre Bestimmung. So wird bei aller Wendung in das Überweltliche doch wieder die irdisch-menschliche Immanenz des Liebes-

erlebnisses bejaht, das Überweltliche in der Anschauung des Schönen in das menschliche Leben einbezogen. Irdische und himmlische Liebe stellen sich als Momente ein und desselben seelischen Vorgangs dar. Die Widersprüche des menschlichen Lebens gleichen sich aus. Die liebende Seele erlebt die Einheit der Welten, die das Erkennen sondert.

So sehen die Liebenden in der Sehnsucht nach den höheren Welten einen höchsten Ausdruck und eine letzte Steigerung ihrer Liebe. Sie wissen sich dem Unendlichen nahe und erleben in ihrer Liebe die Übergänge vom Endlichen zum Unendlichen. Alle Motive klingen hier gleichzeitig an: nach oben hin der platonisch-neuplatonische Überbau mit seiner in sich durchgeführten Architektonik, nach unten hin die ganze Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens: die Schicksale der Liebenden, das Spiel der Fortuna mit der Liebe, die Sehnsucht nach der Geliebten, die Steigerung der Liebe durch die Abwesenheit der Geliebten. Das Leben ist hier weit genug gefaßt, um auch das in sich begreifen zu können, was das Leben übersteigt: das Unendliche im Leben. Das Erlebnis des Unendlichen an den irdischen Gestalten wird zum Wesentlichen, nicht eine erst nach diesem Leben zu erreichende Seligkeit. Alles stellt sich dar als Erweiterung, Erhöhung, Verklärung eines bereits Vorgegebenen. Steigerung und Vollendung sind die Grundmotive dieser Lebensauffassung, die sich nicht einschränken lassen auf einen sich einmal vollziehenden Akt seelischer Erhebung, sondern sich darstellen als das Leben der Seele selbst, wie es ihr in der Liebe offenbar wird.

Liebe als etwas Kosmisches und Göttliches, das die Liebenden aneinander erleben: dies das Grundmotiv der Dialoghi d'Amore. Verbindung des Weltanschaulichen mit dem Liebeserlebnis: vgl. z. B. Stufenmotiv in Giuseppe Betussi. Il Raverta, in Trattati d'Amore del Cinquecento a cura di G. Zonta. 1912. S. 36 f. Der Mensch dazu bestimmt, die Welt zu erkennen und zu regieren: Betussi, La Leonora. Ibid. S. 327. Mikrokosmos: Leone Ebreo, Dialoghi d'Amore a cura di Santino Caramella. 1929. S. 85. Die Liebe wird als etwas Unendliches erlebt. Vgl. Tullia d'Aragona, Dialogo della infinità di amore (Trattati d'amore) S. 216: *Che Amore è infinito, non in atto, ma in potenza, e che non si può amar con termine; cioè che i desidèri degli amanti sono infiniti.* Die Seele, die keine Befriedigung am Irdischen findet, sucht Ruhe in der göttlichen Schönheit. (Vgl. Castiglione, Il Cortigiano. Lib. IV.) Aufstieg zur göttlichen Schönheit: ... *per la scala che nell'infimo grado tiene l'ombro di bellezza sensuale, ascendiamo alla sublime stantia, ove habita la celeste amabile e vera bellezza.* (Ibid. Vgl. Bembo, Degli Assolani. Lib. III.) So vereinigt die Liebe das Niederere mit dem Höheren. Vgl. Leone Ebreo, l. c. S. 165. *Ancora, gl'inferiori s'unissono con li suoi superiori, il mondo corporale con il spirituale, e il corruttibile con l'eterno, e l'universo tutto col suo creatore mediante l'amore* ... Oder Castiglione, l. c. Lib. VI: *Tu (scil. amore) dolcissimo vinculo del mondo: mezzo tra le cose celesti e le terriene.*

/POMPONAZZI./

Selbstbescheidung des Menschen.

Für Ficino und Pico della Mirandola bedeutet Selbsterkenntnis des Menschen, Erkenntnis seiner Seele. Die Seele aber erkennt sich nur in

ihrer Sehnsucht. Das unendliche Streben seiner Seele beweist dem Menschen, daß er nicht in dieses irdische Leben aufgeht, daß hier seine Bestimmung sich nicht erfüllt, daß er nicht ein Wesen dieser irdischen Welt ist, daß er von woandersher stammt, woandershin geht. Denn dieses Leben erschöpft nicht seine Sehnsucht. Es ist seiner Seele nicht adäquat. Das wahre Leben der Seele spielt sich im Unendlichen ab, und nur dort kann es Erfüllung finden.

Die Selbstgewißheit der Sehnsucht bedingt das neue Wertbewußtsein des Menschen. Was Ficino und Pico über den Menschen ausführen, ist dadurch bedingt; alles stellt sich als Ausdruck dieses Wertbewußtseins dar, des Bewußtseins der Wertbesonderheit des Menschen der Welt gegenüber.

Pomponazzi geht in seiner Anthropologie von der Tatsächlichkeit des Menschen, von dem Faktum Mensch aus. Das Wertbewußtsein des Menschen, die Folgerungen, die er aus seiner Sehnsucht zieht, lassen sich mit seiner tatsächlichen Existenz und Seinsweise nicht in Einklang bringen. Er muß die Kraft und die Reife haben, sich das einzugestehen. So darf er nicht von seinem eigenen, in seiner Egoität begründeten Wertbewußtsein ausgehen, sondern von der Anschauung des Ganzen, des Universums, um von hier aus seinen Wert zu bestimmen. Nur durch ständigen Vergleich mit den anderen Wesen, die dem gleichen universalen Zusammenhang angehören, wie er selbst, kann er seinen Wert sinngemäß bestimmen und ermessen, was ihm zusteht und was ihm versagt ist.

Es gibt niederere und höhere Wesen. Sie bilden eine Stufenfolge, in der auch die Wertstellung des Menschen ein für allemal bestimmt ist. Er soll nicht mehr und nicht weniger sein wollen als er ist, sich nicht selbst entfliehen, um in einer fiktiven Selbsterhöhung eine Wertsteigerung zu suchen. Das, was er zu sein wünscht, ist nicht das Entscheidende, sondern das, was er ist. Nicht aus seiner Sehnsucht kann er Auskunft schöpfen über sich selbst, sondern nur aus der Analyse seiner gattungsmäßigen Bestimmtheit.

Der Mensch ist ein mittleres Wesen, ein Grenzwesen. Seine Stelle ist ihm vorgezeichnet an der Grenze zweier Welten. Dadurch ist das Maß seiner berechtigten Ansprüche bestimmt. Er kann nicht mehr erwarten, nicht mehr erhoffen, als ihm kraft seiner Stellung zukommt. Ich bin ein Mensch, bedeutet hier Grenze. Der Mensch erlebt sich als Teil der Welt. Er stellt eine Einzelgattung dar, und innerhalb dieser Gattung fühlt sich das Individuum selbst wieder als Einzelner, als Glied eines Ganzen. Gegenüber der sich in sich isolierenden, sich als Selbstwert erlebenden und aufstrebenden Seele tritt die Menschheit. Wie sich die Welt als letzter, höchster Wert darstellt, von dem der relative Wert der einzelnen Gattungen abhängt, so steht wieder dem einzelnen Individuum der überragende Wert der Menschheit gegenüber. Die Menschenwelt muß dem ganzen Umfang ihrer Wertmöglichkeiten nach zur Darstellung gelangen.

Der Mensch muß sich in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Anlagen in den Menschen ausleben. Auf den Menschen, auf den Typus Mensch kommt es an, wie es dem Menschen gegenüber auf die Welt ankommt.

So weiß sich der Mensch als dieser Einzelne, als ein Mensch. Homines: nicht einfach homo. Die Menschheit stellt sich ihm als ein Vielfältiges dar, in dem jeder seine Rolle zu spielen hat, jeder in seiner Tätigkeitsweise gleich notwendig ist. Die Wertbestimmung des einzelnen Menschen kann nicht von dem Individuum und von dessen rein individuell erreichter Vollkommenheitsstufe abgeleitet werden, sondern nur aus den Erfordernissen dieses Ganzen, der Menschheit. Die Menschen müssen verschieden sein; es muß innerhalb der Menschheit verschiedene Vollkommenheitsgrade geben, damit das Ganze sich als eine Symphonie darstelle und das Menschliche in seiner ganzen Mannigfaltigkeit zum Ausdruck gelange.

Es ist hier nicht anders, als im Universum überhaupt. Wie in der Menschenwelt, so muß es in der großen Welt aller Art Wesen geben. Keines dieser Wesen trägt seinen Wert in sich selbst, keines kann seiner eigentlichen Bedeutung nach von sich aus bestimmt werden; nur immer in Hinblick auf das Weltganze wird es seiner eigenen Art nach verständlich. Es ist so, weil das Ganze es erfordert, daß es so sei. Es dient dem Ganzen; es läßt sich nicht aus dem Weltganzen herauslösen, ohne daß es seinen Sinn und seine Bedeutung verlöre, ohne daß es sich selbst unverständlich würde. In dieser Anerkennung einer überpersönlich-universalen Notwendigkeit liegt die letzte Lösung der Probleme, die der einzelne Mensch sich stellt. Warum ist ihm innerhalb der Gesellschaft diese oder jene Stelle angewiesen? Warum lebt er hier überhaupt als Mensch und nicht als eines der höheren Wesen? Warum ist er sterblich? Die Antwort kann nur von dem Weltganzen aus gegeben werden. Nur im ständigen Bewußtsein seiner Weltzugehörigkeit wird dem Menschen seine Bedeutung klar und kann er sich selbst erkennen.

Der Mensch muß seine Stelle in der universalen Weltordnung kennen, um sich richtig einzuschätzen. Er ist ein Mittelwesen: über ihm die himmlischen Wesen, unter ihm die Tiere. (Tractatus de immortalitate animae. 1534. S. 71 f. S. 5. De Fato Op. 1567 S. 615.) Dies die dem Menschen zugewiesene Wertstufe; hier muß er verharren, um die ihm innerhalb der universalen Wertordnung angewiesene Stelle auszufüllen. Hier liegt der nur aus der Wertanordnung des Ganzen zu erschließende Sinn der Gattung Mensch ... *Natura gradatim procedit et ordinat ita quod non coniungit immediate extremum extremo, sed extremum medio*, schreibt Pomponnazzi unter Berufung auf Aristoteles. (De Immortalitate, S. 139; vgl. auch De Incantationibus. Op. S. 143 f.) Es muß in dem Universum verschiedene Vollkommenheitsgrade geben. Es gehört dies zur Ordnung des Weltganzen (vgl. De Fato. Op. S. 976 f.). *Ordo igitur universi exigit tantam diversitatem.* (Ibid. S. 612. Vgl. auch S. 911.) Diese Verschiedenheit macht die Schönheit des Universums aus. *Causa autem istius diversitatis est nobis immanifesta; licet fortassis dici potest, naturam fati et ordinis universi sic exigere pro pulchritudine ejus.* (Ibid. S. 494. Vgl. De Incantat. Kap. VI. Kap. XII.)

Die Weltverbundenheit des Menschen.

Pomponazzis Anthropologie stellt einen Versuch dar, den Menschen von seiner gattungsmäßig zu bestimmenden Wirklichkeit aus zu verstehen. Es handelt sich hier nicht mehr um den einsamen Menschen, der in seinem Seelenerlebnis letzte Aufschlüsse über sich selbst und seine Bestimmung sucht. Es ist nicht mehr von dieser in sich zentrierenden Seele die Rede, sondern vom Menschen, wie er sich im Leben darstellt. Der Mensch des Alltags hat hier ebenso seine Stelle wie der Denker. Die Seele, der Geist bleibt dabei das Entscheidende. Aber die Seele wird hier von vornherein gefaßt als der nach außen gerichtete Geist, wie er sich in einer bestimmten Art, die Dinge zu denken, darstellt. Sie bedeutet für Pomponazzi nicht mehr das Ewige, Transzendente, aus dem der Mensch seine göttliche Bestimmung abzulesen vermag, sondern eine bestimmte Geistesart, eine in sich charakterisierte Erkenntnisweise der Dinge. Sie isoliert den Menschen nicht von den übrigen Wesen; sie bildet nicht in ihm selbst einen Bereich, in dem er losgelöst von der Welt sich in sich selbst wiederfindet; sondern gerade an seiner Seele, an der Besonderheit ihrer Funktionen erfährt er die Relativität seiner Stellung in dem Weltganzen. Er kennt höhere und niederere seelisch-geistige Verhaltungsweisen, unvollkommenere und vollkommenere Seelen. Was ihn als Menschen bestimmt, ist diese besondere Geistigkeit. Der Mensch ist Seele, ist Geist, aber eben diese bestimmte Seele, dieser bestimmte Geist. Er ist das Wesen dieser seelisch-geistigen Verfassung. Seine Rangstellung innerhalb des Weltganzen ist ihm dadurch vorgezeichnet. Die Relativität seiner Geistesart führt ihn zur Selbsterkenntnis und zugleich zur Selbstbescheidung. Es wäre vergeblich, wollte er von anderen Geistesweisen träumen, die nicht mehr die seinen, nicht mehr menschlich sind. Wäre er anders, so wäre er eben nicht mehr Mensch.

Die Geistigkeit des Menschen ist etwas Mittleres. Die Tiere nehmen nur das Einzelne im Einzelnen wahr. Höhere Wesen leben in der Anschauung des Allgemeinen. Der Mensch verbindet beides. Wäre er eines dieser höheren Wesen, in deren Denken das Unvergängliche sich spiegelt, so wäre er seiner Geistesart nach unvergänglich; er wäre dieses Unvergängliche selbst. Das Unvergängliche aber erlebt er nur im Vergänglichen. Durch seine Denkweise ist er miteinbezogen in diese Sinnenwelt und teilt ihre Vergänglichkeit. Der Mensch ist dieses sinnlich-geistige Wesen, das nur an und in der Sinnenwelt denken kann, nur vom Einzelnen aus zum Allgemeinen zu gelangen vermag, kein Wesen der Intuition, der begrifflichen Anschauung. Zwar hat die menschliche Seele kraft ihrer begrifflichen Kenntnisse Teil am Ewigen; das Geistige in ihr gehört der Ewigkeit an; aber nie ist die Seele in diesem Sinne ganz vergeistigt. Sie bleibt von der Geisteswelt gesondert; sie geht in ihr nicht auf. Sie bleibt mit der Sinnenwelt verbunden. Ihrer Denkstruktur nach ist sie hier verankert.

Darum eben kann auch der Mensch für diese bestimmte Denkart, wie sie sich in seinem sinnlich-geistigen Verhalten ausdrückt und sein Wesen ausmacht, keinen Ewigkeitswert beanspruchen. Im Vergänglichen und am Vergänglichen denkend, ist er selbst vergänglich. Er kann nicht aus sich heraus; er kann nicht über sich hinaus. Er ist schicksalsmäßig durch seine Denkweise selbst an die vergängliche Sinnenwelt gebunden. Dieser Mensch ist in seiner Welt kein Fremdling mehr. Seine Seele gehört nicht einer anderen Welt an, während er nur seiner körperlichen Existenzweise nach hiernieden weilen würde. Er ist nicht dieses Doppelwesen, das zwei verschiedenen Welten angehört, und dessen Seele sich danach sehnt, sich zu einer höheren Welt zu erheben. In seiner seelisch-geistigen Struktur selbst findet er diese Welt wieder, die er nicht verlassen kann, ohne aufzuhören Mensch zu sein. Nicht der Unterschied von Körper und Seele ist hier das Entscheidende, sondern in der Seele selbst findet sich diese Doppelheit der Welten, die eben zur Wesenheit dieses Denktypus: Mensch gehört.

Der Mensch läßt sich niemals nur von sich aus, sondern immer nur vom Anderen aus, verstehen. Er findet den Weg zu sich selbst nur durch das Andere, erkennt sich selbst, versteht sich am Anderen. Erkenne dich selbst: bedeutet in diesem Sinne: Schaue dich um in dieser Welt, lerne die Welt schauen, um daran zu bestimmen, was du selbst bist und was du bedeutest. Sein Denken ist auf das Gegenständliche gerichtet; es läßt sich nur aus der Art, wie sich ihm das Gegenständliche darstellt, deuten. Es gibt kein davon unabhängiges Seelenerlebnis. Seele bedeutet Wissen, Gerichtetsein auf das Andere. Die Seele läßt sich nicht ablösen von dem, was sie weiß, von der Art ihres Wissens. Nichts berechtigt den Menschen, ihr einen Selbstwert zuzuschreiben, den sie in der Loslösung von der Welt, in dem Erlebnis ihrer selbst als eines von der Welt unabhängigen Wesens mit daraus entspringenden grenzenlosen Steigerungsmöglichkeiten verwirklichen würde. Der Wert der Seele bestimmt sich durch den Wert des Erschauten. Nur soweit sie geistig ist, soweit sie teilhat an der objektiven geistigen Welt, soweit sie das Ideelle schaut, stellt sie einen Wert dar, der sie über den Wertzusammenhang der Sinnenwelt erhebt. Niemals aber ist die Seele wirklich Geist, und hierin liegt ihre Beschränkung. Sie kann nicht ohne diese Sinnenwelt denken; sie ist ihrer Struktur nach mit dieser Sinnenwelt verflochten. Das ist ihre Grenze und ihr Schicksal.

Es liegen in dieser Richtung auf das Objektive, in der Auffassung des Menschen von der Welt aus und des einzelnen Menschen wieder von der Einheit der Menschheit aus, in dem Hervorheben des Wertes der sich in der Erfassung der Welt zu betätigenden geistigen Funktionen bedeutsame Momente für die Ausbildung der modernen anthropologischen Auffassungsweisen. Wohl gehört der Mensch dieser Welt an, so hieß es, aber nicht seiner Seele nach. Seine Seele stammt von anderswoher, ist zu etwas anderem bestimmt. So suchte denn die Seele die Welt zu überwinden; die

Seele war mehr als die Welt. Nun ändert sich das Wertverhältnis von Welt und Seele. Gegenüber dem Wert des Ganzen, des Universums, kann der Mensch immer nur einen abgeleiteten Wert darstellen. Seine Forderungen sind von vornherein durch die Erfordernisse des Weltganzen eingeschränkt. Es kann in diesem Sinne kein grenzenloses Streben, kein Sicherheben über die Welt geben. Der Wunsch des Menschen, die Sehnsucht seiner Seele können nicht das Entscheidende sein. Es gibt diese Welt, und an dieser Welt soll der Mensch seine Wünsche bemessen; nur von ihr aus kann er die Berechtigung des von ihm Ersehnten beurteilen.

Damit gelangt eines der Grundmotive des antiken Denkens zu neuer Darstellung: das Weltbewußtsein, von dem aus der Mensch sich sein Leben deutet, die bewußte Einreihung seiner selbst in den Weltzusammenhang, die Anerkennung eines Fatums, einer universalen Gesetzlichkeit, der keiner sich entziehen kann. Aber dieses Weltbewußtsein führt — jedenfalls zunächst — nicht wieder zur Ausbildung eines seiner selbst mächtigen Ichs, das sich der Welt gegenüberstellt, zum Ideal des antiken Weisen. Der Mensch isoliert sich nicht in sich selbst, um sich in seinem Verhältnis zum Universum zu erleben. Der Mensch bleibt Mensch. Es handelt sich hier um das Gattungswesen Mensch, nicht um den sublimierten Menschen, um den antiken Weisen, um den Philosophen. Dieser bringt in sich nicht den Menschen schlechthin zur Darstellung, sondern nur einen bestimmten Menschentypus. Philosoph sein bedeutet innerhalb des menschlichen Wertzusammenhangs etwas Partikulares. Das Menschliche muß anderswo gesucht werden, in etwas, das allen Menschen zugänglich ist, in etwas, das sich als Forderung, die sich an alle Menschen richtet, fassen läßt. Dieses aber kann nur nach Maßstäben geschehen, die sich an alle Menschen überhaupt anlegen lassen und eben den Menschen als solchen betreffen. Der moralisch gute Mensch tritt hier an Stelle des idealen Menschen, der allgemein menschliche Wert an Stelle einer nur wenigen auserlesenen Individuen erreichbaren Wertsteigerung. Der Mensch überwindet nicht die Welt in sich selbst, zieht sich nicht in sich selbst zurück, um in seinem Selbstbewußtsein eine letzte Lösung zu finden, sondern er lebt in dieser Welt, stets bewußt seiner relativen Bedeutung innerhalb des Universums und der Menschheit.

Die Seele des Menschen ist bei Pomponazzi durchaus relativ bestimmt. In ihr gelangt eine bestimmte Form der Geistigkeit zum Ausdruck. Der Mensch ist das Wesen dieser Geistesart. Gäbe es Menschen, die nicht auf die gleiche Art denken würden, so würden sie eben nicht der menschlichen Gattung angehören (vgl. Douglas, The philosophy and psychology of Pietro Pomponazzi S. 95). Wollte der Mensch ein anderer werden, so würde er nicht mehr dieses Wesen Mensch sein, und es würde sich überhaupt nicht mehr das menschliche Problem stellen, sondern das Problem irgendeiner anderen Art Wesen. Aber gerade dieses Problem soll gestellt werden.

Damit ist auch die Stellung des Menschen zu der höheren Welt bestimmt. Soweit der Mensch das Unveränderliche, Allgemeine denkt, gehört er dieser Welt an, hat er Teil am Ewigen. Doch eben diese Erkenntnis ist im Menschen nur undeutlich, da er nicht bildlos denken kann (vgl. De Imm. S. 90). Sein Geist ist nur ein Schatten des

Geistes, der das Unveränderliche körperlos und bildlos schaut (vgl. ibid. S. 63). Die menschliche Seele hat keine von dieser Sinnenwelt ablösbare Existenz; sie existiert nur in Verbindung mit dieser Welt und in ständigem Bezug auf diese Welt.

Der Mensch als Seele und der Mensch als Weltwesen.

Wenn die Philosophen der Renaissance das Problem der Wertbestimmung des Menschen stellen, so gehen sie dabei von der Annahme aus, daß es über dieser Welt andere höhere Welten gibt und dementsprechend höhere Wesen. Dies ist für sie nicht einfach eine kosmologische Hypothese, sondern es drückt sich hierin das Bewußtsein aus, daß, mag sich der Mensch auch im Vergleich zu den niederen Wesen als etwas Höchstes betrachten, er doch für sich selbst nichts Höchstes darstellen kann. Er fühlt sich durch den Körper beschwert. Er erkennt die Begrenzung seiner Denkmöglichkeiten; er ist sterblich u. dgl. m. Er sucht seinen Selbstwert in seiner Geistigkeit; aber dieser Wert stellt gegenüber der Totalität der psychophysischen Lebenseinheit: Mensch immer nur etwas Partielles dar. Der Mensch ist nicht ein rein geistiges Wesen; er erfaßt sich als Komplex von höheren und niedereren Werten, ohne daß es ihm möglich wäre, den höchsten Wert, der ihm als sein eigentlich wesenhafter Wert erscheint, rein zur Darstellung zu bringen. Er ist nicht das, was er sein möchte, was er auf Grund seiner in ihm angelegten Wertmöglichkeiten zu sein verlangt. Er ist der mit sich selbst unzufriedene Herrscher einer Welt, dem seine privilegierte Stellung in dieser Welt nicht genügen kann und der Ausschau hält auf höhere Wesen, in denen das, was sich in ihm nur unvollkommen erfüllt, in vollkommener Weise zur Darstellung gelangen würde.

Nun sahen Ficino und Pico della Mirandola gerade in dem Ungenügen der menschlichen Seele an dieser Welt, in dem Streben nach dem Höheren, wie es in seiner Seele selbst angelegt ist, den eigentlichen Wert des Menschen. Nicht was der Mensch ist, ist hier das Wesentliche, sondern das, was er will. Ist auch die menschliche Seinsweise begrenzt, so kennt doch das menschliche Streben keine Grenzen. Die naturhaft gefaßten Eigenschaften des Menschen, die der Sehnsucht seiner Seele entgegenwirken, können dann nur als das negative Komplement dieser Sehnsucht in Betracht kommen und sind etwas zu Überwindendes. Der Mensch lehnt sich gegen seine natürliche Bedingtheit auf.

Für Pomponazzi hingegen ist die Natur des Menschen das ein für allemal Gegebene, das nie zu Überschreitende. Der Umstand, daß der Mensch anders sein möchte, ist nur eine Anmaßung, die für die Lösung des anthropologischen Problems selbst irrelevant ist. Der Mensch sehnt sich nach Unsterblichkeit; sein Wunsch, seine Sehnsucht können aber nicht das Entscheidende sein. Er muß sich so hinnehmen, wie er ist, und seine Aussichten auf Unsterblichkeit von der Analyse und Bestimmung seiner Natur aus bemessen. Nicht das seelische Erlebnis kann zu einer

Beantwortung der Frage der Unsterblichkeit führen, sondern nur von seiner Stelle im Weltganzen aus kann der Mensch Antwort auf seine Frage finden: Hat dieses nur stets in Vergleich mit anderen Wesen bestimmbare, gattungsmäßig aufzufassende Wesen: Mensch Aussichten, unsterblich zu sein?

Damit kommt ein Motiv zum Ausdruck, das für die Ausbildung eines von aller religiös-christlichen Einstellung unabhängigen Menschentypus von entscheidender Bedeutung ist. Ficinos und Picos Ausführungen über den Menschen sind Ausdeutungen und Rechtfertigungen menschlicher Sehnsucht. Hier ist das augustinische Grunderlebnis ungesondert von den platonisch-plotinischen Motiven wirksam. Nun aber unternimmt es der Mensch, seine Aussichten für ein Fortleben nach dem Tode von seiner gattungsmäßigen Faktizität aus zu bemessen. Er stellt die Frage sich selbst gegenüber nicht anders, als er sie jedem anderen Wesen gegenüber stellen würde. Ist der Mensch zur Unsterblichkeit veranlagt? Finden sich in seiner Wesensart diejenigen Elemente, die ihn als unsterblich erscheinen lassen könnten? Der Mensch erfaßt sich als eine positive Gegebenheit. Er stellt die Fragen, die ihn betreffen, von der ein für allemal feststehenden gattungsmäßigen Bestimmtheit: Mensch aus; er sieht sich als Mensch in seiner naturhaften Relativität und acceptiert seine Schranken.

Diese Auffassungsweise des Menschen ist aber nun nicht einfach durch seine psychophysische Konstitution bestimmt. Das Wesentliche ist vielmehr dies, daß aus der besonderen Art des Geistig-Seelischen gefolgert wird, daß seine Seele nicht unsterblich sein könne. Dem menschlichen Denken kommt als solchem kein Ewigkeitswert zu. Es ist an der vergänglichen sinnlichen Welt orientiert und mit ihr untrennbar verbunden. Sollte die Seele unsterblich sein, so müßte sie anders denken. Wäre sie ein reiner Geist, der in der Anschauung körperloser Wesenheiten verweilt, so wäre sie unsterblich. Dann wäre es aber nicht die menschliche Seele, um die es sich handeln würde, sondern etwas anderes.

Damit ist nun auch das Verhältnis des Menschen zu der umgebenden Welt bestimmt. Daß der Mensch seiner körperlichen Organisation nach zu dieser Welt gehört, wird von keiner Seite bestritten; aber seiner Seele nach, so hieß es bei Ficino und Pico della Mirandola, stammt er anderswoher, gehört er einer anderen Welt an, und weil die Seele das eigentlich Wesenhafte des Menschen ist, so ist er auf Erden ein Fremdling, lebt er in einer Welt, die nicht die seine ist. Nun aber wird es ihm deutlich, daß auch inbezug auf seine Seele diese Welt die seine ist, daß er seiner ganzen seelischen Einstellungsweise nach sich nicht in eine andere Welt versetzt denken kann, ohne daß er damit seine Seele gewissermaßen gegen eine andere vertauschen müßte und eben damit aufhören würde, er selbst, d. h. Mensch zu sein.

So bedeutet Menschsein von vornherein eine geistig-seelische Verbundenheit mit dieser Welt, einer menschlichen Welt, mit einem be-

stimmten Weltbilde, wie es der seelisch-geistigen Verfassung des Menschen entspricht. Der Mensch bedarf dieser Welt, um an ihr und in ihr zu denken. Es läßt sich hier keine Sonderung vornehmen, durch die diese Welt und diese Seele voneinander getrennt wären; sondern Welt und Seele gehören zusammen. Nur inbezug auf diese Welt ist menschliches Denken möglich; nur für diese Welt ist der Mensch seiner ganzen Haltung nach bestimmt; nur hier ist er zu Hause.

Damit scheint nun auch dieser besonderen Wertstellung, die der Mensch sich zuschreibt, wenn er sich nicht nach seiner irdischen Existenzweise, sondern nach den Eingebungen seiner Sehnsucht beurteilt, die Grundlage zu fehlen. Für dieses außerweltliche Wesen ist in diesem durch eine allgemeine Gesetzlichkeit geregelten Universum kein Platz. Der Mensch kann sich nicht auf Grund einer ihm im besonderen zukommenden Freiheit dem allgemeinen Fatum gegenüberstellen, so wenig er sich aus seiner gattungsmäßig naturhaften Bestimmtheit herauslösen und sich dem Ganzen gewissermaßen von einem außerweltlichen Orte aus gegenüberstellen kann. Es ist dieses Drinnensein des Menschen in der Welt, sein Vorherbestimmtsein sowohl seiner ganzen gattungsmäßigen Art wie dem Verlauf seines Lebens nach, die für Pomponazzi das entscheidende Moment darstellen.

Der Mensch löst sich nicht von der Welt ab; er sucht sich nicht der Welt gegenüberzustellen in der Selbständigkeit seines Seelenerlebnisses; er erhebt sich nicht über diese Welt zu Gott und beansprucht kein Privileg den anderen Weltwesen gegenüber. Er will nicht mehr sein, als ihm der Weltordnung nach zukommt; er will nicht mehr als Mensch sein. Es verlangt ihn nicht nach einem Gott, der sich im besonderen um ihn kümmere. Auch strebt er nicht mehr nach einer Freiheit, die ihn aus der allgemeinen Naturgesetzlichkeit herausheben würde. Wie alles in der Welt, ist auch er dem Fatum unterworfen. Was einen Anfang hat, entwickelt sich, erreicht einen Punkt der Reife und stirbt ab: die Dinge, die Flüsse, die Städte, die Staaten, die Religionen, führt Pomponazzi aus. Nur was nie entstanden ist, ist ewig. Der Mensch erlebt sich in seiner Vergänglichkeit. Die Vergänglichkeit ist etwas wesenhaft zu ihm Gehörendes. Er ist in sich nichts Ständiges. Er hat keinen Anspruch auf Dauer.

Es kann nicht anders sein; man müßte denn wollen, die Welt wäre anders. Aber eben dies kann der Mensch, der das Ganze und die in sich vollendete Weltordnung schaut, nicht wollen. Es wäre dies eine durch nichts zu rechtfertigende Anmaßung, eine unzulässige Wertverschiebung vom Allgemeinen auf das Einzelne, von dem Ganzen auf die Teile. Der Mensch ist sich seiner durchgängigen Abhängigkeit von der Welt bewußt. Er lebt nie außerhalb dieser Welt. Alles in seinem Leben ist welthaft; alles steht in Zusammenhang mit dem Weltganzen; in jedem Augenblick macht sich die Ordnung des Universums gelten. Immer ist die Welt da,

aus der es für den Menschen kein Entrinnen gibt, sowenig er sich selbst entrinnen kann.

Der einzelne Mensch ist in dieses Weltgeschehen miteinbezogen. Sein Leben hängt von den Sternen ab, deren Lauf ständig wechselt. *Unde corpora caelestia secundum diversas partes suas et diversos aspectus caussant diversitatem in mundo inferiori.* (De Inc. Op. S. 255 f.) Die eine universale Gesetzlichkeit regiert alles: die Naturvorgänge und ebenso die Menschen und ihre Meinungen (vgl. De Fato S. 651). Alles nur ein einheitliches Geschehen, in dem geschichtliche Ereignisse und Naturvorgänge miteinander ständig verbunden sind (vgl. De Inc. Cap. XII). In dieses alles umfassende Weltgeschehen fügt sich das Leben des Menschen ein, bedingt wie alles andere durch das Fatum.

Betrachten wir so den Menschen in seiner schicksalsmäßigen Abhängigkeit von dem Weltganzen, so ergibt sich daraus der Primat und die Wertüberlegenheit der Welt. Die Ansprüche und Erwartungen des Menschen sind von vornherein begrenzt. Er muß sich der Welt gegenüber zu bescheiden wissen. Dies ist der Gesichtspunkt von Pomponazzi. Geht man hingegen mit Ficino und Pico della Mirandola von der Andersartigkeit und Selbständigkeit der Seele der Welt gegenüber aus, so scheint sich das Verhältnis umzukehren. Der Mensch gehört dann nicht mehr seinem eigentlichen Wesen nach dieser Welt an. Er sucht die Welt zu überwinden. So stellt sich der Mensch einmal als Glied des Weltganzen dar und muß sich als solches wissen; zum anderen ist er das Wesen, das in dieser Welt ist, aber seiner Seele nach dieser Welt nicht angehört.

Der Mensch erkennt die Macht der alles bestimmenden Gesetzlichkeit des Universums an; er ist sich seiner Abhängigkeit von dem Ganzen bewußt. Zugleich aber erscheint ihm als das eigentlich Bedeutsame für den Menschen nicht die Spekulation über diese Welt, sondern die Lebensgestaltung, das Handeln. Der Mensch kann leben, ohne über den Weltzusammenhang Bescheid zu wissen. Ja eigentlich liegt es gar nicht in der Art des Menschen, hier das Wesentliche zu suchen. Es genügt ihm, Mensch zu sein. Das menschliche Leben, wie es sich außerhalb aller spekulativen Einstellung abspielt und sich nach sittlichen Grundsätzen regelt, stellt den eigentlich menschlichen Wert dar.

Ficino und Pico della Mirandola sprechen von dem Selbsterlebnis der Seele, das den Menschen über die Schranken dieses Lebens erhebt. Bei Pomponazzi kommt der Mensch selbst zu Worte, der Mensch, wie er sich als Mensch unter Menschen weiß. Er ordnet sich ein in die Menschenwelt und auf Grund seiner Zugehörigkeit zu der Menschheit in das Weltganze. Er kann seine Seinsweise immer nur von dem Allgemeinen aus deuten. Es gibt keinen Gott mehr, für den er, dieser Einzelne, etwas Besonderes bedeuten könnte. Gott sieht ihn nicht. Für Gott gibt es nur Gattungen.

So berechtigt den Menschen nichts mehr, sich eine überweltliche Rolle zuzuschreiben. Er ist eines der gattungsmäßig bestimmten Weltwesen und soll sich als solches erleben und als Mensch zu leben wissen.

Sucht der Mensch Werte, die ihm eigen sind, so kann er diese nur in Maximen finden, auf Grund deren er sein Leben regelt. Hierzu aber bedarf es keiner Spekulation über das Weltganze. Der intellectus practicus ist das eigentlich Menschliche, führt

Pomponazzi aus. (Vgl. De imm. S. 110 ff.) *Nam speculativus intellectus non est hominis, sed Deorum.* (Ibid. S. 109.) Verschiedene Werte können durch verschiedene Menschen verwirklicht werden. Dies gehört zur Vollendung des Menschengeschlechts, das nur durch die Verschiedenheit der Betätigungsweisen bestehen kann. Aber nur die sittlichen Werte stellen allgemein menschliche Werte dar. . . . *quare omnes debent esse studiosi et boni, esse vero philosophum, mathematicum, architectum sunt fines partiales.* Nur der moralische Wert kommt dem Menschen als solchem zu. . . . *secundum namque virtutes et vitia homo dicitur bonus homo, et malus homo: at bonus metaphysicus non bonus homo dicitur. sed bonus metaphysicus.* (Ibid. S. 110 f.)

Das Menschliche ist der eigentliche Wert. So kann eine besondere, auf bestimmte Individuen beschränkte Einstellung, wie die intellektuell-kontemplative Haltung, nicht das Entscheidende sein. Nach seinen Handlungen soll der Mensch beurteilt werden. Das Religiöse und das Metaphysische treten in den Hintergrund. Der Mensch begrenzt sich in sich selbst, und ist er einmal seiner Grenzen und seiner Abhängigkeit bewußt geworden, so wendet er sich zum Leben und sucht es nach „praktischen" Grundsätzen zu regeln. Auf dieses Leben kommt es nun an, das seinen vollen Sinn erst erhält, wenn der Mensch weiß, daß es kein anderes gibt. *Unde si anima est immortalis, terrena despicienda sunt, et aeterna prosequenda: at si mortalis existat, contrarius modus prosequendus est.* . . . (Vgl. ibid. S. 143. Auch für die Moral ist die Annahme der Sterblichkeit des Menschen günstiger; cf. ibid. S. 139.)

DER MENSCH IN DER RENAISSANCE.

Der kosmische Wert des Menschen und der Sinn des Lebens.

In der kosmischen Anthropologie der Renaissance handelt es sich vor allem darum, den Wert des Menschen zu bestimmen. Der Wertgesichtspunkt hat hier den Primat gegenüber allem Tatsächlichen. Dies ist sowohl für die philosophisch-anthropologische Einstellung von Ficino und Pico, wie für die von Pomponazzi kennzeichnend. Sie wissen von jedem Geschöpfe zu sagen, in welche Wertstufe es gehört. Sie wissen, was jedes in kosmischer Hinsicht wert ist. Unsicherheit besteht hier nur in der Wertung des Menschen, und hier eben setzt die philosophische Anthropologie der Renaissance ein. Um den menschlichen Wert zu bestimmen, muß man nun freilich wissen, was der Mensch ist. Doch dient die Charakteristik des Menschen letzthin nur dazu, das Wertverhältnis des Menschen zu den übrigen Geschöpfen, zu der Welt, und zu Gott zu bestimmen.

Aus dieser Wertbestimmung des Menschen werden dann wieder gewisse Folgerungen gezogen, vor allem inbezug auf die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Das Wesen, das diesen Wert repräsentiert, muß unsterblich sein, sagen die einen. Ein solcher Wert kann nicht untergehen. Die Seele gehört einer höheren Welt an. Oder es heißt umgekehrt: aus der Wertstellung des Menschen im universalen Ganzen folgt, daß er nichts Dauerndes darstellt. Er hat keinen Anspruch darauf, das Schicksal der höheren Wesen zu teilen. So bringt sich der Mensch seinen Wert zu Bewußtsein und deutet aus diesem Werterlebnis sein zukünftiges Schicksal. Bin ich es wert, unsterblich zu sein? Kommt es einem Wesen dieser bestimmten Wertordnung zu, unsterblich zu sein?

Der Mensch stellt so einen zu bestimmenden Wert in einer empirisch noch unbekannten Welt dar, deren Wertgliederung aber bekannt ist. Dies bezieht sich indessen immer nur auf den generell zu bestimmenden Typus: Mensch, auf das Weltwesen Mensch, nicht aber auf diesen besonderen Menschen, wie er sich von seinem eigenen, sich in dieser Welt abspielenden Leben aus erfaßt. Die Bestimmung der Wertstellung des Menschen im kosmischen Ganzen führt nicht zu einer Deutung des menschlichen Lebens in der Mannigfaltigkeit seiner Geschehnisse, die den Lebensverlauf im Einzelnen bestimmen. Der Mensch weiß wohl, was er als solcher wert ist; doch kennt er nicht den Sinn seines Lebens. Wohl stellt sich ihm die Welt als ein nach Wertstufen gegliedertes Ganzes dar und läßt sich von da aus der Wert des Menschen bestimmen; doch bedeutet dies nicht, daß der Mensch einem sinnvollen Zusammenhang eingefügt ist, daß er den Sinn des Ablaufs des individuellen Lebens und des der Völker aussprechen könnte. Hier vielmehr ist der Bereich der Fortuna, und alles erscheint als ein fortwährender, willkürlicher Wechsel und als ein sinnloses Spiel.

Zur Deutung des menschlichen Lebens und zur Überwindung der an der Lebenserfahrung gebildeten Vorstellung der Fortuna, scheinen sich aber nun zwei Auffassungsweisen darzubieten, in denen das Verhältnis des menschlichen Lebens zu der Welt bestimmt ist. Einmal betrachtet sich der Mensch als gattungsmäßig begrenztes Wesen in dem Weltganzen und erfaßt sich in seiner Weltverbundenheit. Hier erkennt er die Macht des alle Lebensläufe regelnden Fatums an. Zum anderen vertieft er sich in seine „überweltliche" Seele und gelangt zum Bewußtsein seiner Unabhängigkeit von der Welt. Er fühlt sich als freies geistiges Wesen. Einmal erfaßt er sich als ein Wesen, das sich kraft seiner Geistigkeit der ganzen übrigen Welt entgegenzustellen vermag, in sich selbst etwas findet, das ihm seine Freiheit sichert, zum anderen bringt er sich zur Darstellung als naturhaft bestimmtes Gattungswesen, das nur in einer durchgängigen Abhängigkeit von der Welt existieren und leben kann.

Fatum und Freiheit: hier scheint ein letzter Gegensatz der Welt- und Lebensanschauungen zum Ausdruck zu gelangen. Doch so bedeutsam auch dieser Gegensatz für die weitere Ausbildung der anthropologischen Auffassungsweisen sein mag, keine der beiden hier entwickelten Anschauungsweisen führt wirklich zu einer Lösung der Probleme, wie sie sich von der konkreten Lebensgestaltung aus stellen. Ist der Mensch auch frei, wie Pico della Mirandola dies lehrt, so gilt dies nur von seiner Seele. Die Gestaltung seines Lebensverlaufs und all der so verschiedenartigen Lebensläufe läßt sich von da aus nicht deuten. Nun mag ja der Philosoph darauf hinweisen, daß diesem Leben, wie es sich den mannigfaltigen Geschehnissen nach abspielt, keine allzu große Bedeutung beizulegen ist. Auf die Seele kommt es an, nicht auf das Leben. Aber die Absonderung vom Leben kann doch wiederum für den Renaissancemenschen nicht etwas

Letztes bedeuten. Er will wirken und leben. Mögen auch die Liebenden sich zu höheren Welten erheben, der Weg dazu führt sie durch das Leben, durch die Liebe, die sie aneinander erleben. Die liebende Seele weiß nun, daß in ihrem Leben Glück und Unglück in gleicher Weise ihre Stelle haben. Aber es steht nicht in ihrer Macht, den Lauf der Ereignisse zu regeln.

Hier scheint nun die Welt- und Lebensanschauung eines Pomponazzi den Problemen der konkreten Lebensgestaltungen näherzukommen. All das Seltsame, Wechselnde im Leben findet hier seine Erklärung aus der Sternenwelt. Was der Mensch auch erlebt, die unberechenbare Mannigfaltigkeit von Schicksalen und Begebenheiten erhält hier eine kosmische Begründung. Es wird von den Sternen aus gedeutet. Wenn aber das Schicksal des Menschen von höheren Mächten abhängt, so kann doch der Mensch darin nicht die Beantwortung der Fragen finden, wie er sie sich selbst von seinem eigenen Leben aus stellt. Das Schicksal des Menschen ist abhängig vom Weltganzen; der Mensch ist dem Weltenlauf schicksalsmäßig eingeordnet. Das gilt für ihn nicht nur als Menschen überhaupt, sondern als diesen Menschen, als dieses Individuum. Der Astrologe stellt ihm sein Horoskop. Wie er aber nun seine eigene Lebenserfahrung in Betracht zieht, bleibt ihm dies alles fremd. Was sich von der Welt aus gesehen als notwendig erweist, ist vom Leben aus gesehen Zufall. Die Liebenden können wohl ihr Schicksal an den Sternen ablesen; aber von ihrer Liebe, von ihrem Leben aus erscheinen ihnen die Ereignisse als Spiel des Zufalls. Sie sind Gesetzen unterworfen, die nicht die ihren sind.

Von der Immanenz des Lebensverlaufs aus gesehen stellt sich auch hier das Leben, wie es der Mensch inbezug auf sich selbst erlebt, als etwas Sinnloses und Zufälliges dar. Mag sich der Mensch auch schließlich sein Leben durch den Einfluß von Mächten einer anderen Welt erklären, es bleibt ihm unverständlich. Was von der Welt aus gesehen sich als notwendig darstellt, erscheint als Spiel der Fortuna, sowie die Frage des Lebens vom Leben selbst aus gestellt wird. Die Lebensereignisse stellen sich in der menschlichen Erfahrung nach wie vor als Spiel der Fortuna dar. Ein Sinnbezug der kosmischen Gesetzmäßigkeit auf das Leben des einzelnen Menschen ist nicht vorhanden. Die Gesetze vollziehen sich an ihm; sie sind aber nicht für ihn erlassen.

So vermag der Philosoph dem Menschen wohl seine Bestimmung als Mensch zu deuten und ihm zu zeigen, daß er in dem Weltganzen eine bestimmte Stelle einnimmt und ihm zugewiesene Funktionen zu erfüllen hat. Aber sowie sich der Mensch nun der Tatsächlichkeit seines Lebensverlaufs zuwendet, sich auf seinen Lebensverlauf, wie er sich für jeden im besonderen darstellt, besinnt, ist er das allen Zufällen ausgesetzte Wesen, das Wesen, das hin und hergetrieben wird, ohne daß es in diesem ganzen Spiel die Bedeutung wiederfinden könnte, die es seinem eigenen Leben zuschreibt. Weder bei Ficino und Pico noch bei Pomponazzi findet

das Problem des Lebens, wie es der Mensch von der Eigenbedeutung dieses Lebens aus stellt, eine Lösung. Mag der Mensch in sich seine Seele als etwas Überweltliches erleben oder sich zu der Anschauung des Weltganzen erheben, sowie er sich selbst wieder zu seinem Leben zurückwendet, sieht er sich allen Launen unbekannter Mächte ausgesetzt, erfaßt er sich als ein Wesen, dessen Geschick in dem allgemeinen Weltgeschehen oder von dem Erlebnis seiner unsterblichen Seele aus als etwas Bedeutungsloses, von Zufällen bestimmtes erscheint.

Die Lösung des Problems, das sich hier stellt, kann nur von dem Leben selbst aus, von der Lebensaktivität aus kommen. Wie kann sich der Mensch zum Schicksalmäßigen in seinem Leben stellen? Wie kann er hier gegenüber den Wirkungen fremder, indifferenter oder feindlicher Mächte seine eigenen Werte und Ziele zur Geltung bringen? Wie kann er sich schließlich sein eigenes Leben aus den Gegebenheiten dieses Lebens selbst verständlich machen?

Der handelnde Mensch. Machiavelli.

Oh misera Fortuna, quanto sono i tuoi movimenti vari et fallaci nelle mondane cose! (Boccaccio, Il Filocolo.) In all dem Regellosen, Überraschenden, im Unerwarteten, Unvorhergesehenen, Unvoraussehbaren des Lebens sieht der Mensch der Renaissance die Macht der Fortuna. Das Leben stellt sich ihm in seinem Verlauf als eine bunte Mannigfaltigkeit dar, die einen unerschöpflichen Stoff für die künstlelerische Darstellung bietet. Bald kommt es so, bald kommt es anders, ohne daß sich hier etwas im voraus bestimmen ließe und man sich auf etwas verlassen könnte. *Ogni cosa è fugace e poco dura; Tanto Fortuna al mondo è mal costante: Sola sta ferma e sempre dura morte.* (Lorenzo de'Medici, Sonetti.)

So stellt sich Fortuna vom menschlichen Leben aus gesehen dar. Jeder hat sein besonderes Leben. Jeder hat etwas zu erzählen, und jede Erzählung ist wieder anders, bildet eine Abfolge von Ereignissen, in der sich die Macht der Fortuna kundgibt und aus der der Mensch immer von neuem lernt, daß sich hier nichts voraussehen läßt und die bestbegründeten Erwartungen getäuscht werden.

Nun tritt bei Machiavelli an Stelle des stets nur in seiner Vereinzelung erscheinenden individuellen Lebens das Gemeinschaftswesen. Es handelt sich nicht mehr um die Unübersehbarkeit individueller Lebensläufe, sondern um eine Reihe von Ereignissen, die geschichtlich bedeutsam sind. Dadurch wird zwar an der Launenhaftigkeit der Fortuna nichts geändert, wohl aber läßt sich ihr Spiel besser überschauen. Was sich heute ereignet, hat sich in früheren Zeiten ereignet. Das gleiche Spiel wiederholt sich im geschichtlichen Leben. (Vgl. dazu: Brief von Guicciardini an Machiavelli. 1521, 18 Mai und Machiavellis Antwort darauf.)

Gewisse Regelmäßigkeiten des Spiels der Fortuna werden sichtbar. In der scheinbar unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Ereignisse lassen sich charakteristische Fälle aufweisen, an denen der Mensch das Spiel der Fortuna zu erschauen vermag. Nicht daß er hier zur Aufstellung allgemeiner Regeln gelangen könnte, das Unberechenbare des Lebens in etwas allgemein Berechenbares und rational zu Erfassendes zu wandeln vermöchte. Das Seltsame, Absonderliche des Lebens bleibt bestehen. Es bildet den ständigen Hintergrund der Lebensanschauung Machiavellis. Aber der Mensch steht diesem Spiel nicht fassungslos und machtlos gegenüber; er ist nicht einfach das ohnmächtige Wesen, das den Eingriffen der Fortuna wehrlos ausgesetzt ist, oder nur in sich selbst, in seinem gefestigten Selbstbewußtsein Schutz gegen das Übermächtige des Unberechenbaren und Zufälligen finden kann: er vermag unter gewissen Bedingungen den Kampf mit der Fortuna aufzunehmen. Das menschliche Leben stellt sich nicht mehr als eine unberechenbare Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten dar, sondern als eine Wiederholung gleichartiger Konstellationen. Auf Grund der geschichtlichen Erfahrung gliedert sich dann das Ganze des geschichtlichen Verlaufs in eine Reihe typisch sich wiederholender Fälle. So kann der Mensch bestimmen, welches die geschichtliche Lage ist, die sich ihm darbietet. (Vgl. dazu u. a. Discorsi III, 43.)

Die Menschen, die in einer bestimmten geschichtlichen Lage handeln, sind durch etwas bedingt, das sie nicht überschauen können. Analysiere ich aber nun diese Situation, so erscheint sie als Zusammenhang zusammenwirkender Momente. Daß dieser Fall sich nun hier gerade wieder ereignet, hängt nicht von dem Willen der Menschen ab. Aber wie der Fall sich nun darstellt, vermag der Mensch entsprechend der vorliegenden Konstellation zu handeln. Er wird sich an dem schon Dagewesenen orientieren, sich vorsehen, sein Verhalten danach einrichten.

So kann der Mensch zwar nicht die Fortuna meistern, wohl aber sich ihr anpassen. (Vgl. dazu Discorsi II, 29.) Dies aber fällt dem Menschen schwer. Er kann sich nicht so einfach entsprechend dem Wechsel der verschiedenen geschichtlichen Lagen umstellen. Es liegt in dem Menschen etwas Starres; ist er einmal so bestimmt, so bleibt er seiner Natur treu. Er vermag es nicht, sich dem wechselnden Leben anzupassen, sondern bleibt noch der, der er war, wenn sich alles schon verändert hat. Er vermag dem Wechsel der Konstellationen, dem Spiel der Fortuna nicht zu folgen. So handelt er in einer bestimmten Lage unrichtig, weil er eben nicht der Mensch dieser Lage ist. Zwischen dem durch gewisse Anlagen bestimmten Handeln der Menschen und dem Wechsel der Konstellationen des Lebens besteht keine Konkordanz. Diese mangelnde Konkordanz setzt den Menschen immer in Gegensatz zu den Ereignissen. Wenn Fortuna ihm gegenüber blind erscheint, so ist auch er der Fortuna gegenüber blind; er kann ihrem Spiele nicht folgen. (Vgl. dazu: Il Principe XXV. Discorsi III, 9.)

Anders der wahre Staatsmann. Es ist dies nicht der Mensch, der sich aus dem Spiele des Lebens in sich selbst zurückzieht, aber auch nicht der Machtmensch, der diesem Spiele Einhalt gebietet und seine Macht an die Stelle der der Fortuna zu setzen sucht. Der Staatsmann erkennt die Macht des Vorgegebenen, der geschichtlichen Lage an, den Primat des schon von anderswoher Gestalteten. Er spielt seine Rolle in einem vorgezeichneten Spiel. Er kennt aber seine Rolle, er weiß, was er hier zu tun und zu lassen hat, ohne dieses Spiel selbst ändern zu wollen. Seine Rolle ist ihm vorgezeichnet; es gilt nur, sie richtig zu erkennen, sie bewußt zu spielen. Diese Bewußtheit charakterisiert den Staatsmann und bestimmt sein Verhältnis zu den

übrigen Menschen, die sich über die geschichtliche Lage, in der sie sich befinden, nicht Rechenschaft ablegen können und verständnislos den Wechselfällen des Lebens ausgesetzt sind. Ihnen fehlt die geschichtliche Bewußtheit; sie folgen nur ihren Impulsen.

Nicht das Ganze, wohl aber der gegebene geschichtliche Augenblick, eine bestimmte Lage ist für den einsichtigen Menschen faßbar. Hier in dieser bestimmten Konstellation enthüllt gewissermaßen Fortuna ihr Spiel, wird das Leben in einer seiner ständig wechselnden Gestalten sichtbar. In einer Welt, die keine göttliche Vorsehung kennt und in der die Vernunft des Menschen noch nicht die Herrschaft beansprucht, um hier Sinn und Ordnung zu schaffen, hält sich der handelnde Mensch an das Aktuelle, an den geschichtlichen Augenblick. Hier greift er zu. Dieser Augenblick, der für den auf das Ganze gerichteten kontemplativ-spekulativen Geist nur eine ephemere Existenz haben kann, wird hier zum eigentlichen Problem. Wie handle ich unter bestimmten Umständen? Welche Wirkungsmöglichkeiten bieten sich mir in einer bestimmt umgrenzten Lage dar? Aus dem weiten Reich der Möglichkeiten, des Wechsels alles Bestehenden grenzen sich für Machiavelli bestimmte Gebiete und Zusammenhänge ab. Daraus läßt sich zwar nichts über den Sinn des Ganzen erschließen, wohl aber vermag der Mensch auf diese Weise in dem Unübersehbaren und Irrationalen des Lebens sich zurechtzufinden und zu wirken.

Der schauend-schöpferische Mensch. Leonardo da Vinci.

Das Grundproblem der mythischen Anthropologie der Renaissance ist das des Verhältnisses von Mensch und Welt. Machiavelli läßt sich an dieser Problemstellung nicht genügen; er nimmt den Kampf auf mit den den Lauf der Geschichte bestimmenden Mächten. Es handelt sich für ihn nicht um eine ein für allemal festzustellende Relation von Mensch und Welt, sondern um ein aus der Aktivität des Menschen selbst sich ergebendes Verhältnis und um einen ständig zu erneuernden Kampf, in dem der Mensch bald siegt, bald unterliegt. Nicht was der Mensch ist, ist hier das Entscheidende, sondern was er tut und wirkt. Es gilt, seine Wirkungsmöglichkeiten zu bestimmen, ihm Anweisungen zu geben, wie er in dieser fremden Welt, in der Fortuna herrscht, seine eigenen Ziele zur Geltung bringen kann.

Nun sind aber damit die Wirkungsmöglichkeiten des Menschen nicht erschöpft. Die Natur bietet ihm ein weites Tätigkeitsfeld, auf dem er als geistiges Wesen seine Superiorität erweisen kann. Er ist Seele und gehört einer höheren Welt an. Zugleich ist er der Gott dieser unteren Welt und soll hier gestaltend und regelnd eingreifen. In diesem Motivzusammenhang scheinen noch gar nicht zu begrenzende Entwicklungsmöglichkeiten zu liegen, sowie man ihn sich im Konkreten durchgeführt denkt. Der Mensch ist der Beherrscher dieser Welt; er ist das schauende Wesen,

das nach der Schöpfung dieser Welt sich die Schönheit der Dinge zu Bewußtsein bringen soll; er ist das Universalwesen, in dem sich das Ganze spiegelt. So lehren es Ficino und Pico. Zugleich stellt sich dieses Ganze dem Menschen als eine unendliche Mannigfaltigkeit dar, so daß des Schauens hier kein Ende ist. *Universi enim pulchritudo consistit in diversitate*, lehrt Pomponazzi. (De Inc. Op. S. 255. Vgl. dazu De Fato. Op. S. 494, 612, 911.) Das gilt sowohl für die Dinge wie für die Menschen . . . *natura universi exigit hoc, ut sint homines uniuscujusque sortis, boni, mali, pauperes, divites, potentes, impotentes, domini, servi, et sic de reliquis* . . . (Ib. De Fato: S. 436. Vgl. ibid. S. 615, 649f.)

So ist der Mensch eingestellt in diese unendlich mannigfaltige Welt als der Schauende. Dies ist das Grundmotiv in Leonardo da Vincis Welt- und Lebensanschauung. Hier spricht der Künstler, der universale Künstler, der in der Kunst selbst eine welthafte Mission erfüllt, für den die Kunst eine Universalisierung der Schau, ein Allsehen bedeutet, eine Art in der Anschauung beharrender Enzyklopädie des Sichtbaren. Der Künstler ist das Auge dieser Welt, das alles schauende Auge, das die Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten wiederspiegelt. *Qui le figure, qui li colori, qui tutte le spezie delle parti dell'universo son ridotte in un punto, e quel punto è di tanta meraviglia.* (Zitiert in Gentile l. c. S. 207. Vgl. Olschki, Gesch. der neuspr. wissenschaftl. Lit. Bd. I. 1918. S. 281.)

Aber damit erschöpft sich nicht das Werk des Künstlers. Er ist seinerseits schöpferisch. Er setzt in seinem Schaffen die Natur fort. Schauend ist er schöpferisch. Er schafft im Sinne der Natur. Er bildet alles nach; er bildet alles weiter; er ist der schauende Bildner. Er verbleibt im Bildhaften, in dem Bilde der Welt. Was sich immer darbietet, ist ihm Anlaß zum Sehen, zum Bilden. In der Mannigfaltigkeit selbst der Dinge findet er immer neuen Stoff, um seine bildnerische Tätigkeit auszuüben. Er erstaunt über jedes Einzelne; alles ist wert, aufgezeichnet, vermerkt zu werden. Es gibt Wunder überall. Alles und jedes ist wunderbar; jedes hat eine Eigenbedeutung; jedes ist etwas Eigenes, Einmaliges, das der Künstler als solches zu erfassen sucht.

In der kosmologischen Anthropologie ist die eigentliche Frage die des Verhältnisses des Menschen zum Weltganzen, eines als solchen zu bestimmenden Verhältnisses, von dem aus der Wert des Menschen abgeleitet werden sollte. Nun tritt der Mensch in immer neue Beziehungen zu den Einzelerscheinungen. Der Mensch steht nicht mehr einer Welt gegenüber, von deren Gesamtstruktur aus er zu bestimmen sucht, wo er hingehört und wer er selbst sei. Sondern er schaut sich in dieser Welt um; er erlebt sein Wertverhältnis im schöpferischen Eingreifen, in dem Bilden an den Dingen. Im Schauen und in der Tätigkeit am Erschauten bildet sich so eine neue Werteinstellung, die Einstellung des schöpferischen Menschen, der sich der Dinge bemächtigt, Werte schafft und durch die bildnerische Tätigkeit am Einzelnen die Welt in sich spiegelt, ohne jemals die ganze Mannig-

faltigkeit der Dinge selbst umfassen zu können, von denen jedes immer wieder seine eigene Bedeutung, sein eigenes Geheimnis in sich birgt.

Der wissende und wirkende Mensch.

Die beiden Einstellungsweisen, die für die Renaissance-Anthropologie charakteristisch sind, lassen sich als kosmologische Anthropologie und als Lebensphilosophie bezeichnen. In der kosmologischen Anthropologie handelt es sich darum, das Verhältnis des Wesens Mensch zu der Welt zu bestimmen. In der Lebensphilosophie sucht der Mensch vor allem Antworten auf die besonderen Fragen, die sich ihm innerhalb seines Lebens stellen und Maximen für seine Lebensgestaltung. Nun entsteht ein neuer Wertzusammenhang in der Auffassung des Menschen als eines Werte schaffenden Wesens. Der Wert einer in der Welt auszuübenden produktiven Aktivität gelangt immer mehr zur Geltung. Daß der Mensch in dieser Welt etwas zu tun und zu leisten hat, daran bestand für Ficino und Pico kein Zweifel. Nun aber handelt es sich darum, wie weit sich von hier aus eine neue selbständige Einstellung des Menschen der Welt und sich selbst gegenüber bestimmen läßt.

Eine solche Bestimmung läßt sich nicht von feststehenden allgemeinen Grundsätzen, wie z. B. daß der Mensch die Welt beherrscht, durchführen. Das Wesentliche sind vielmehr die konkret realisierbaren Möglichkeiten, die sich hier dem Menschen auftun. Der Umkreis dieser Möglichkeiten läßt sich für den Menschen der Renaissance etwa durch das Wort Magie umschreiben. Magie ist in diesem Sinne eine an dem Schaffen der Natur selbst orientierte Machtausübung des Menschen. Der magische Mensch ist nicht mehr einfach der Wahrheit suchende Philosoph, auch nicht einfach der gut handelnde Mensch, sondern ein Individuum, das etwas vollbringt und in diesem Vollbringen einen Wert findet, der weder auf spekulative noch auf moralische Werte zurückgeführt werden kann. Diesem Menschen genügt es nicht mehr zu wissen, welche Stelle er seiner Wesensart nach in dieser Welt einnimmt, sondern er will erproben, was er in dieser Welt vermag. Dies aber kann sich nur in einer Reihe von Taten am Einzelnen erweisen.

Andrerseits kann es dem magischen Menschen auch nicht genügen, einfach sein Leben nach bestimmten Grundsätzen zu gestalten. Er ist vielmehr von vornherein so eingestellt, daß ihm sein Leben nicht als eine der Welt gegenüber abzugrenzende und autonom zu regelnde Sphäre erscheint, sondern er sich im Verhältnis zu seiner naturhaften Umgebung auffaßt. Dieses Verhältnis bestimmt vor allem seine Einstellungsweise und nicht eine als solche zu bestimmende Anschauung des Ganzen, die dabei stets mehr oder weniger die Voraussetzung bleibt, nicht aber schon von sich aus ihm die Mittel an die Hand gibt, um in die Natur wirkend einzugreifen.

So wird dieser Mensch ruhelos von einem zum anderen wandern, die Wunder dieser Natur betrachten, seine eigene Kraft an der Deutung und Bewältigung der Erscheinungen erweisen, selbsttätig Neues erfinden.

Natur und Selbstbewußtsein. Cardanus.

Tot vidi mira, tot occasionibus usus, tot rebus interfui memoria dignis, ut unus brevi tempore viderim, quae forsan multa post me secula non videbunt, schreibt Cardanus. (De Rerum Varietate. 1581. S. 541.) Er lebt in einer Welt, in der sich allerlei Seltsames ereignet und in der die Menschen täglich neue Entdeckungen machen. Es kommt ihm nicht darauf an, zu bestimmen, was Mensch und Welt in sich selbst sind. Er lebt in der Anschauung einer grenzenlosen Mannigfaltigkeit von Naturphänomenen, die ihm immer neuen Anlaß zum Forschen und zum Erraten bieten. Wendet er sich dann zu sich selbst, so erstaunt er über seine Seele, wie er sich über die Welt verwundert. Der Mensch ist selbst ein seltsames Phänomen in einer Welt, in der es überall wunderlich zugeht. Dabei aber handelt es sich nicht mehr für Cardanus einfach um den Menschen schlechthin, um das gattungsmäßig zu bestimmende Wesen: Mensch, sondern er spricht von seinem eigenen Leben, einem Leben voll wundersamer, überraschender Ereignisse.

So bringt Cardanus zur Darstellung, was er sah und was ihm geschah, staunt über die Dinge und über sich selbst. Er berichtet von der unübersehbaren Fülle der Naturerscheinungen und erzählt von sich selbst, von seinem Leben, in dem es so seltsam zuging. Beides ist nicht voneinander zu trennen. Der Mensch wirkt und erlebt sich selbst an den Dingen. Besinnt sich dann Cardanus auf sich selbst, übersieht er sein Leben, so mag ihm dieses Leben selbst wie ein Traum vorkommen. Er erlebt seine eigene Nichtigkeit gegenüber der unendlichen Mannigfaltigkeit einer stets wechselnden Welt; aber immer wieder zieht es ihn zu der varietas rerum, zu all dem Seltsamen in der Welt und in dem Menschen. Er strebt danach, sein Wissen ständig zu vermehren, zu wirken und zu schaffen. Im Wissen und Wirken liegt etwas, das nie altert. Hier weiß sich Cardanus eins mit allen denen, die die Natur erforschen und Neues erfinden: er selbst ein Erfinder und Entdecker in der großen Gemeinschaft derer, die die Wunder der Welt zu deuten suchen und den Menschen neue Ausblicke eröffnen.

Überall in der Welt gibt es Wunder, im Großen wie im Kleinen: ... *neque enim minore miraculo in parvis natura ludit, quam in magnis.* (De Rer. Var. S. 545. Vgl. De Vita Prop ia XLV.) *De Miraculis autem unaquaeque aetas aut regio sua habet mirabilia.* (De Rer. Var. S. 544. Vgl. dazu die Aufzählung von Wundern. S. 988. Freude an dem Wunderbaren überhaupt: De Subtilitate. XIV.) Es gilt, diesen Wundern überall nachzugehen und ihre Gründe aufzuspüren (vgl. De Subtilitate. XVII) und uns davor zu hüten, etwas für unmöglich zu halten. Was der menschliche Geist bis jetzt gefunden hat, ist nur wenig im Vergleich mit dem, was noch gefunden werden wird (vgl. De Subtilitate. XVI. XVII).

Was von dieser Welt gilt, gilt auch von dem Individuum. In sich selbst erlebt

Cardanus Wunder. Er erzählt von seinen Vorahnungen, von seinen Träumen, von Erscheinungen. (De Vita Propria. XXXVII f., XLIII. De Rer. Var. S. 539 f., 910. De Subt. XVIII.) Die Fähigkeit, solches zu erleben, erscheint Cardanus als ein höchster Wert. . . . *Unum satis est harum rerum conscientiam et sensum, universi orbis (sancte juro) regno etiam diuturno, cariorem mihi esse.* (De Vita Propria. 1654. S. 165.) Wer aber bezweifeln wollte, daß er tatsächlich solches erlebt habe, den weist Cardanus auf die unbegrenzte Welt und auf die Begrenztheit unserer Lebenserfahrung hin. *Solum hoc rogo te o Lector: ut cum talia leges, non fastum humanum tibi pro scopo proponas, sed magnitudinem atque amplitudinem orbis ac coeli, et has exiguas tenebras, in quibus misere et anxie volutamur compares, facile intelliges nil incredibile me narrasse.* (Ibid. S. 166.)

DIE AUFLÖSUNG DER MYTHISCHEN ANTHROPOLOGIE.

Wissenschaft des Menschen.

In der kosmologischen Renaissance-Anthropologie wurde der Mensch selbst zu einem welthaften Problem. Er verwunderte sich über sich selbst und konnte die Lösung des Rätsels seiner Existenz nur von der Welt aus finden. Dabei grenzt er nicht einen bestimmten Lebensbezirk ab, der sich ihm als etwas Bekanntes, weil Menschliches einer unbekannten Welt gegenüber darstellen würde. Er hat diese Nähe zu sich selbst nicht gefunden, die ihn außerhalb der Problematik der Welt stellen könnte. Er erlebt die Welt in sich, schaut das Wunder seiner Seele, strebt über sich hinaus zu höheren Welten, fühlt sich schon selbst als Glied dieser höheren Welt, oder sucht umgekehrt sich am Weltganzen zu orientieren, um in dieser Welt hiernieden seine Stelle zu bestimmen, sich selbst von der Seinsweise und Geistesart höherer Wesen abzugrenzen. Sein Leben bedeutet für ihn nicht Grenze, sondern er denkt gewissermaßen immer darüber hinaus. Er sieht Seinsweisen, die sich hier nicht verwirklichen lassen, ob er nun diese Seinsweisen als dem Menschen zugänglich betrachtet oder nicht. Seine eigenen Lebensprobleme werden ihm immer wieder zu Weltproblemen, zu Problemen dieses welthaft bestimmten Wesens: Mensch. Er lebt nicht in dieser zeitlich begrenzten Dauer, sondern scheint sein Leben der Zeit nach auszudehnen, rückwärts bis zum Ursprung der Welt und vorwärts in alle Ewigkeit, ohne daß es bestimmte Einschnitte gebe, die seine eigene Lebensdauer bezeichnen. Es ist so, als spreche er niemals von sich selbst als dem Menschen, wie er sich in diesem besonderen Leben darstellt, sondern als handle es sich stets um das menschliche Wesen, das losgelöst aus allen einschränkenden Lebensbedingungen des Einzelnen in sich das welthaft gefaßte Schicksal des Menschen zur Darstellung bringt, um die menschliche Seele, um den menschlichen Geist, um den Menschen, der in dem Weltganzen, die ihm kraft seiner Wesensart zufallende Rolle spielt.

Aber dieser wesenhaft bestimmte Mensch und sein welthaft bestimmtes Schicksal ist dabei niemals loszulösen vom Individuum. Es handelt sich nicht so sehr um eine Verallgemeinerung besonderer Lebenserfahrungen, als um eine Steigerung des Individuums in etwas Menschlich-

Werte zu bestimmen, nicht von seiner subjektiven Sehnsucht aus, sondern wie sie sich selbst aus der Analyse der Grundmotive des seelischen Zusammenhangs erfassen lassen.

Dies ist die für die ganze weitere anthropologische Entwicklung bedeutsame Leistung von Telesio. (Vgl. dazu Dilthey l. c. S. 434. Vorbereitung von Spinoza: Ibid. S. 462.) Psychophysische Beschreibung der Affekte: vgl. z. B. De Rer. Nat. S. 215 f.: moeror und laetitia. Dabei Wertung der verschiedenen Affekte. Vgl. ibid. S. 359 f. Doch eben diese Wertunterschiede sind etwas aus dem als solchen festzustellenden Grundprinzip der conservatio sui sich Ergebendes. Daraus lassen sich dann gewisse Anweisungen für den Menschen entnehmen und zwar aus der Grundtendenz des menschlichen Lebens selbst. (Vgl. ibid. S. 363 f. Vgl. ebenso Ausführungen über Fortitudo und über Sublimitas S. 383.) Bezeichnend für den Standpunkt Telesios sind auch seine Ausführungen über Unsterblichkeit. *Propterea scilicet nunquam in praesentibus, neque in iis plane bonis, quibus praesentem degens vitam, potiri, fruique potest, acquiescat homo, sed veluti remotum appetens, quaerensque bonum, et aliam, longeque beatiorem praesagiens vitam, remotis, futurisque, assidue prospicit* . . . . . (Ibid. S. 178.) Es ist das gleiche Motiv, wie bei Ficino und Pico, doch nicht mehr von der anima aus erlebt. Unsterblichkeit wird zu einer metaphysischen Hypothese, die unsterbliche Seele zur forma superaddita. (Vgl. dazu Dilthey, l. c. S. 435.)

Welt, Mensch und Individuum.

Die anthropologische Frage ist eine Frage, die der Mensch an sich selbst richtet. Erkenne dich selbst. In dem Dich-selbst liegt letzthin das Kennzeichnende dieser Fragestellung. Nicht: erkenne ihn, den Menschen, sondern: erkenne dich, dich selbst. Auch wenn der Mensch zu dem natürlichen Ergebnis kommt, daß er, um sich selbst zu erkennen, den Menschen erkennen muß, kann die Frage ihren ursprünglichen Sinn bewahren. Dies war der Fall bei Ficino und Pico. Wenn sie vom Menschen sprechen, so sprechen sie von sich selbst. Die Seele, die sie meinen, ist ihre Seele. Anders mag es schon bei Pomponazzi sein. Doch wenn auch hier der Mensch nichts „Besonderes" darstellt, nicht mehr das Individuum seine eigene Sehnsucht zum Ausdruck bringt, so besteht gerade das Kennzeichnende dieses Standpunktes darin, daß hier das Selbsterlebnis des Menschen in seiner wesenhaften Relativität innerhalb des Weltganzen zum Ausdruck gelangt. Dies ist nicht etwas Nachträgliches, das sich aus einer von vornherein wissenschaftlich gewandten Forschung über den Menschen und seiner Natur ergeben würde. Sondern die Frage, wie sie vom Menschen an den Menschen gerichtet war, klingt immer wieder als Grundmotiv mit, ja gibt überhaupt erst den scholastischen Erörterungen hier ihre eigentliche Bedeutung.

Nun löst sich in der späteren Entwicklung dieser Zusammenhang auf. Individuelles Erlebnis und Erkenntnis der Welt und des Menschen werden zu zwei voneinander zu sondernden Einstellungsweisen. Spricht der Mensch von sich, so stellt er sich als dieses besondere Individuum dar, während andrerseits der Mensch, der den Menschen als solchen erkennen will, sich eben an das hält, was sich außerhalb aller persönlichen Erlebnis-

zusammenhänge als objektiv darstellbar und erfaßbar erweist. Dabei mag der Mensch, der sich rein erkennend verhält, aus den in der Erforschung der Welt und der Natur des Menschen gewonnenen Ergebnissen praktischen Nutzen für das menschliche Leben im allgemeinen und für sein Leben im besonderen schöpfen, aber diese Wendung zu den Lebensinteressen ist dann doch, jedenfalls methodisch angesehen, etwas Sekundäres. Die entscheidende Rolle, die der sich selbst stets gegenwärtige Mensch in der anthropologischen Fragestellung spielte, wird dadurch nicht wiederhergestellt. Die Anthropologie wird zu einer Wissenschaft, für die das individuelle Erlebnis des die Frage stellenden Individuums nicht weiter in Betracht kommen kann.

Wie sich nun andrerseits das individuelle Bewußtsein entwickelt, tritt die Sonderung des sich in seiner Objektivität erfassenden Menschen und des sich selbst erlebenden Individuums immer deutlicher zutage. Das Individuum bringt seine Erlebnisse der Welt gegenüber zur Darstellung, und zwar als Erlebnisse, die sich nur von ihm aus verstehen lassen. Das Selbsterlebnis wird hier nicht mehr, wie bei den großen Anthropologen der Renaissance, als etwas Kosmisch-Menschliches in die Anschauung des Ganzen integriert. Es wird zu einer nur vom Subjekt aus zu deutenden, individuell bestimmten Reaktion auf die Welt.

Dies tritt bei Giordano Bruno in Erscheinung. Das Individuum sieht hier in dem unendlichen Streben seiner Seele das Äquivalent der Unendlichkeit der Welt. Aus den ihn eingrenzenden Schranken des Naturhaften erhebt sich der Mensch zu der Anschauung unzähliger Welten. Der Mensch aber, der hier von seinen Gefühlen der Welt gegenüber spricht, ist nicht mehr das kosmische Wesen: Mensch, sondern das Individuum, das seine Reaktionen der Welt gegenüber zum Ausdruck bringt. Das Welterlebnis des Individuums ist selbst nicht mehr etwas Welthaftes; es ist etwas Eigenes, das seinen Sinn nicht von der Welt, sondern letzthin von dem weltbetrachtenden Individuum, von dem Ich aus erhält. Dieses Ich kann dabei wieder gar nicht von der Welt aus oder, in einem eingeschränkteren Sinne, von dem Weltwesen: Mensch aus bestimmt werden. Es ist gewissermaßen etwas Heterogenes, das zu dem welthaft Gegebenen hinzutritt. Es gibt unzählige Welten. Dies ist das objektiv Gegebene. Nur bringt das Individuum zum Ausdruck, was es diesem Universum gegenüber fühlt. Das als solches Erkannte, Bewiesene und Dargestellte weckt in ihm ein bestimmtes Weltgefühl; an diesem Weltgefühl will es festhalten, es zu höchster Steigerung bringen. So erlebt es das Unendliche. Dabei läßt sich dieses Erlebnis von der als solcher erkenntnismäßig festzustellenden Unendlichkeit des Universums wohl unterscheiden. Es spielt sich in der Seele des Einzelnen ab, der sich zu dieser Anschauung erhebt und in einer bestimmten Stimmungslage zu beharren versteht. Es ist etwas ihm Eigenes, ein Erlebnis *seiner* Seele, das hier zum Ausdruck gelangt.

So gibt es einmal das Individuum, das von sich selbst berichtet, sich

in seinem Welterlebnis selbst zur Darstellung bringt, zum anderen den Forscher, der ein bestimmtes Weltsystem konzipiert. Die Entwicklung, die hier angelegt ist, besteht in einer fortschreitenden Sonderung von beiden. Das individuelle Erlebnis der Welt wird seinen stets variablen Ausdruck bei den Dichtern finden, die ohne dabei überhaupt ein bestimmtes Weltsystem voraussetzen zu müssen, den stimmungsmäßigen Reflex, den die Schau der Welt in ihnen auslöst, zum Ausdruck bringen, während umgekehrt die Philosophen Weltsysteme entwickeln, ohne von ihrer Seele zu berichten.

Man könnte in dieser Hinsicht von einer Trennung von emotiver Reaktion auf die Welt und von Welterkenntnis sprechen. Bei Ficino und Pico war das Verhalten zu der Welt und die Weltbetrachtung noch ungesondert. Das Einigende war das Werterlebnis. Der Mensch brachte hier sein Selbstwerterlebnis zum Ausdruck, und zugleich diente ihm dieses Erlebnis dazu, seine Stelle in der Weltordnung zu begründen und allen Einwänden gegenüber zu sichern. Zwischen Eros und Dialektik bestand hier ein innerer Zusammenhang; es waren die beiden Seiten ein und desselben Vorgangs. Nun aber handelte es sich nicht mehr um die Wertstellung des Menschen in der Welt, sondern um sein Wertverhalten der Welt gegenüber. Bildet sich nun immer mehr eine rein systematische Weltbetrachtung aus, so mögen die Reaktionen des Menschen bei der Erfassung des Universums nicht nur mehr oder minder bedeutungslos erscheinen, sondern überhaupt als sekundäre, individuell variable Motive betrachtet werden, die einer anderen Sphäre, der lyrisch-dichterischen Sphäre, angehören, wie dann andrerseits diese lyrische Einstellung sich ganz wohl mit einer Reihe mehr oder minder variabler Motive, wie sie den individuellen Stimmungen der Dichter entsprechen, verbinden kann. Die lyrisch dichterische Einstellung differenziert sich in diesem Sinne immer mehr von der philosophischen. Was in einer einheitlichen anthropologischen Einstellung begründet war, tritt hier auseinander und bildet zwei gesonderte Gebiete: einmal bringt der Mensch seine Selbsterfahrungen der Welt gegenüber zum Ausdruck; zum anderen sucht er die Welt so zu erfassen, wie sie ist, und das Objekt Mensch, abgesehen von aller Selbstwertgebung, erkenntnismäßig in den Weltzusammenhang einzureihen. Einmal handelt es sich um den Ausdruck von Eigenerlebnissen, zum anderen um gedanklich-begriffliche Systembildung.

In diesem Zusammenhang wäre auch Campanella zu nennen. Der Mensch erscheint hier noch einmal als der schöpferische und erkennende Geist, dessen Streben keine Grenzen kennt, als der Gott dieser Erde. *Ut autem Deum imitetur, omnia posse cupit, omnia scire, et omnia velle; nihilque sibi adversari. Unde optimus serenitate ingenii, omnem artium mechanicarum facile addicit theoriam, ut nulla in re sit indoctus.* (Campanella. Realis Philosophiae Epilogisticae partes quatuor. 1623. S. 357 ff.) Er dringt in die Geheimnisse der Natur ein; er berechnet die Bahnen der Gestirne. Er durchforscht die ganze Welt. Er ist der Erfinder, der Entdecker; er möchte, wenn er es könnte, über den Himmel hinausdringen, um andere Welten kennen zu lernen.

Propterea nihil non tentat ut intelligat (ibid). Die ganze Vergangenheit will er kennen, die ganze Welt durchwandern. *Item si poterit, per totum mundum peregrinabitur, cuncta tentaturus* (ibid). Vor keinem Experiment schreckt er zurück, auch die nicht verachtend, die mit bösen Geistern verkehren. Bewandert in der natürlichen Magie scheint ihm nichts zu schwierig, wenn ihm nur die Gelegenheit geboten wird, seine Macht zu entfalten.

Doch was der Mensch auch so an Kenntnissen erwerben mag, sein Wissen erscheint ihm gering, wenn er es am göttlichen Wissen mißt. Es bleibt in ihm eine ungestillte Sehnsucht. So begnügt er sich nicht mit dem gegenwärtigen Leben, sondern sinnt auf Unsterblichkeit. Darin drückt sich seine Bestimmung selbst aus, die ihn über dieses Leben hinausführt. *Quapropter nunc repetam, infinitam hominis intelligentiam, infinitumque desiderium et religionem; et solicitudinem non vanam agnoscendi Deum, aliamque vitam, certa esse indicia nobis illam convenire.* (Campanella. De Sensu rerum et Magia. 1620. S. 173.) Der Mensch ist das religiöse Wesen, das Wesen, das Gott sucht und den Blick emporhebt zu höheren Wesen; der Mensch allein findet in Gott das höchste Gut. *Sed non cognoscitur nisi ab homine inter mortalia, quod solum est religiosum animal. Aliud autem nullum inquirit quid sit Deus, et angeli; nec de illorum patrocinio et societate se iactat, sicuti homo.* (Campanella. Realis Philosophiae. . . S. 233.)

Es ist dies wie ein schöner Ausklang eines großen Themas, das in Pico della Mirandola seinen Ausdruck gefunden hatte. In der Weltanschauung Campanellas hat es indessen nicht mehr die gleiche Stelle. Es ist nicht mehr Ausgangspunkt, sondern Endpunkt, ein Epilog zu einem Weltsystem, das sich als solches in seiner selbständigen, sich selbst genügenden Bedeutung fassen läßt. Es ist etwas Nachträgliches. Der Mensch sieht auf seine Erkenntnisse und seine Leistungen zurück und bringt sich daran seine Würde und seine Macht zu Bewußtsein. Es fehlt die tiefe Problematik, die den Menschen Lösungen suchen ließ, um sich in dieser Welt zu behaupten und seine Wertbesonderheit zur Geltung zu bringen. Die Antwort ist gewissermaßen schon vorgegeben. Der Mensch ist sich seiner Würde bewußt. In seinen Leistungen findet er neue Bestätigungen dessen, wovon er schon weiß und was ihm gar nicht erst bewiesen zu werden braucht.

So handelt es sich im eigentlichen Sinne auch nicht darum, diesen Wert erst zu begründen, sondern um eine vor allem gefühlsmäßig bestimmte Reflexion, die sich als solche ganz wohl von dem Ganzen absondern läßt und keine bestimmte Stelle hier hat. Irgendwie löst sich so der Zusammenhang auf von Weltanschauung und anthropologischer Einstellung, von Weltsystem und Selbstbesinnung, von menschlichen Reaktionen auf die Welt und von einem als solchen zu bestimmenden Verhältnis zur Welt. Das Individuum erlebt von sich aus die Welt, reagiert auf etwas selbständig erkenntnismäßig Gegebenes. Diese Reaktionen stehen dann nicht mehr in einem wesensnotwendigen Zusammenhang mit der erkenntnismäßig so oder so gefaßten Gegebenheit, oder jedenfalls lassen sich ganz wohl verschiedene Deutungen dieser Gegebenheit denken. Damit ist dann überhaupt eine Trennung von individuell bestimmtem Welterlebnis und generell gefaßter Welterkenntnis und eine damit vorgezeichnete Sonderung in der anthropologischen Einstellung angedeutet.

Fiktion und Wirklichkeit.

Credenda sunt omnia, nihil enim est incredibile. Facilia Deo omnia sunt, nihil est impossibile, schreibt Ficino. (Theol. Plat. Op. S. 301.) *Multa enim sunt possibilia, quae quoniam nobis non nota sunt, ea negamus. Talia enim non mihi impossibilia videntur.* (Pomponazzi, De Inc. Op. S. 162. Vgl. auch Douglas, l. c. S. 294 und S. 279.) In Pomponazzis Welt, in der die Gestirne alles regeln, sieht der Mensch überall Vorzeichen des

Kommenden, ohne daß er doch die Beziehung des Zeichens und dessen, was damit angedeutet ist, verstehen könnte. (Vgl. Douglas, l. c. S. 282 ff.) In Ficinos und Picos Welt herrscht die Magie. Eros ist der Zauberer, durch den alle Teile der Welt in Gemeinschaft miteinander stehen. (De Amore VI, 10.) Die Magie lehrt den Menschen, die Wunder Gottes in dieser Welt zu schauen. (Pico. De Hominis Dignitate. Op. S. 328.) Diese Welt des Wunders ist die Welt, in der Machiavelli, Leonardo da Vinci und Cardanus leben.

Nur weniges von all diesen Wundern ist aber dem Menschen bekannt. So wird er möglichst seinen Gesichtskreis erweitern, Umschau halten unter den Dingen, die Welt durchwandern. Aber was er sich auch so durch eigene Schau erwerben mag, es wird doch nie den Umfang des Möglichen erschöpfen, auch wenn er alle Berichte sammelt, in denen von Neuem, Unbekanntem, die Rede ist. Es läßt sich immer noch etwas Nichtgeschautes ausdenken, Möglichkeiten erwägen, die einst, sei es in einem fernen Lande, sei es in fernen Zeiten sich als etwas Tatsächliches erweisen werden.

Die Welt stellt sich dar als der weite Bereich des überhaupt Ausdenkbaren. Der Mensch der Renaissance sucht das Wunder. Es gibt für ihn nicht diese Sphäre des Selbstverständlichen, Natürlichen, Gewohnten, die irgendwie schon als solche eine Abgrenzung des Tatsächlichen darstellt. Er verwundert sich über sich selbst, verwundert sich über seine Seele, ist sich selbst zum Rätsel geworden. Alles ist in diesem Sinne für ihn geheimnisvoll, und nichts erscheint ihm als unmöglich. Ja, gerade das Befremdende und Unerwartete erscheint ihm am besten dem Bilde zu entsprechen, das er sich von einer Welt macht, die sich ihm als eine Reihe unbegrenzter Möglichkeiten darstellt, von denen immer nur ganz wenige in der Form von Tatsachen in seinen Gesichtskreis treten.

Nun ist es ein für die Entwicklung der Anthropologie entscheidender Wendepunkt in der menschlichen Geistesgeschichte, als demgegenüber sich eine klare Sonderung von Wirklichkeit und Fiktion bildet, als eine in sich umrissene dichterische Einstellung einerseits und ein methodisch begründetes wissenschaftliches Verfahren andrerseits sich voneinander absondern. Hier seien nur Ariosto und Galilei genannt, die beide, jeder auf seinem Gebiete, diesen Wendepunkt bezeichnen.

Wichtig für die Bildung einer selbständigen Sphäre dichterischer Fiktion ist vor allem das Werk Ariostos. Die Imagination, die dichterische Erfindung, erlangt hier ihre Autonomie. Der Dichter ist in seiner Phantasie frei. Dabei ändert sich die Rolle der Imagination. Es handelt sich nicht um Realisierung, um einen immer als möglich sich darstellenden Übergang des Erdichteten zum Wirklichen, sondern um Irrealisierung des Wirklichen. (Vgl. dazu als Beispiel u. a. Orlando furioso XIII, 1, XVI, 79, XXXIV, 91. Vgl. zum Vorhergehenden Benedetto Croce. Ariosto, Shakespeare e Corneille. 1920. S. 33. Unterschied von Leben und Imagination bei Ariosto: De Sanctis, Storia della Litteratura italiana N. A. 1912. Bd. II, S. 22 ff.)

So vollzieht sich eine Sonderung des Wirklichen und Unwirklichen gegenüber dem

Bereich des Möglichen, der keine scharfen Grenzlinien zwischen beiden zuließ. Die Phantasiewelt konstituiert sich als selbständiges Reich. Sie ist keine Antizipation des Wirklichen, sondern das Gebiet, in dem der Dichter schalten und walten kann. Demgegenüber blieb nun die Aufgabe, einen selbständigen Bereich der Wissenschaft und der Wirklichkeitserkenntnis zu konstituieren. Erst Galilei schafft später hierfür die methodischen Grundlagen.

Die Wahrheitseinsicht gegenüber aller Erwägung von Möglichkeiten wird damit zum Kennzeichen der Wissenschaft, wie es andererseits gerade das Kennzeichen des Dichters ist, daß er bewußt auf jeden Anspruch auf Wahrheit verzichtet, der Phantasie ihr Eigenrecht wahrt. Vgl. zum Verhältnis von Galilei und Ariosto (in bezug auf Galileis Kommentar zum Rasenden Roland): Olschki, Galilei und seine Zeit. 1927. S. 185; über Ariosto in seinem Verhältnis zur methodischen Wissenschaft: De Sanctis l. c. Bd. II, S. 33.

ANHANG: DER MYTHISCHE MENSCH IN FRANKREICH.

Die Frage des kosmischen Wertes des Menschen, die in der Florentischen Akademie und in der Paduanischen Schule von entgegengesetzten Gesichtspunkten aus eine Beantwortung findet, stellt sich auch in der französischen Renaissance und findet hier bei Bovillus eine Lösung, die in gewisser Hinsicht eine Überwindung der in den anthropologischen Auffassungsweisen der italienischen Renaissance wirkenden Dialektik darstellt. Der Mensch, so ließe sich der Ausgangspunkt der Problemstellung der mythischen Anthropologie bestimmen, ist nicht etwas Höchstes. Er findet sich bedingt durch seinen Körper, er ist sterblich, sein Denkvermögen ist begrenzt. Zugleich hat er nun die Vorstellung von Wesen, die in sich das zu reiner Darstellung bringen, was in ihm selbst nur in getrübter Form in Erscheinung tritt. Diese höheren Wesen besitzen schon von Natur aus das, wonach der Mensch sich sehnt, und seine Sehnsucht selbst bestätigt ihm immer wieder, daß in dieser Art wesenhaften Seins in Vergleich zu seiner eigenen Beschaffenheit und Existenzweise das Höhere liegt.

Nun sahen aber schon Ficino und Pico den Wert des Menschen nicht in einem ein für allemal wesenhaft zu bestimmenden Sein, sondern verlegten den Wert des Menschen in die menschliche Sehnsucht selbst. So handelt es sich für sie nicht um die Bestimmung des Verhältnisses zweier Seinsweisen, sondern um den Wertvergleich zwischen einer statisch zu denkenden Vollkommenheitsstufe und dem Streben, dorthin zu gelangen. Damit verschiebt sich das kosmische Wertproblem des Menschen. In der Einführung des dynamischen Momentes als charakteristischen Motivs gelangt ein neuer Wertgesichtspunkt zur Geltung. Das menschliche Leben stellt sich in dieser Hinsicht als etwas Unvergleichliches dar. Dem Menschen ist innerhalb des Weltzusammenhanges eine Stelle angewiesen, die nur er ausfüllen kann. Denn er ist nicht nur das Wesen, das sich aus eigenem Willen zu dem zu erheben vermag, was höheren Wesen schon von Natur aus zuteil wurde; die ihm eigene Dynamik befähigt ihn zu Leistungen, die er allein vollbringen kann. Er hat der Welt gegenüber Aufgaben zu erfüllen, die aus seiner besonderen Stellung im kosmischen Ganzen entspringen.

Nun findet aber der Mensch nicht eigentlich in der Erfüllung seiner ihm der Welt gegenüber zugewiesenen Funktionen seine Erhebung, sondern in dem grenzenlosen Streben, das ihn über alles Irdische hinausführt. Der Bejahung des Menschen in seiner hier auf Erden auszuübenden Funktion steht schließlich die Überwindung alles Irdischen gegenüber. Der Mensch bleibt ein Fremdling auf Erden, welches auch die Würde der Funktionen sein mag, die er hier ausübt.

Demgegenüber bringt nun die paduanische Schule die Weltverbundenheit des Menschen zum Ausdruck. Der Mensch ist seiner geistigen Wesensart nach auf diese Welt angewiesen. Bei Bovillus stehen nun Weltverbundenheit und Erhebung des Menschen in einem untrennbaren Zusammenhang. Gerade in der Ausübung der Tätigkeit, die ihm in dem Weltenplane angewiesen ist, gelangt der Mensch zur Erhebung

seiner selbst. Er hat seine Welt und ist mit dieser Welt untrennbar verbunden. Er erhebt sich nicht über diese Welt, sondern nimmt diese Welt in sich auf und erfüllt ihren Sinn. Seine Aufgabe besteht darin, daß er alles, was die Sinnenwelt ihm darbietet, vergeistigt, das Sinnliche in das Intelligible überführt und so die beiden Welten miteinander vereinigt. Er ist der Letztgeborene; er ist das Auge, das alles schaut. Er ist der Spiegel von allem. (De Sapiente in: Cassirer. Individuum und Kosmos in der Renaissance. S. 343, 353, 355.) Aber nur durch seine geistige Tätigkeit erwirbt er sich das, was sich ihm darbietet. Sein Geist erfüllt sich mit allen Bildern; er selbst wird vielgestaltig, um sich alles anzueignen. Er rezipiert alles, um alles in sich zu verwandeln. Er durchwandert die weite Welt, um alles im denkenden Erfassen zu begreifen. (Lib. De Sensu. 1510 Fo. 44. De Intellectu. I, 7.) Alle Bilder der Dinge ergießen sich in ihn und werden in ihm Geist. Es bildet sich in ihm eine zweite Welt, die Welt des Gedächtnisses, in der die Dinge beieinander ruhen und eine neue Einheit finden. (Lib. De Intellectu. Fo. 10. Vgl. Fo. 17. Ars oppositorum Fo. 85.) Der Intellekt sondert, vergleicht, erfaßt Unterschiede und Gegensätze und ordnet alles. Und was der Mensch sich so erworben hat, vermag er anderen zu lehren. Die Welt ist wißbar; sie geht ein in die Wissenschaft, und die Wissenschaft läßt sich übermitteln. So entsteht ein selbständiger menschlich-geistiger Bereich, in dem das Erworbene aufbewahrt und übermittelt wird und ein untrennbarer Zusammenhang von Lehren und Lernen sich bildet. (Vgl. De Sensu Fo. 56. De Intellectu Fo. 5, 6.)

Damit erfüllt der Mensch seine Bestimmung; denn seiner Bestimmung nach ist er an diese Welt gebunden. Wie die Engel der intellektuellen Welt vorstehen, so ist ihm die sensible Welt zur Beherrschung und Vollendung angewiesen. Es ist seine Welt, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß es die Welt ist, in der er selbst lebt, sondern in einem viel tieferen, innerlicheren Sinn. Er ist die Seele und der Geist dieser Welt; er ist ihr Endzweck, und alles ist dazu da, daß er es sieht und denkt. Es ist seiner Natur nach Objekt für sein Schauen und für sein denkendes Begreifen. (Vgl. De Sensu. Fo. 22.)

Aber dies alles würde noch nicht genügen, um die Innigkeit und Unauflöslichkeit des Verhältnisses des Menschen zu seiner Welt zu charakterisieren. Diese Welt ist so sehr seine Welt, daß sie ohne ihn ihren Sinn verlieren würde, ja ohne ihn gar nicht bestehen kann. Sie ist mit ihm verbunden, wie sein Körper selbst mit seiner Seele verbunden ist. Er ist der Mikrokosmos. Er ist die kleine Welt inmitten der großen Welt. Aber diese große Welt ist nicht einfach eine in sich bestehende Welt, in die der Mensch gestellt wäre; sie geht in den Menschen ein, sie wird in ihm Anschauung, Gedanke und erfüllt damit ihre Bestimmung. Gebe es nicht dieses ihr notwendige Komplement: Mensch, würde der Mensch sie nicht denken, so wäre sie nicht mehr. Sie wäre leblos, wie der Körper, der von der Seele verlassen ist. (Vgl. De Sensu. Fo. 22.)

Seele, Körper und Welt bilden für Bovillus eine Einheit, ein untrennbares Ganzes. Nicht nur wird der Mensch nach seinem Tode seinen Körper wiederfinden, sondern auch die Welt wird ihm erneuert werden, seine Welt. Ohne diese Welt wäre er nicht er selbst, ebensowenig wie die Seele ohne den Körper noch Mensch wäre oder die Welt ohne den Menschen noch diese Welt wäre (vgl. ibid.). Im Himmel werden sie miteinander verbunden sein, die kleine und die große Welt, und in ewiger Dauer miteinander bestehen. (Vgl. De Sensu. Fo. 27 f. De Sapiente. Fo. 130. Dialogi Tres. 1552. Dialogus de mundi excidio et eius instauratione. S. 124 f.) Solange aber der Mensch auf Erden weilt, ist es seine Aufgabe, diese Welt in seinem Denken zu vergeistigen. (De Sapiente. Fo. 130.) Diese Welt war Gedanke vor der Schöpfung. Im menschlichen Geiste wird sie wieder Gedanke. Das Licht des göttlichen Wesens strahlt wieder zurück zu Gott. Der Geist ist vor und nach der Weltschöpfung. Der Mensch als letztgeschaffenes Wesen führt die Welt von unten nach oben. Der ihm vorgezeichnete Weg geht von der Sinnenwelt, vom Körperlichen zum Seelischen.

Alles weist den Menschen auf diese Welt hin; alles verkündet ihm seine Mission der Welt gegenüber. Er ist das einzige vernunftbegabte Wesen in seiner Welt. Durch seine Vermittlung ist die intelligible Welt in der Sinnenwelt vertreten. Er ist die Vernunft in dieser Welt, das Denken dieser Welt. In ihm ist die höhere Welt inmitten der niedereren. In ihm bildet sich eine neue, intellektuelle Welt.

So ist es seine Aufgabe, diese Welt zu denken. Sie kann nicht in sich selbst zurückkehren. Sie kann sich nicht selbst denken, ihrer selbst nicht bewußt werden. Sie bliebe ohne den Menschen die ungedachte, die in sich selbst nicht vollendete Welt. In dem Menschen erkennt sich die Welt selbst. Sie findet den Weg zu sich selbst zurück.

(Weitere ausgeführte Kapitel über „Weltbewußtsein und Selbsterkenntnis", „Sein und Werden", „Einheit von Mensch und Welt" bei Bovillus mußten wegen Raummangels geopfert werden.)

IX. DER RELIGIÖSE MENSCH.

MYTHOS UND GLAUBE.

Für den Menschen der Renaissance kann es keinen selbständigen Bereich des Glaubens geben, ebensowenig wie es für ihn einen selbständigen Bereich der Wissenschaft gibt. Die Behauptung, daß es etwas Unsichtbares, der sinnlichen Erfahrung Entzogenes gibt, an das der Mensch glauben kann und muß, daß es gelte, sich über den Augenschein, über die gegebene gegenwärtige Welt zur Glaubenswelt zu erheben, hätte für ihn eigentlich keinen Sinn. Er findet in sich keinen Widerstand vor, um das anzunehmen, was alle menschliche Erfahrung übersteigt. Er lebt in der Anschauung höherer Welten, die ihm stets gegenwärtig sind. Er hält ständig Ausschau nach dem Anderen, das ihm selbst nicht unmittelbar gegeben ist, für ihn aber doch immer irgendwie da ist, sei es auch nur als Grenze seines eigenen Wesens. Für das spezifische Glaubenserlebnis ist innerhalb dieser geistigen Einstellungsweise keine Stelle. Irdisches und Himmlisches gehen ständig ineinander über. Es gibt hier nicht eine Sphäre des Bekannten, der gegenüber sich der Ausblick auf ein weites nur dem Glauben zugängliches Reich eröffnen würde. Das Bekannte selbst erscheint als unbekannt, als Symbol, als Analogie eines Anderen, das man sucht und von dem der Mensch ausgeht, um sich das Bekannte zu deuten. Er braucht seine Welt nicht erst zu negieren, um dem Glauben Platz zu machen.

Der Mensch der Renaissance sucht das Wunder. Zwischen Wissen und Glaube gibt es für ihn das weite Reich der Möglichkeiten. Er braucht hier keine Gewißheit. Er kann es bei der Frage bewenden lassen. Sicher ist ihm aber das Eine, daß es diese geheimnisvolle Welt gibt, die Welt der Magie und des Wunders. Diese Welt ist ihm etwas Tatsächliches. Sie ist ihm gegenwärtig, ohne daß sich für ihn überhaupt diese imaginäre Gegenwart von der Gegenwart des Greifbaren, Wahrnehmbaren klar sondern ließe. Ein ahnendes Wissen, ein staunendes Betrachten umfaßt beides. Es gibt hier nicht das Selbstverständliche, Gewohnte, das als gegeben hingenommen wird und von dem man sich erst loslösen müßte,

um sich zu der Anschauung einer anderen, andersartigen Welt zu erheben; sondern, was man um sich sieht, die Umwelt selbst, erscheint nicht weniger seltsam als alles, was man von der anderen Welt berichten könnte.

In dieser Welt des Wunders erscheint der Mensch selbst als Wunder. Er richtet die Frage an sich selbst, wie er sie an die Welt richtet. Er sondert sich nicht ab: ein Bekanntes der unbekannten Welt gegenüber, sondern bezieht sich selbst ein in dieses mythisch-magische Weltganze, sei es, daß er sich als ein Wesen der höheren Welt auffaßt, sei es, daß er in der sublunaren Welt seine Stelle zu bestimmen sucht. Welches ist sein Schicksal in dieser Welt? Dies ist die Frage, die die mythische Anthropologie stellt. Diese Frage kann immer nur von der Welt aus beantwortet werden, von der Stelle, die der Mensch in dieser Welt einnimmt. So gilt es zu erkunden, ob es mit der Rolle, die der Mensch in dieser Welt spielt, verträglich ist, daß er unsterblich sei. Wird diese Frage bejahend beantwortet, so kann dann der Mensch weiter über die Existenzweise der unsterblichen Seelen spekulieren, den Ort zu bestimmen suchen, wo die unsterblichen Seelen weilen u. dgl. m. Soweit handelt es sich dann wieder um eine Frage, die eine mythisch zu fassende Tatsächlichkeit betrifft.

Von hier aus läßt sich auch die Stelle der Idee Gottes in dem mythischen Weltbilde bestimmen. Die Seele eines Pico della Mirandola sehnt sich nach Unsterblichkeit, und diese Sehnsucht gibt erst allen seinen Spekulationen über das Fortleben nach dem Tode ihren wahren Sinn. Was aber der Mensch hier ersehnt, ist eine als solche zu charakterisierende Zuständlichkeit, in der die Seele, befreit von ihrer Hülle, sich wiederfindet, eine rein geistig-seelische Existenzweise, in der sie unbelastet von der Körperlichkeit ihrer göttlichen Wesenheit nach sich ausleben kann. So sucht der Mensch, wenn er sich nach Unsterblichkeit sehnt, sich selbst in der Sublimierung seiner Seele. Die innere Verbindung zwischen seelisch-körperlicher Erhöhung und Liebe zu Gott, wie sie bei Augustinus zum Ausdruck gelangt war, fehlt hier oder hat jedenfalls nicht die gleiche Bedeutung. Der Mensch will von seiner irdischen Bedingtheit loskommen und strebt nach einer höheren Welt. Diese höhere Welt, der Himmel, ist das eigentliche Ziel seiner Sehnsucht, und nicht Gott. Dabei mag auch Gott in dieser mythisch-magischen Welt seine Stelle finden, als „höchstes Gut", als letzte Sublimierung des Göttlichen, das die Seele in sich selbst wiederfindet, als absolute, uneingeschränkte Verwirklichung dessen, was in ihr selbst angelegt ist und woran sie sich ihre Göttlichkeit, ihre „Würde" zu Bewußtsein bringt. Aber was hier fehlt und fehlen muß, ist die spezifisch religiöse Vorstellung von unserem Gott. Das Ich steht nicht von sich aus in einer besonderen, religiös fundierten Beziehung zu Gott. In der höheren Welt oder über dieser Welt gibt es diesen Gott, als eine letzte Vollkommenheit, als eine höchste Wertstufe, oder als Inbegriff aller Werte, als höchste kosmische Potenz oder als das schlechthin Unendliche. Wie aber soll sich der Mensch an diesen Gott wenden,

zu ihm beten, der Mensch dieses Lebens, dieses Ichs, die religiöse Persönlichkeit, wie sie sich außerhalb allen Weltzusammenhangs und kosmischen Stufenbaus in der Einheit des Ich-Du-Verhältnisses mit Gott erlebt?

Bei den Denkern, zu denen wir uns jetzt wenden, gelangt der religiöse Mensch gegenüber dem mythischen Menschen zur Geltung, das menschliche Ich gegenüber dem in seinem kosmischen Schicksal gefaßten Wesen Mensch. Der Dialog zwischen dem menschlichen Ich und dem göttlichen Du wird wiederaufgenommen. Der Mensch löst sich aus dem Weltzusammenhang, um den Weg zu Gott und zu sich selbst zurückzufinden. Dabei lebt er selbst in der mythisch-magischen Welt und sucht von da aus sich zu seinem Gott, zu dem persönlichen Gott zu erheben, sich selbst als gläubiges Ich zu bejahen.

In der mythischen Anthropologie der Renaissance spielt die Anschauung höherer Wesen eine entscheidende Rolle. Die Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zum Weltganzen ist ständig durch die Annahme einer höheren Welt bestimmt. So liegt auch zunächst kein Anlaß vor, die christlichen Wunder und Legenden einfach abzuleugnen. Das Streben mag vielmehr dahin gehen, wie bei Pico, die Geheimnisse der christlichen Religion in das große Reich des Wunderbaren, vor das sich der Mensch gestellt sieht, einzureihen. Warum aber sollten die in der christlichen Offenbarung übermittelten Geheimnisse die einzigen sein? Gibt es diese Welt, von der uns auch die Christen berichten, so ist anzunehmen, daß es bevorzugte Menschen gibt, denen es gelungen ist, sich ihr anzunähern und den anderen Menschen davon Kunde zu geben, wie es dann andererseits gerade wieder die Magie ist, die die christlichen Mysterien bestätigen wird. (Vgl. Pico. Conclusiones. Op. S. 105: *Nulla est scientia quae nos magis certificet de Divinitate Christi, quam Magia et Cabala.* Ebenso in der Apologia. Vgl. auch zur Annäherung von Magie und christlicher Religion: Campanella. De Sensu Rerum et Magia. S. 269. *Nam Christi mysteria Magiam divinam continent.*)

Der Mensch bei Ficino und Pico sehnt sich nach einer höheren Welt, diese Sehnsucht treibt ihn zur Philosophie. Philosophie und Religion erscheinen ihnen als im Grunde identisch (vgl. Ficino. Ep. Op. S. 668, 759), oder die Religion mag als die Vollendung der Philosophie gelten. (Vgl. Pico, De Hominis Dignitate. Op. S. 316 ff.) Dabei besteht hier ein wesentlicher Unterschied zwischen dem christlich-religiösen Glaubenserlebnis und dem mythischen Erlebnis der Renaissance. Der gläubige Christ sehnt sich nach Gott, und Gottes Gnade ist ihm Gewähr für seine himmlische Seligkeit. Für das mythische Denken der Renaissance ist eigentlich der Weg der umgekehrte. Der Mensch weiß von der höheren Welt; er sehnt sich danach, zu dieser Welt aufzusteigen, hier ein unsterbliches Leben zu führen. Das Primäre ist dabei der Himmel und nicht Gott. Die himmlische Existenzweise bedeutet für ihn nicht vor allem erfüllte ewige Liebe zu Gott, sondern einen höheren Grad von Wesenhaftigkeit, einen höheren, in sich selbst zu charakterisierenden Wert innerhalb der Wertstufenreihe der himmlisch-irdischen Wesen.

NICOLAUS VON CUSA.

Der unbekannte Gott und der Gott des Menschen.

Bei Petrarca stellt der Mensch die Frage nach sich selbst. Losgelöst aus dem Zusammenhang der Heilsgeschichte ist er allein mit sich, mit seiner Seele. Bei Nicolaus von Cusa ist die Problemstellung eine andere.

Der Mensch fragt nach Gott und sucht sich von da aus zu verstehen. Aber die Gottheit eines Cusanus ist losgelöst aus dem Zusammenhang, der sie mit der Heilsgeschichte verband. Es ist der Gott in sich selbst, und als solcher wird er in seiner Andersartigkeit gegenüber allen Wesen gefaßt. Er ist das Unendliche gegenüber dem Endlichen.

So treten Gott und die wißbare, erfahrbare Welt auseinander. Die Einheit des mittelalterlichen Weltgefühls, das beides in unmittelbare Beziehung zueinander zu setzen vermochte, besteht nicht mehr. Gott hat seinen Namen verloren. Gott ist namenlos geworden. Von diesem Gott läßt sich nichts mehr sagen und erzählen. *Separat enim murus omnia quae dici aut cogitari possunt a te.* (De Visione Dei. Op. 1565. Cap. 13, S. 193.) Gott ist unverständlich geworden. *Intelligere enim infinitatem, est compraehendere incompraehensibile.* (Ibid.) Zwischen diesem Gott und dem Gott der Heilsgeschichte, der in das Weltgeschehen eingreift, das Geschick der Menschheit bestimmt, sich um den Menschen, um diesen und jenen Menschen im besonderen kümmert, scheint keine Beziehung mehr zu bestehen. Der Mensch kann kein persönliches Verhältnis mehr zu diesem Gott haben. Er kennt nicht mehr Gott und Gott kennt ihn nicht mehr. Dieser Gott ist nicht mehr das persönliche Du zu dem liebenden Ich des Menschen. Zwar trennen den Menschen hier nicht höhere Wesen von Gott; alles steht ja in einer unendlichen Distanz zur Gottheit. Aber er selbst, der Mensch, kann Gott immer nur in einer unendlichen Sehnsucht erleben, als das Unbekannte, das alles Wißbare, Erfahrbare übersteigt. Wie kann er sich noch an diesen Gott wenden, wie kann Gott für ihn da sein? Was ist denn der Mensch in dieser unendlichen Welt, daß Gott sich mit ihm abgeben sollte? Welchen Anspruch hätte er noch darauf, daß dieser unfaßbare Gott sich seiner erbarme? Ja, was ist überhaupt der Mensch in dieser Welt Besonderes, daß er an sich festhalte?

So stehen sich hier gegenüber Mensch und Gott, das Endlich-Menschliche dem Unendlich-Göttlichen. Nun sucht der Mensch in dem unendlichen Gott seinen Gott, den Gott, der ihn wieder zu sich selbst zurückführt, den Gott, vor dessen Angesicht er Mensch bleiben, in sich selbst verharren kann. Er weiß, daß er den unendlichen Gott nicht fassen kann, daß er in der Anschauung des unfaßbaren Gottes sich selbst verlieren müßte. Er aber will der bleiben, der er ist: ein Mensch. So sucht er den Gott des Menschen, den Gott, den er zu verstehen vermag. Der Gott des Menschen ist ihm ein Bild des unendlichen Gottes, der unendliche Gott gesehen in endlicher, menschlicher Perspektive. So findet er Gott wieder als seinen Gott, als den Gott des Menschen, als den Gott der Gattung Menschheit.

Wie soll der Mensch zu dem unendlichen, unzugänglichen Gotte beten? Wie kann er von diesem Gott, der Alles in Allem ist, erwarten, daß er sich ihm, dem Menschen, gebe? *Cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu Domine, intra praecordia mea respondes, dicens: sis tu tuus, et ego ero tuus.* (De Visione Dei. Cap. VII. Op. S. 187.) Gott spricht zum Menschen menschlich; er hat ein unmittelbares Verhältnis zum

Menschen. Gerade weil Gott in gleicher Distanz zu allen Gattungen steht, bedarf es für den Menschen keines Durchgangs durch eine Reihe höherer Wesen, um zu Gott zu gelangen. Gott gehört einem anderen Erkenntnisplane an als alles, was dem Denken zugänglich ist. Zwischen Gott und der Kreatur ist kein Vergleich möglich. (Vgl. Apologia de docta ignorantia. Op. S. 69.) So kann das Gottesproblem von vornherein vom Menschen aus gestellt werden.

Es ist dies wesentlich, weil damit das Problem religiös und nicht kosmisch-mythisch gestellt wird. Der Mensch hat Angst, in dem unaussprechlichen, unendlichen Gott seinen Gott nicht mehr wiederzufinden. Gott aber spricht zu ihm: Ich bin für dich nicht der unendliche Gott, ich bin für dich der Gott des Menschen, dein Gott. Der Mensch, wie er für sich selbst existiert, wie er sein Menschentum erlebt, ist es, der sich zu Gott wendet und dem Gott auf seine bange Frage Antwort gibt.

Gott stellt sich dem Menschen dar in der Form, in der er ihm faßbar ist. *Tu autem omnipotens Deus, potes te qui omni menti invisibilis es, modo quo capi queas, cuivis visibilem ostendere.* (De Pace Fidei. Op. S. 863.) So können auch die verschiedenen Menschengruppen ihren Gott haben; Gott kann verschieden benannt werden. (Vgl. ibid. S. 862.) Alle meinen sie den unendlichen Gott. Und das Wesentliche ist die Einheit dieser Bedeutungsintention, die auf den Gott der *Ignorantia* hinzielt.

Christologische Anthropologie.

Jedes Wesen verharrt in seiner gattungsmäßigen Wesenheit. *Omne id quod est, quiescit in specifica natura sua, ut in optima ab optimo.* (De Dato Patris Luminum. Op. Cap. I, S. 285. Vgl. De Venatione Sapientiae, S. 306.) Es füllt seine bestimmte Stelle aus in dem ideellen Weltganzen; es bringt eine bestimmte Idee zum Ausdruck. Es kann und will nicht außerhalb seiner Idee leben. Nur hier vermag es zu „ruhen"; nur hier ist es es selbst. (Vgl. Excit. Lib. V, S. 479; Lib. VII, S. 569.)

So will auch der Mensch nichts anders sein als Mensch, die Idee des Menschen in sich ausleben. In allen Menschen findet sich das spezifisch Menschliche, die ideelle Form des Menschseins. Jeder Mensch ist wesenhaft Mensch. Das gemeinsame Menschsein eint alle Menschen. Menschheit ist in allen menschlichen Wesen; in jedem Menschen ist die Idee der Menschheit in dieser besonderen Form. Er ist seiner ideellen Wesenheit nach Mensch. Hier liegt der Sinn seines Daseins, der Sinn, wie er in der menschlichen Idee angelegt ist, der alle Menschen einigende Sinn. (Vgl. De Docta Ignorantia III, 8. De Conjecturis II, 14, 17.)

Homo non vult esse nisi homo, non angelus, alia natura. (De Pace fidei. Cap. XII. Op. S. 872.) So kann der Mensch auch nur das Glück in der Vollendung seines Menschentums finden. *Nam omnes homines non nisi aeternam vitam in sua natura humana desiderant et expectant* (ibid.). Im Menschen soll sich die Idee des Menschen vollenden; es gibt für den Menschen keine andere Vollkommenheit als menschliche Selbstvollendung. *Non enim appetit homo aliam naturam, sed solum in sua perfectus esse.* (De Docta Ignorantia II, 12. S. 40.) Aber in keinem Menschen gelangt die Idee des Menschen zur Vollendung. Sie ist nur als Möglichkeit vorhanden, nie als Verwirklichung; jeder ist nur die Möglichkeit seiner selbst als Mensch; keiner ist in Wirklichkeit der Mensch, wie er sich in der Idee

des Menschen darstellt. Es gilt dies entsprechend für alle Einzelwesen. Sie sind immer nur unvollkommen, was sie ihrer Natur nach zu sein bestimmt sind; sie vollenden nicht in sich ihren ideellen Sinn. (Vgl. De Dato Patris Luminum. Cap. I, S. 285.)

Was aber allen Gattungen versagt ist, erlangt die Menschheit in Christus (vgl. ibid.), dem vollkommensten Menschen, „über den hinaus es keinen vollkommneren geben kann". (Cusanus-Texte, herausgegeben von E. Hoffmann und R. Klibansky. Sitzungsber. der Heidelb. Ak. d. W. 1929. S. 33.) *Omnium igitur hominum humanitas et perfectio, in Christo-Jesu, ut in capite supremo.* (Excit. Lib. VIII. Op. S. 599. Vgl. Lib. III, S. 411. De Docta Ignorantia. III, 4, 6.) So vereinigt sich in Christus der Mensch mit seiner Idee, die menschliche Natur mit ihrem Vorbild. In ihm verwirklicht sich der menschliche Ewigkeitswert. Der Mensch tritt heraus aus der Welt der sich nicht vollendenden Möglichkeiten; er wird zu ewiger Wirklichkeit. In dieser Selbstverwirklichung des Menschen liegt seine Göttlichkeit. Mit Christus ist die menschliche Natur zu ewigem Leben auferstanden. (De Docta Ign. III, 7.) In Christus hat sie Unsterblichkeit angenommen (ibid. 8). Und wie es nur eine Unsterblichkeit gibt, so gilt dies für jeden Menschen. ... *et omnis nostra insufficientia in ipso restauratur, ut qui in nobis insufficientes sumus, in ipsa natura nostrae humanitatis, in Christo ad plenitudinem omnis perfectionis exaltata, perfici valeamus in veritate.* (Excit. Lib. VIII. Op. S. 599.) So findet die menschliche Natur ihre Vergöttlichung. (Vgl. De Visione Dei. Cap. XXIII.) In Christus ist die menschliche Natur mit Gott vereinigt. *O Jesu bone, video in te naturam humanam altissime jungi Deo patri.* (ibid. S. 201.) Schöpfer und menschliches Geschöpf haben ihre Einheit gefunden. (ibid. S. 202.) *Christus ... plenus et perfectus Deus, sicut plenus et perfectus homo ...* (Cribrationum Alchorani. Op. Lib. III, S. 917. Vgl. De Ludo Globi II, 227.) Christus ist als Gott Mensch und als Mensch Gott. Er ist kein höheres Wesen, in dem Sinne, daß er einen höheren Wert in der Reihenfolge der Wesen darstellen würde, sondern dieses Wesen Mensch tritt in ihm in eine unmittelbare Beziehung zu Gott. Der Mensch gibt sich nicht auf, um zu Gott aufzusteigen, sondern er vollendet sich selbst in Christus, dem Erlöser und Vollender des Menschen. In Christus ist der Mensch, wie er seiner Idee nach sein soll, nicht als Wesen schlechthin, sondern als dieses Wesen: Mensch, in der Form einer konkreten Veranschaulichung des Menschen sich selbst gegenüber. Und es ist der Mensch Christus, der den Menschen den Weg zeigt und ihnen offenbart, daß Gott und Mensch in einem unmittelbaren Verhältnis zueinander stehen. Er bringt die Menschheitsidee in sich zu ungetrübter Darstellung, bringt den Sinn des Menschen selbst zum Ausdruck, und in dieser Sinnvollendung des Menschen vollzieht sich seine Vereinigung mit Gott.

So hat der Mensch in der unendlichen Mannigfaltigkeit der grenzenlosen Welt s e i n e n Gott gefunden. In seiner Wesensart hat er einen festen

Standort. Hier kann er verweilen, hier sich in selbst vollenden, ohne sich mit anderen Wesen vergleichen zu müssen, ohne die Frage seiner selbst von der universalen Wertmannigfaltigkeit aus zu stellen. Die Menschheit stellt sich als eine in sich selbst vollendete Einheit dar, die in Christo ihre letzte und höchste Bejahung findet. Christus verhilft den Menschen zu sich selbst, Christus, der Gott-Mensch. In Christo findet der Mensch in göttlich sublimierter Form seine Wesensart wieder. Er ruht in Christus wie in seinem eigenen Wesen: in der vollendeten, mit Christus eins gewordenen Menschheit. In Christo liegt seine Selbsterhaltung in der Vollendung des Menschen in Gott.

Der Selbstwert des Menschen.

Die ganze Anthropologie von Cusanus läßt sich auffassen als eine Rechtfertigung des Strebens des Menschen, sich selbst zu erhalten, Mensch zu bleiben und das Menschliche in sich zur Vollendung zu bringen. Gott hat alles hier so geschaffen, daß jedes in seinem Sein verharre. (Vgl. De Docta Ign. II, 12.) Nur in der Vielfältigkeit der Gestalten kann die eine unaussprechliche Wahrheit zum Ausdruck gelangen. *Cur tot creaturae, quae sunt imagines Dei, nisi ut veritas melius in varietate explicetur, quae uti est, est inexplicabilis.* (Excit. Lib. V. Op. S. 501.)

So weiß der Mensch, daß er in seinem Menschsein seine Rolle als Exponent des Göttlichen spielt. Aber damit wäre der Mensch immer nur eines unter vielen Wesen oder Wesensmöglichkeiten. Es gibt andere höhere Wesen, deren Denken nicht an die Sinnesvorstellungen gebunden ist. (Vgl. dazu De Conject. II, 16; ebenso: De Visione Dei. XIII, und besonders: De Ludo Globi. II. Op. S. 288.) Nun hat aber der Mensch in diesem Universum eine besondere Stellung, die ihn zu einem ganz unvergleichlichen Wesen macht, ihn aus der kosmischen Werthierarchie gewissermaßen heraushebt. Der Mensch ist ein Mittelwesen zwischen den höheren und den niedereren Naturen. (Vgl. Lib. De Mente in: Cassirer Individuum und Kosmos S. 292. Excit. Lib. V. Op. S. 489.) Er ist das alles verbindende, alles in sich spiegelnde Wesen; er ist der Mikrokosmos. (De Venatione Sapientiae. XXXII. Op. S. 324. Vgl. Excit. I. Op. S. 361; V. Op. S. 505.) Gelangt nun der Mensch in sich zur Vollendung seiner Menschheit, so vollendet er in sich alle Wesen. (Vgl. De Docta Ign. III, 3.) „Darum mußte Gott Mensch werden, damit auf diese Weise alles zur Vollendung gelangte." (Cusanus-Texte. l. c. S. 33.) So ist Jesus der Endzweck von allem. (Vgl. De Docta Ign. III, 1; Excit. V. S. 202; De Visione Dei XXII, XXV.)

Dies ist die universale Mission der Menschheit: in der Selbstvollendung der Idee des Menschen findet alles seine Vollendung. Es wäre indessen verfehlt, in der Idee dieser kosmisch gefaßten Rolle des Menschen die eigentliche Lösung des menschlichen Problems bei Cusanus zu suchen. Nicht in einer der Welt gegenüber auszuübenden Funktion, sondern in

der Entfaltung seiner in sich selbst zentrierenden Wesenhaftigkeit liegt die Bestimmung des Menschen, wie sie im Menschen Jesu ihre Erfüllung findet. Der Mensch strebt danach, in sich zu beharren und sich selbst zu vollenden. Das ist das Erste. Cusanus stellt das Problem des Menschen vom Menschen aus und für den Menschen. Der Mensch findet sich der unfaßbaren Unendlichkeit gegenüber. Er erlebt in sich die Sehnsucht nach dem Unendlichen, nach dem unfaßbaren Gott. Wie aber findet er den Weg zu sich selbst zurück? Wie kann er in der Sehnsucht nach dem unendlichen Gott Mensch bleiben, ein Wesen dieser Welt, seiner Welt? Wie kann er in der Anschauung dieser Welt beharren, das Einzelne schauen und dabei des unendlichen Gottes nicht vergessen, des Deus absconditus, der allein wahrhaft ist, der allein die Wahrheit ist? Jesus weist ihm den Weg. In ihm ist beides miteinander vereint: das Unendliche und das Endliche. Die Sehnsucht des Menschen nach Gott und sein Streben, in sich selbst zu verharren finden in dem Glauben an Jesus ihre Einheit.

Nam sicut Deus est Creator entium realium, et naturalium formarum: ita homo rationalium entium, et formarum artificialium. (De Beryllo. VI. S. 268. Vgl. auch De Ludo Globi. II. Op. S. 229.) In solchen und anderen Stellen wird die menschliche Funktion kosmisch verallgemeinert und in ihrem welthaft zu bestimmenden Sinn erfaßt. Der Mensch wird zu einer Weltpotenz. Bei Bovillus gelangt dann dieser Gedanke in eigenartiger Weise zur Weiterbildung. Bei Cusanus hingegen bleibt das humanistisch-relativistische Moment schließlich das Entscheidende. (Vgl. besonders De Docta Ign. II, 12.)

Dem Menschen genügt es, Mensch zu sein. Der Mensch ist sich gegeben als eine in sich zentrierende Werteinheit. Zur Rechtfertigung des Bestrebens des Menschen, in sich selbst zu verharren, bedarf es nicht einer im kosmischen Zusammenhang zu vollziehenden Leistung. Bringt sich der Mensch diese Leistung zu Bewußtsein, so faßt er sich in seiner Beziehung zu den übrigen Wesen. Dies ist aber nicht das Wesentliche, sondern das Entscheidende bleibt der menschliche Selbstwert, der auf einer unmittelbaren Selbstbejahung des Menschen, einer Bejahung dieser Form der *Participatio* an Gott beruht, und zwar schwebt dabei Cusanus stets das Bild der ganzen Menschheit in ihrer Mannigfaltigkeit vor. (Vgl. u. a. De Conject. II, 8, 15.)

So ist das eigentliche anthropologische Problem bei Cusanus stets vom Menschen aus, nicht von der Welt aus gestellt: Primat des Menschen und seines Verhältnisses zu Gott. Demgegenüber sind die Spekulationen über die Rolle des Menschen im Weltganzen „Konjekturen". Sie bilden den kosmisch-mythischen Hintergrund der humanistisch-religiösen Welt- und Lebensanschauung von Cusanus, in der die Idee der in sich selbst zentrierenden Menschheit als typischer Wesenseinheit und Gemeinschaft, wie sie in Christo ihre Vollendung findet, den Mittelpunkt bildet.

In der christologischen Idee findet dann wieder das kosmische Motiv seinen höchsten Ausdruck. Christus erlöst den menschlichen Mikrokosmos und damit durch den Menschen die ganze Welt. Doch bleibt auch hier der humanistische Gesichtspunkt das Entscheidende. Das Bedürfnis des Menschen, den Weg zu Gott zurückzufinden, ist auch hier das primär Bedeutsame gegenüber dem metaphysisch-kosmisch zu fassenden Sinn des Erscheinens Christi. Der Weg des Menschen zu Gott führt durch die ideelle Selbstvollendung der Menschheit. Der Mensch als Mensch sehnt Christus heran, damit er in vollem Sinne Mensch sei: christliche Humanitas.

Werde, der du bist. In Christo vollendet sich dieses Werden, gelangt das Prinzip einer generell-menschlich zu bestimmenden *conservatio sui* und einer der Idee des Menschen selbst immanenten Vollendung zur Durchführung. Der Mensch zieht sich

auf sich selbst zurück gegenüber dem Unbekannten, Unaussprechlichen; er bejaht sich selbst gegenüber dem unermeßlichen Weltganzen. Er ist nicht das von vornherein nur kosmisch zu bestimmende Wesen, das sich selbst erst aus dem Zusammenhang aller Wesen definieren könnte. Vielmehr ist bei Cusanus die Idee eines in sich zentrierenden Wertverhältnisses des Menschen zu sich selbst von grundlegender Bedeutung. Damit bereitet sich dann überhaupt die Loslösung des Menschen aus dem kosmischen Wertzusammenhang und seine Wertverselbständigung vor: die Rechtfertigung des Wertprimats des Menschen für sich selbst auf religiöser Grundlage.

Die Welt des Menschen.

Gegenüber dem unfaßbaren Unendlichen hat der Mensch bei Cusanus im Endlichen seine Welt, die Welt des Menschen gefunden. Es ist dies die Welt, zu der alles gehört, was dem menschlichen Geiste zugänglich ist, was der Mensch nach seinen eigenen Maßstäben erfaßt, die Welt, die er begreift. Diese Welt stellt sich vom Menschen aus gesehen als etwas in sich Umgrenztes dar. Sie ist der Bereich einer bestimmten Geistigkeit, der menschlichen Geistigkeit. Hier ist dem Menschen eine Aufgabe gestellt, die es menschlich zu lösen gilt. Das menschliche Wissen kann immer nur relativ sein; es kann keine absolute Gültigkeit beanspruchen. Aber zugleich weiß der Mensch, daß in dem, was er denkt und sich ausdenkt, in seinen Vermutungen, in seinem Ahnen das Wahre gegenwärtig ist. *Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate conjecturali.* (De Conject. I, 2. S. 76.)

So schaut der Mensch das Wahre in der Relativität menschlichen Denkens. In menschlich beschränkter Weise umfaßt er das Universum. (Vgl. ibid. II, 14.) Er schafft sich seine Welt, ein Abbild des Universums. Was er hier formt und kombiniert, geht aus seinem Geiste hervor. Er schafft um seiner selbst willen. (Ibid. I, 3.) *Non ergo activae creationis humanitatis, alius extat finis, quam humanitas.* (Ibid. II, 14. S. 110.)

Dies ist das Reich des Menschen, wie es der Mensch für sich selbst ordnet und schafft. Alles ist hier menschlich gedacht, alles nur eine Entfaltung des menschlichen Geistes, der sich schöpferisch betätigt. Gegenüber der einen unfaßbaren Welt gibt es andere endliche Welten, Weltprojektionen nach den verschiedenen Arten des Denkens und Urteilens. So findet der Mensch seine Welt. Auch gibt es nicht nur eine menschliche Projektion, sondern verschieden sind die Projektionen je nach der Geistesart der Menschen, damit das sich Gleiche menschlich in verschiedenen Weisen zum Ausdruck gelange. (Vgl. ibid. II, 15.)

Der Mensch weiß, daß er das Absolute nicht erfassen kann. Sein Reich ist der Bereich des Relativen. Eine unüberwindliche Scheidewand trennt ihn vom Unendlichen. Aber auf dieser Seite der „Mauer“ hat er seine Welt gefunden, eine Welt, die ihm eigen ist, eine Welt, die er schafft. Hier bringt er überall sein Denken zur Geltung, ordnet und kombiniert. Er setzt alles in Beziehung zueinander und zu sich selbst. Er ist der Herr dieser Welt, ein Gott in seiner Welt. Eine unendliche Sehnsucht treibt

ihn immer wieder zu der anderen Welt. Seine Welt kann ihm nicht genügen. Es verlangt ihn nach dem unfaßbaren, unverständlichen Gott. Doch gibt er sein Menschentum nicht preis, weiß sich eins mit seiner Welt, einer Welt, in der er alles ordnet und in die sich alles einordnet, um im menschlichen Geiste seinen letzten Sinn und seine letzte Bedeutung zu finden.

Der Mensch als Denker.

Der Mensch ist das Wesen, das sich zur Geistigkeit erhebt, indem es das Sinnliche vergeistigt; in ihm gelangt das Sinnliche zur geistigen Einheit. (Vgl. De Conject. II, 14.) Er verbindet und trennt, kombiniert das Gegebene, erfindet und schafft Neues. Er sinnt, überlegt und denkt sich etwas aus, und zwar jeder etwas Anderes, je nachdem der Mensch seine Gedanken dahin oder dorthin richtet, dieses oder jenes kombiniert, diesem oder jenem Gestalt verleiht. Der Mensch ist das selbsttätige Wesen, das Wesen der freien Geistigkeit. Er läßt seinen Gedanken freien Lauf. Sie sind durch nichts Naturhaftes gebunden. In seinem Denken ist er frei, und alles, was sich ihm darbietet, bedenkend, erwägend und formend, waltet und schaltet er nach freiem Ermessen in seinem eigenen Reich. (Vgl. De Ludo Globi. I. Op. S. 218.)

Was in dieser Welt sich ereignet, wird ihm durch seine Sinne übermittelt. Er empfängt Botschaften von überallher. Wovon er Kunde erhält, was ihm gemeldet wird, wird von ihm geordnet und eingetragen, damit alles in sein Reich, in den Mikrokosmos, dem er als freier Herrscher vorsteht, eingeht und dort, wie es einem jeden zukommt, nach den Maassen des Ganzen in bestimmter Ordnung seine Stelle findet. Er ist der Kosmograph dieser Welt, dem nichts entgeht, der alles Einzelne umspannt und jedes dort einordnet, wo es hingehört. (Compendium, VIII. Op. S. 244.)

Von allem erfaßt er den Wert. Er ist das wertende Wesen. In ihm gelangen die Werte der Dinge zu Bewußtsein. Er fragt nach dem Werte jedes Einzelnen und weiß den Wert von allem zu bestimmen, weiß von jedem zu sagen, was es wert ist. Er ist der wertende Wert dieser Welt. (De Ludo Globi, Lib. II. Op. S. 237f.)

So versteht es der Mensch, alles bedenkend und alles abwägend, in dieser Welt zu lesen. Was sich seinen Sinnen darbietet, macht er sich verständlich. Er begreift die Welt, indem er die Zeichen kombiniert, Gestalt und Wert eines jeden erfaßt. (Compendium VI. Op. S. 243.) Dabei findet er niemals Ruhe, sondern späht immer nach Neuem aus. So bringt er reiche Beute heim. Im Jagen, in der Denkaktivität selbst findet er einen der menschlichen Tätigkeit eigenen Sinn, wohl wissend, daß es dem Menschen versagt ist, zu einem abschließenden Ergebnis zu gelangen. Denn über allem, was auch der Mensch sich erjagen mag, gibt es die *docta ignorantia*. So wird der Mensch wohl weiter jagen, wie andere vor ihm gejagt haben und andere nach ihm jagen werden — mit mehr oder

weniger Erfolg, je nachdem sie mehr oder weniger ergiebige Jagdgründe finden und selbst mehr oder weniger gut zum Jagen ausgerüstet sind — dabei sich aber ständig gegenwärtig halten, daß, was er auch erbeuten mag, das Göttliche, das er sucht, alles übersteigt, was er hier denkend erfassen kann. *Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiam si multum proficiat, semper sibi superesse, quod quaerat.* (De Venatione Sap. XII. Op. S. 307.)

So ist des Philosophierens kein Ende. Jeder versucht es auf seine Weise. (Vgl. ibid. Cap. I.) Jeder sucht in seinen Kombinationen und Konjekturen das Unfaßbare zu erfassen. Überall aber ist das Göttlich-Unendliche gegenwärtig, in der Form seiner Andersheit, in der Gestalt, wie es der Mensch faßt, der in freier Geistigkeit im denkenden Suchen nach dem Unaussprechlichen sich selbst entfaltet.

In dem Jägermotiv gelangt bei Cusanus eine neue Einstellung des Menschen zur Welt und zur Erkenntnis zum Ausdruck. Der Mensch ist der Strebende, der Suchende, das tätige Denksubjekt. Und zwar richtet sich diese Denkaktivität letzthin auf eine Welt, die überhaupt ihrer Wesenheit nach sich nicht gedanklich erfassen läßt. So ist das denkende Streben von dem Bewußtsein begleitet, daß die docta ignorantia ein Letztes ist, was dann wieder dem Denker die Freiheit sichert, sich ganz seinen Erwägungen und Mutmaßungen in den mannigfaltigen Jagdgebieten hinzugeben. Erst von der Welt des Unzugänglichen aus erhält diese „Jagd" ihren wahren Sinn: Freiheit des gedanklichen Forschens, der dialektischen Betätigung, die nicht mehr durch ein ein für allemal zu erreichendes und als erreichbar gedachtes Ziel beschränkt ist.

Die mit der Jagd verbundene Unruhe ist dabei nicht etwas Negatives. Das menschliche Denken stellt sich nicht mehr als eine unvollkommene Stufe der Anschauung einer Welt dar, über die man sich möglichst bald erheben müßte, um zu der reinen Anschauung zu gelangen. Sondern in der Welt des *fieri potest* hat das Jagen als solches einen selbständigen Sinn.

So spricht Cusanus in De Venatione Sapientiae von seinem im Denken verbrachten Leben. Er hat dabei das Bewußtsein, einer Gemeinschaft von Jägern anzugehören, teilzunehmen an einer gemeinsamen Jagd. Die Probleme sind hier vom denkenden Menschen aus gesehen: ich, der Jäger; ich, der Denker. Es kann keine absolute, in sich zu erkennende Wahrheit geben. Demgegenüber gelangt der Eigenwert des denkenden Strebens, und zwar für jeden Denkenden im besonderen, zu Bewußtsein: das, was jeder sich erjagt hat. (Vgl. dazu De Conject, I, 2: Meine Denkerlebnisse.)

Menschliche Religiosität.

In Cusanus' Anthropologie findet der Mensch eine letzte Rechtfertigung seiner selbst. Er hat ein Recht dazu, Mensch zu sein, in seiner Geistesart zu verharren. *In seipso igitur, intellectus intuetur unitatem illam, non uti est, sed uti humaniter intelligitur.* (De Conject. II, 16. S. 115.) Alles läßt sich menschlich erfassen. So braucht der Mensch nicht über sich hinauszugehen. In dem Umkreis von Konjekturen, wie er sie seinem Geistestypus entsprechend formt, faßt er das Unfaßbare auf menschliche Weise.

Doch die letzte Rechtfertigung des Menschen liegt nicht in dieser Autarkie einer das Ganze in sich spiegelnden Denkweise. Nicht nur ist

in dem menschlichen Denken das Absolute in der Form dieser dem menschlichen Geistestypus eigenen Projektion gegenwärtig, nicht nur denkt der Mensch Gott auf seine Weise, sondern der Mensch hat seinen Gott, er hat ihn in Christo. Der Mensch sieht nicht nur Gott menschlich, sondern Gott selbst ist in Christo Mensch geworden. In Christo ist ihm Gott erschienen, nicht nur in der Gestalt, in der er dem Menschen faßbar ist, sondern Gott hat Menschengestalt angenommen, er ist Mensch geworden. Der Mensch erkennt nicht nur Gott nach Menschenart, und weiß, daß er in dieser Anschauung an der Wahrheit teil hat, sondern er hat seinen Gott. Er weiß sich als Mensch eins mit Gott; er ist als Mensch vergottet. Er faßt nicht mehr Gott in der Form einer menschlichen Konjektur. Im Glauben ist ihm Gott selbst gegeben, im Gott-Menschen Christus.

Dies ist die letzte Bejahung des Menschen, seine Selbstvollendung in Christo. In seinen Konjekturen mochte sich der Mensch als humanus deus erfassen, als ein Mikrokosmos, als eine menschliche Welt; aber erst in Christo sieht er in gläubiger Anschauung den Menschen seiner species nach vergöttlicht, wird der Gott zum Menschen und der Mensch zu Gott. Im menschlichen Denken ist der unfaßbare Gott überall gegenwärtig; aber erst im deus homo findet der religiöse Mensch, was er sucht, den Gott, der sein wäre: nicht eine menschliche Anschauung Gottes, sondern Gott selbst in Menschengestalt.

In Christo macht der unverständliche Gott sich selbst dem Menschen verständlich. *Aperis enim tu Deus meus mihi misero, tale occultum, ut intuear hominem non posse, te patrem intelligere, nisi in filio tuo, qui est intelligibilis et mediator, et quod te intelligere, est tibi uniri.* (De Visione Dei. XIX. Op. S. 200.) Der Mensch ist seiner Menschlichkeit nach, in dem, was sein Wesen ausmacht, mit Jesus vereint. (Vgl. Excit. Lib. III. Op. S. 419. De Docta Ignorantia. III, 6. De Pace et Concordantia fidei. XIII.) und durch Christus mit dem unzugänglichen Gott. *Et sic finitum, in te unitur infinito et inunibili, et capitur incompraehensibilis fruitione aeterna.* (De Visione Dei. XXI, S. 203.)

So rückt Gott einmal in weite Ferne: der unaussprechliche, unverständliche Gott, Deus absolutus. Zum anderen aber ist er dem Menschen ganz nahe, ist er menschliche Wirklichkeit, ist er das, was für jeden Menschen sein Innerlichstes ist, das Menschliche in jedem. Vom unverständlichen Gott führt der Weg zu Christus. Gegenüber dem unbekannten Gott soll sich der Mensch an Jesus halten. Es führt kein anderer Weg zu Gott. *Deus autem est dator vitae, quem nisi Christus Dei Filius ostendit, nemo videbit.* (De Ludo Globi. II. Op. S. 226. Vgl. Dialogus de Possest. Op. S. 256, 266.) In dem christologischen Motiv erhält die göttliche Konsekration des Selbstwertes des Menschen ihre letzte Begründung. In diesem unendlichen Universum, das als solches nicht im Denken erfaßbar ist, gibt es ein Festes für den Menschen: er selbst, der sich selbst gegenwärtige Mensch, die in sich zentrierende Menschlichkeit, die Menschheit, wie sie

in jedem Menschen das Wesenhafte bildet, alle Menschen untereinander eint und in Christo sich mit Gott versöhnt. Die Christus-Idee bildet so das Zentrum der Anthropologie des Cusanus. Nichts kann dem Menschen in seiner Vorstellungswelt genügen, um sich Gott zu vergegenwärtigen. Er findet kein Wort in seiner Sprache, um das Unaussprechliche auszusprechen. Gott aber hat sich uns in Christo offenbart: *solus ostensor patris sui, creatoris nostri omnipotentis. Quaecumque ergo per nos dicta sunt, non ad aliud tendunt, quam ut intelligamus, ipsum omnem intellectum excedere, cuius facilis visio, quae sola foelicitat, nobis fidelibus per veritatem ipsam, Dei filium promittitur, si viam nobis verbo et facto patefactam, ipsum sequendo tenuerimus.* (Dial. de Possest, S. 266.) Der Mensch hat in Christo seinen Gott gefunden und zugleich sich selbst in vollendeter Menschlichkeit.

Christus repräsentiert den Menschen der *humanitas* in seiner Sinnvollendung. Er ist die Erfüllung des Menschentums, der mit dem Menschen gesetzten Intention. Der Mensch ist in diesem Sinne nicht etwas zu Überwindendes, sondern etwas zu Erfüllendes. Eine Sinneserfüllung des Menschen in dieser Weise konnte es bei Augustinus nicht geben: der Mensch ist das kranke Wesen. Er ist nicht mehr der, der er war, und sehnt sich nach dem, der er einst sein wird. Er ist das bangende, glaubende, liebende Subjekt der religiösen Sehnsucht. Durch den Sündenfall ist er außerhalb des Naturzusammenhangs gestellt und kann in dieser Welt keinen Ort mehr finden. Bei Cusanus handelt es sich nicht mehr eigentlich um Krankheit, sondern um mangelnde Vollendung. Jesus ist dabei weniger der Heiland, als der Erfüller, der Vollender der Idee des Menschen als einer in sich zentrierenden Wesenheit.

PARACELSUS.

Die Einheit des Menschen.

Erkenne dich selbst bedeutet für die mythische Anthropologie der italienischen Renaissance: erkenne deine Seele. Der Mensch ist Seele. Darüber sind sich Pico della Mirandola und Pomponazzi einig. Wie man auch hier den Wert des Menschen in der Welt oder der Welt gegenüber bestimmen mag, entscheidend bleibt hierfür immer die Vorstellung, die der Anthropologe sich von der menschlichen Seele bildet. Nur als Seele stellt der Mensch für Ficino und Pico letzthin etwas „Besonderes" dar. Nur die Seele ist etwas Außerweltliches, Überweltliches. Seiner Körperlichkeit nach gehört der Mensch dieser irdischen Welt an, aus der seine Seele sich fortsehnt. Bei Paracelsus ist dieser Dualismus zwischen Körper und Seele überwunden. Der Mensch stellt sich ihm als Ganzes dar und ist als Ganzes eingefügt in den Naturzusammenhang. Mensch und Erde stehen bei ihm in einer wesenhaften Verbindung. „Wir mensch aber sind nit himlisch sonder irdisch, dan wir komen nit von oben herab sonder von der erden." (Die Bücher von den unsichtbaren Krankheiten. Werke herausgegeben von Sudhoff. I. Abt. IX, S. 332.) Es ist hier von dem irdischen Menschen die Rede, und nicht von einer als solcher zu fassenden Seele, die schon hiernieden von einem überirdischen Standorte aus, das,

was auf Erden vorgeht, schaut. Der Mensch kann dieser Welt nicht entgehen. Er kann sich nicht von dem Ganzen absondern. Er bleibt welt- und naturhaft in jedem Augenblicke seines Lebens. Er steht der Erde nicht gegenüber, wie ein Zuschauer; er betrachtet sie nicht in gottähnlicher Abgelöstheit als ein homo contemplativus. Sondern er gehört zu ihr; sie wirkt sich in ihm aus. Er erlebt sie in den Wechselfällen seines psychophysischen Daseins, und zwar zunächst nicht von der Seele, sondern von seinem Körper aus. Oder vielmehr läßt sich eben beides gar nicht voneinander trennen. Es gibt hier nicht eine Seele, die von einem überweltlichen Standorte diese Welt und den eigenen Körper anschaut, eine in sich ruhende Seele, die schon oben wäre, während der Körper unten weilt; sondern Seele und Körper bilden hiernieden eine untrennbare Schicksalsgemeinschaft.

Der Mensch leidet; er leidet an Körper und Seele. Das Krankheitserlebnis läßt ihn tiefer als alle beschauliche Spekulation die Einheit von beiden sehen. Im Leiden, in der Krankheit fallen alle solche Unterschiede fort, die den Menschen gewissermaßen in zwei Wesen zerteilen, in ein seelisches und in ein körperliches. So handelt es sich auch nicht mehr um den Menschen, der sich seine Andersartigkeit der Natur gegenüber zu Bewußtsein bringen will, der sich über die Natur erhebt, um den geistigen Menschen, dem es vor allem darauf ankommt, sich zur Anschauung seiner seelischen Dignität zu erheben. Der Paracelsische Mensch erlebt in sich das Mysterium der Natur. Er lebt in dem Bewußtsein seiner naturhaften Abhängigkeit. Er ist fest eingefügt in diese Welt, durch Krankheit und Gesundheit mit der Natur untrennbar verbunden. Er erlebt die Welt in seinen eigenen Leiden. Er ist nicht ein Zuschauer der Natur; er ist selbst Natur, leidende Natur.

Leben und Mikrokosmos.

Der Mensch ist eine kleine Welt, „ein auszug aus der ganzen machina mundi“ (Astronomia magna. XII, 43), ein Mikrokosmos „nit in der form und leiblichen substanz sonder in allen kreften und tugenden wie die gross welt ist“. In ihm sind „al himlische leuf, irdische natur, wesserische eigenschaft und luftische wesen . . . in im ist die natur aller früchten der erden und aller erz natur der wasser, darbei auch alle constellationes und die vier wind der welt. was ist auf erden des natur und kraft nit im menschen sei?“ (Die Bücher von den unsichtbaren Krankheiten. IX, S. 308.) Die Welt ist zugleich in und außer ihm. In ihm sind Stürme und Donner, in ihm ist Chaos, in ihm ist Gesundheit und Krankheit. Der Mensch als Mikrokosmos erleidet, was in der Welt geschieht; er leidet in und mit der Welt. Das Tragische des mikrokosmischen Weltverhältnisses des Menschen kommt hier zum Ausdruck. Es ist sein Schicksal, diese Welt in sich zu erleben, die Welt in sich zu tragen, selbst Welt zu sein.

Im Menschen sind alle Eigenschaften der Welt in eins. (Astronomia

magna. XII, S. 73. Vgl. auch S. 164, 166.) Zugleich sind aber nun die welthaften Vorgänge, die sich im menschlichen Mikrokosmos abspielen, zu dieser bestimmten Geschickseinheit verbunden, fügen sich zusammen zu diesem besonderen Lebensverlauf. Er ist Mikrokosmos in bezug auf sich selbst. Er ist seine Welt. Sein Leben ist etwas Welthaftes. In seinem Werden ist er welthaft, in seinen Wandlungen, in seiner Entwicklung, in seinem persönlichen Geschick.

„ein ieglich dieng, das in der zeit stet das stehet im himel." (Buch Paragranum. VIII, S. 173.) Darum muß auch der Arzt Astrologe sein; nur wenn er den vorliegenden Fall in seinen welthaft-zeitlichen Zusammenhängen erfaßt, kann er dem Kranken Heilung bringen. Doch wird die astrologische Weltanschauung nun bei Paracelsus gewissermaßen verinnerlicht; sie wird in Verbindung gebracht mit der Vorstellung des Wesensgesetzes eines Lebensverlaufs. Mensch und Gestirn werden in eins geschaut. Das menschliche Leben ist irdisch und himmlisch zugleich. In der Sternenwelt findet der Mensch sein Geschick wieder. Es handelt sich nicht mehr bloß um die Einsicht, daß der Mensch in seinem Leben, wie alle anderen Wesen, dem Fatum unterworfen sei, daß sein äußeres Leben sich in einer Reihenfolge von Erlebnissen und Begebenheiten abspielt, die sich für den Astrologen als notwendig darstellen. Solange man sich darauf beschränkt, stellt sich dem Menschen das Geschick, das er erleidet, als etwas Äußerliches, ihm selbst Fremdes dar. Es ist nicht sein persönliches Schicksal, sondern eine Geschicksvariation, eine mögliche Konstellation, die nun gerade auf diesen Menschen zutrifft. Bei Paracelsus hingegen handelt es sich um die Vorstellung einer inneren, dem menschlichen Wesen in seiner Eigengesetzlichkeit selbst immanenten Notwendigkeit. Der Mensch lebt sich aus gemäß seinem inneren, welthaft bestimmten Wesensgesetz. Er findet sein Geschick in sich selbst vor. Der zeitliche Ablauf seines Lebens ist ihm nichts Äußerliches. Von vornherein ist mit dem Menschen seine Zeitlichkeit gesetzt. Der Mensch ist zeitlich. Zwischen dem Menschen und dem Lebensverlauf, seinem besonderen Lebensverlauf, besteht hier ein innerer, unauflösbarer Zusammenhang.

Damit gelangt ein neuer Lebensbegriff zur Geltung. Leben bedeutet hier nicht eine Reihe von äußeren Ereignissen, deren Ablauf sich schließlich doch, sowie man dieses Leben in seiner Einmaligkeit faßt, als Spiel der Fortuna darstellt. Was sich im Leben des Menschen abspielt, ist nicht mehr bloß Gegenstand einer Erzählung von innerlich zusammenhanglosen Begebenheiten. Auch handelt es sich nicht mehr um den Konflikt des wollenden Individuums mit widrigen Schicksalen, aus denen der Mensch sich in sich selbst zurückzieht, um sein Leben möglichst ereignislos zu gestalten und sich gewissermaßen von dessen Zeitlichkeit zu befreien. Das Leben in seiner Zeitlichkeit ist bei Paracelsus nicht etwas Äußeres, dem in sich selbst zu bestimmenden, gewissermaßen zeitlos zu fassenden Subjekte gegenüber Zufälliges; sondern es erscheint bei Para-

celsus dieses zeitlich gefaßte Leben als das eigentlich wesenhaft Menschliche. Jeder erlebt es als das ihm Eigentümliche, erkennt daran sich selbst und seine Bestimmung. Er ist der, als der er sich im Lebensverlauf darstellt. Er ist das Wesen dieser Zeitlichkeit. Alles muß zu seiner Zeit geschehen, im richtigen Augenblick. Der Augenblick erhält im Leben seine bestimmte Bedeutung, wird zu etwas Bedeutsamen, Entscheidenden für den Menschen. Nur dann konnte dieses hier eintreten. Jedes im Leben hat seine Zeit, und eben dieser zeitliche Zusammenhang ist das Wesenhafte eines Lebens, des Lebens dieses Menschen.

So muß das Leben seiner Zeitlichkeit nach verstanden werden. Der Arzt fragt nach dem Leben, das sich hier vor ihm abspielt. Jeder Zeitpunkt dieses Lebens hat für ihn gewissermaßen eine besondere Bedeutung. Der Arzt darf nicht zu früh und nicht zu spät kommen. Er muß das Leben dieses Menschen kennen. Jeder Mensch ist eine in der Welt verlaufende Lebenseinheit. Jeder Mensch hat sein Leben, sein Fatum. Der Arzt muß ein Schicksal in seiner Besonderheit verstehen; er muß das Gestirn dieses Menschen kennen. Er muß die Bedeutung der Stunde wissen, um die Krankheit zu heilen „in der Stund der Zeit", und Gott nicht vorzugreifen. (Vgl. Volumen Paramirum. Ed Achelis S. 105f.)

Innere Entwicklung.

In der Anthropologie des Paracelsus wird die Anschauung der Einheit des Weltverlaufs auf das Leben selbst übertragen. Die kleine Welt erhält ihre besondere gesetzmäßige Zeitlichkeit. Das menschliche Leben ist die Geburt, das Werden und das Sterben einer Welt, ein in sich selbst zentrierendes welthaftes Geschehen. Es stellt sich als innerer, gesetzmäßiger, alles Einzelne bedingender Ablauf dar. Es steht in einem inneren notwendigen Wesenszusammenhang mit dem Menschen, der es erlebt. Dieser Mensch: dieses Leben.

Der Mensch fühlt die innere Notwendigkeit, die ihn zu diesem oder zu jenem treibt. Es ist nicht mehr so, als hätte er dieses oder jenes Los gezogen, als wäre ihm einfach dieses oder jenes Lebensgeschick zugefallen; sondern etwas wuchs in ihm, reifte in ihm, als die Zeit erfüllt war. So soll auch der Mensch wissen, woran er in seinem Leben ist, seinem Leben nachgehen in seinem zeitlichen Verlauf, damit er den richtigen Augenblick nicht verpasse. Zugleich wird er dem Leben vertrauen. Es muß alles zu seiner Zeit kommen. Der Widerspruch eines kosmisch bestimmten Fatums, das zugleich vom erlebenden Individuum in seinem Selbstbezug als Spiel der Fortuna geschaut wird, ist hier überwunden. Der Mensch erlebt das Fatum in bezug auf sich selbst; er hat sein inneres Fatum.

Das Leben erhält dadurch eine neue Bedeutung, eine selbständige Dignität. Der Mensch lebt von innen heraus; es ist sein Leben, das er führt. Dieses Leben ist nicht von ihm ablösbar. Das Leben ist kein Spiel, in das sich der Mensch, er weiß selbst nicht wie, hineingestellt findet.

Nicht was sich im äußeren Leben ereignet, ist das Wesentliche, sondern die innere Entwicklung: ein innerer Schöpfungsdrang, der in einer bestimmten Epoche des Lebens zur Entfaltung gelangt, etwas das sich entwickelt hat und zur Reife kommt. Ein solches Leben ist nicht von außen, sondern nur von innen heraus darstellbar. Paracelsus vergleicht das menschliche Leben mit dem Reifen eines Baumes. (Vgl. Lib. Prologi in vitam beatam. Werke. II. Abt. I. Bd., herausg. v. Matthissen, S. 78ff.) Das Wesentliche ist hier das innere Bildungsgesetz, die innere Entfaltung, wie sie sich in der Zeit abspielt. Bei Paracelsus gibt sich der Mensch seinem Leben hin. Er fühlt sich eins mit seinem Leben. Leben bedeutet für ihn das, was in ihm, was aus ihm wurde. Er fühlt sich gewissermaßen leben. Er erlebt sein Wachstum, sein Reifen: ein sich selbst erlebendes Leben.

So bedeutet hier Leben: mein Leben, Zeit: meine Zeit. Nicht was mit dem Menschen geschieht, ist das eigentlich Bedeutsame, sondern was aus dem Menschen wird. Der Mensch ist nicht mehr einfach in ein zeithaft-welthaftes Geschehen hineingestellt, in dem er mit anderen seine Rolle spielt, sondern das zeithaft-welthafte Geschehen ist etwas ihm Eigenes, ein innerer Mythos. Diese Verinnerlichung des Mythos ist ein für die Folgezeit wesentliches Motiv. Der Weltmythos wird zum Lebensmythos. Jeder hat sein Firmament. Die Welt ist in diesen Menschen selbst einbezogen.

Die große Welt bleibt dabei der Hintergrund, auf dem sich dies welthaft gefaßte Leben abspielt. Der Mikrokosmos ist ständig von dem Makrokosmos abhängig. Der Mensch ist niemals dieser Einzelne, der sich selbst durch Vertiefung in sich selbst erkennen könnte. Nur von der Welt aus, nur in seiner kosmisch-naturhaften Bedingtheit kann er sich verstehen. Nur wenn er alles, was in ihm vorgeht, auf etwas Welthaftes zurückführt, wird er sich selbst verständlich. Er kann sich nicht selbst schauen; er muß sich in der Welt umschauen, sich selbst an der Außenwelt sichtbar werden.

Der Mensch steht nicht einer Welt gegenüber, die er akzeptieren oder ablehnen könnte. Es handelt sich hier nicht um Welt und Persönlichkeit. Der Mensch gehört zu dieser Welt; er fühlt seine Abhängigkeit von dieser Welt. Aber von dieser Welt aus bildet sich nun in jedem Menschen eine eigene Welt, ein welthaft-zeitliches Geschehen, das ihm im besonderen eigen ist. Er geht nicht in die Welt auf; er bleibt er selbst, weil er sich selbst Welt ist. Er ist der Welt nicht gegenübergestellt, ist aber auch nicht einfach Teil der Welt, sondern ist selbst eine welthafte Totalität. Er ist eine Welt für sich, etwas in sich Abgeschlossenes. (Vgl. Opus Paramirum IX, S. 178f.) In diese Welt greift nun der Arzt ein; er sucht ihre Eigengesetzlichkeit, den besonderen Lebenslauf zu verstehen und fühlt sich in seinem Bestreben, das Leid und den Tod zu bekämpfen, eins mit Gott.

Die Idee des menschlichen Mikrokosmos ist in der italienischen Renaissance ein vorgegebenes, traditionelles Motiv. Als solches wird es bei Pico einerseits und bei Pomponazzi andererseits erwähnt. (Vgl. dazu Pico, Commentato sopra una Canzone di Amore. I, 1. Hept. Op. S. 61. Pomponazzi, De Imm. Animae S. 140. De Incant. Op. S. 27. De Fato. Op. S. 980.) Dieses Motiv verleiht dem Menschen insofern eine besondere Dignität, als der Mensch hier nicht nur als eines der gattungsmäßig zu bestimmenden Wesen erscheint, sondern als Allnatur. Er hat das Bewußtsein, die Welt in sich zu haben, eine Welt zu sein. (Vgl. dazu Paracelsus. Die Bücher von den unsichtbaren Krankheiten. Sudh. IX, S. 308: der edel nam mikrokosmos. Vgl. auch Op. Paramirum. Ibid. S. 193, 219 f.)

Nun bliebe aber das Verhältnis von Mikrokosmos und Makrokosmos, der kleinen und der großen Welt zu bestimmen. Trägt der Mensch die Welt in sich, so ließe sich die Folgerung daraus ziehen, daß die Anschauung seiner selbst dem Menschen genügen müßte. Vgl. dazu: Agrippa von Nettersheim, De Occulta Philosophia. Lib. III, Cap. XXXVI: *quicumque igitur seipsum cognoverit, cognoscet in se ipso omnia.* Bei Paracelsus gelangt hingegen der Primat des Makrokosmos gegenüber dem Mikrokosmos zum Ausdruck. . . . „Dan der mensch wird erlernt von der großen welt und nit us dem menschen." (Op. Paramirum. IX, S. 45. Vgl. Paragranum Entw. VIII, S. 70.) Daraus ergibt sich auch, „das ein philosophus sol vorgehen, danach der medicus." (Labyrinthus medicorum errantium. XI, S. 185. Vgl. Paragranum Entw. VIII, S. 59, 85.) Der Arzt soll „aus den eussern dingen wachsen und nicht aus dem menschen". (Paragranum Entw. Bd. VIII, S. 83. Vgl: Das Buch von den tartarischen Krankheiten. Bd. XI, S. 80. Vgl. zum Vorhergehenden auch: Blanchet, Campanella. 1920. S. 226.) Der Weg geht von außen nach innen . . . „allein die eussern ding geben die erkantnus des inneren, sonst mag kein inner ding erkant werden". (Paragranum. Entwürfe. VIII, S. 97. Vgl. auch De religione perpetua. II, 1. S. 101.) Ebenso ist die kleine Welt von der großen abhängig, und nicht umgekehrt. (Vgl: Das Buch Paragranum. VIII, 168.)

Diese Abhängigkeit des Menschen bedeutet aber nun nicht gewissermaßen eine Zufallsbeziehung, ein Eingefügtsein in eine dem Menschen und diesem besonderen Leben gegenüber fremde Welt, sondern hier gelangt ein anthropologisches Lebensmotiv zum Ausdruck, das dem Fortunamotiv überhaupt, wie es in der Lebensauffassung der Renaissance vorherrschte, seine eigentliche Bedeutung als interpretatives Motiv für das menschliche Leben nimmt. Dem menschlichen Wesen stand das menschliche Geschick gegenüber, ohne daß zwischen beiden eine innere Verbindung bestände. Die besonderen Lebensschicksale ließen sich wohl ihrem generellen Notwendigkeitscharakter nach auf das Fatum zurückführen, stellten sich aber zugleich vom Individuum aus ge ehen als ein „Spiel" dar. So bleibt das Lebensgeschick, dieser Ablauf von Begebenheiten, wie sie sein Leben ausfüllen, dem Menschen etwas Fremdes. Es hat dies alles gewissermaßen nichts mit ihm zu tun. Es hätte so oder anders kommen können, für ein und denselben Menschen. Der Mensch hat bald Glück, bald Unglück. Für Paracelsus aber gilt es nun, den Gründen von Glück und Unglück nachzugehen (vgl. dazu Paragranum Entw. VIII, S. 110 f.), das Schicksal des Menschen als etwas zugleich Kosmisches und Persönliches zu verstehen. (Vgl. ibid. S. 99. Opus Paramirum. Ibid. IX, S. 115 f. Über die hinfallende Krankheit. Ibid. VIII, S. 340 ff.)

Damit gelangt eine neue Einstellung des Individuums seinem Leben gegenüber zum Ausdruck. Für die griechisch-römische Lebensphilosophie, wie sie in der Renaissance fortwirkte, mußte der Mensch dem Leben gegenüber immer auf der Hut sein, und zwar galt es, damit der Mensch die Herrschaft über das Leben behielte, die Leidenschaften, die den Menschen immer wieder der Macht der Fortuna ausliefern, zu zähmen. Diese Leidenschaftstriebe wurden aus der Menschennatur selbst hergeleitet. Ihnen gegenüber galt es nun, zu einer gewissermaßen überzeitlichen, generellen Willenseinstellung zu gelangen, die sich in allgemeinen Maximen festlegen ließ. Im Vergleich zu dieser rationell-überpersönlichen Willenshaltung dem Leben gegenüber stellt das Para-

celsische Lebensmotiv eine Wendung zu der Anschauung der Zeitlichkeit eines einheitlich gefaßten persönlichen Lebensverlaufs dar. Es handelt sich nicht mehr um ein gewissermaßen ohne Rücksicht auf das individuelle Werden zeitlos gefaßtes Triebleben, noch um eine ungeordnete Abfolge von Begebenheiten, die sich eigentlich nur immer als die an sich indifferenten Anlässe zur Weckung bestimmter Affekte darstellen; sondern der menschliche Wille sieht sich der Gegebenheit seines eigenen Lebensverlaufs gegenübergestellt. So handelt es sich auch hier nicht mehr um eine ein für allemal generell zu fassende psychophysische Struktur, der eine Außenwelt gegenübersteht, deren im einzelnen immer nur zufälligen Wirkungen der Mensch ausgesetzt ist. Der Mensch, wie ihn Paracelsus faßt, erlebt sich selbst stets in einer bestimmten Lebenslage, ist selbst wieder vom Lebensverlauf in seinem Streben und Wollen abhängig. „Es hat got allen dingen ir zeit geben, uf das sie wachsen sollen und davor nit zeitig sein. . . . Also mit dem menschen." (Lib. Prologi in vitam beatam. II, 1. S. 78.) Der Wille bei Paracelsus ist ein Drang, der von innen wirkt, dessen Wirkungen aber erst in einer bestimmten Lebenslage, wenn die Zeit gekommen ist, sich geltend machen können. Er ist nichts dem Leben Fremdes, nichts, was von außen her regelnd und gestaltend an dieses Leben herantreten würde. Er wirkt im Leben und vom Leben aus und kann nur nach einer von vornherein vorgezeichneten Lebensrichtung wirken. Er kann immer nur zur Erfüllung, zur Reife bringen, was schon im Leben drin ist. „Was sein muss us dir, und ist in dir, das heraus muss, und got wil, so komtts herus, dir gleich als unwissent und ohngesucht und nachgestellt." (Ibid. S. 80 ff. Vgl. auch zum Vorhergehenden. Das Buch Paragranum. VIII. S. 177: die Polemik gegen die These der humores.)

Der christliche Magier und das Werk.

Der Arzt ist für Paracelsus ein Magier, der den Menschen dient, der barmherzige Magier, der Mensch, der seinen Mitmenschen Gottes Barmherzigkeit kundgibt. (Vgl. Von den umfallenden Siechtagen. Sudh. VIII, S. 263. De peste libri tres IX, S. 602 ff.) Seine Kunst dient nicht der Ausdehnung menschlichen Machtbewußtseins. Er ist nicht der selbstherrliche Magier, sondern der dienende, der Gott dienende, der christliche Magier. Er stellt seine Kunst in den Dienst Gottes. Er wirkt um Gottes willen. Gott erbarmt sich des Menschen, dieses Wesens, in dem sich das Leid einer ganzen Welt abspielt. Der Arzt nimmt den Kampf mit dem Schicksal auf. Er sucht vorauszusehen; er paßt die günstige Zeit ab. Er ist der Mann des Schicksals, der von den Sternen immer wieder den Blick auf den leidenden Menschen richtet. Gott gibt ihm an, was er hier tun soll. Jede Krankheit hat ihr Heilmittel. Der Mensch muß sie zu finden wissen, den Blick dabei stets auf die Sterne gerichtet, von denen alles abhängt, auf daß er alles zur rechten Zeit tue; denn nie darf er vergessen, auf die besondere Zeit eines jeden Menschen zu achten.

So erfüllt der Arzt den Willen Gottes. Gott will, daß er seine an der Natur und an der Sternenwelt erworbenen Kenntnisse in den Dienst des Menschen stellt. Gott will, daß er herausfindet, wie die von dem göttlichen Schöpfer für die besonderen Krankheiten geschaffenen Heilmittel sich in den einzelnen Fällen auswirken, und daß er an den Sternen den geeigneten Zeitpunkt abliest, um heilend in ein menschliches Leben eingreifen zu können.

Dieser Magier hat ein Amt, ein ihm von Gott vorgeschriebenes Amt.

Seine Kunst ist magisch-naturhaft; der Zweck der Ausführung dieser Kunst ist aber durch christlich-menschliche Gesichtspunkte bestimmt. Es gilt, alles zu erforschen, alle Geheimnisse der Natur zu enthüllen, um des Menschen willen, seiner Heilung wegen. So will es Gott. Gott hat dem Arzte eine bestimmte Aufgabe gestellt; Gott hat ihm ein Amt verliehen. Dies läßt ihn dann auch den Zusammenhang seiner besonderen ärztlichen Leistungen mit all den schöpferischen Tätigkeitsformen der Menschen, wie sie im Alltagsleben sich auswirken, erkennen. Er sondert sich nicht ab von den übrigen Menschen. Er lebt in einer Werkgemeinschaft, deren oberster Meister Gott ist. Denn was vom Arzte gilt, gilt überhaupt von allen denen, die arbeiten und tätig sind. Sie stehen im Dienste Gottes.

Wie die Tätigkeit des Arztes etwas Übernatürliches an sich hat, nur von Gott aus begreiflich ist, so birgt jedes Schaffen überhaupt in sich ein übernatürliches Geheimnis und führt den Menschen wieder auf Gott zurück. Bei Paracelsus gelangt die Leistung selbst, das wirkende Schaffen als solches zur Geltung. Alles in dieser Welt ist Werk. Der Mensch ist dazu da, den Werkcharakter von allem zu begreifen, der göttlichen Werktätigkeit nachzuspüren. Er soll erkunden, was Gott hier gemacht hat, was Gott damit gewollt hat, die Intention des Werkes verstehen. Er weiß, daß es nichts gibt, was sich nicht als Werk erfassen ließe, daß alles von dem göttlichen Werkmeister herstammt.

So steht der Mensch selbst in einer Werkgemeinschaft mit Gott. Gott stellt ihm Aufgaben. Gott gibt ihm Werkzeuge. Gott arbeitet ihm vor. Ohne diese Vorarbeit könnte er selbst nichts schaffen. Gott hat Kräuter geschaffen, die die Krankheiten heilen sollen, für jede Krankheit ein besonderes Kraut. Der Arzt ist dazu da, die besondere Heilswirkung der Kräuter zu erkunden und auf Grund dieser Erkenntnis die Kranken zu heilen. Aber nicht er hat diese Heilswirkung den Kräutern verliehen, sondern nur Gott konnte dies tun.

Aber Gott tut nicht alles. Er will, daß der Mensch selbst schaffe. Die Natur enthält immer nur Anweisungen für den Arzt, damit er sich selbst ans Werk mache, den Menschen zu dienen. So wird er die Werkgeheimnisse der Natur zu ergründen suchen, immer in dem Bewußtsein, daß hier sein Arbeitsgebiet liegt. Denn Natur bedeutet für ihn Arbeit. Er ist kein Betrachter der Natur, aber auch kein selbstherrlicher Wundertäter, der das Geheimnis gefunden hätte, alle Naturvorgänge zu meistern. Er ist an der Natur, in der Natur tätig, vergißt sich selbst im werktätigen Schaffen, sucht immer Neues zu erkunden und zu erforschen, will sein Wissen stets am Einzelnen erproben, durchwandert die Länder, um überall, wo sich Gelegenheit dazu bietet, seine Tätigkeit auszuüben und zu wirken.

In der Welt eines Paracelsus ist alles ein Wirken und Schaffen. Der Mensch kann dabei nicht untätig bleiben. Die Natur ruht nicht; so wird auch der Mensch nicht ruhen. Die Natur fordert gewissermaßen die Tätig-

keit des Menschen. Was sie ihm gibt, bietet sie nur dar, damit er es vollende, damit er etwas daraus mache. Die Natur ist wie eine große Werkstatt, in der viel Material und Werkzeuge liegen, die dessen harren, der damit zu arbeiten versteht. Gott hat hier überall Anweisungen zu schöpferischer Tätigkeit eingeprägt. Wozu wäre dies alles, wenn nicht der schöpferische und wirkende Mensch da wäre?

So liegt alles bereit, damit der Mensch tätig sei. Der Mensch hat nur zuzugreifen, wo es auch sei. Alles scheint ihn zur Tätigkeit einzuladen. Die Kräuter haben ihre besondere Bestimmung und scheinen nur auf den Arzt zu warten, damit er diese Bestimmung erkenne und sich so ihrer Kräfte gegen die Krankheiten bediene. Gelingt es ihm aber, den Menschen zu heilen, so wird sich der Arzt dessen nicht rühmen. Sein Wirken ist nur Stückwerk. Er kann gegen den Tod schließlich nicht aufkommen. Er weiß sich in seinem Wirken stets von unbeherrschbaren Faktoren abhängig. Er ist ein Knecht der Natur; er kann nichts ohne Gottes Hilfe. So fühlt er sich auch nicht als Herrscher der Welt. Er ist kein Gott in Menschengestalt, sondern ein Mensch. All sein Werk hat nicht seinen letzten Sinn in sich selbst. Er findet nicht seine Vollendung in dem, der es vollbringt, sondern nur in Gott. Der Mensch wirkt und arbeitet, weil es ihm so von Gott vorgeschrieben ist und er damit Gott dient.

Die Zentrierung der magischen Wirksamkeit um den Heilungsgedanken verleiht dieser Wirksamkeit einen neuen Sinn. Es heißt hier nicht: der Magier kann alles, und weil er alles kann, so ist er auch dazu fähig, den Menschen zu heilen und an der Heilung des Menschen zur Anschauung zu bringen, was seine magische Kunst vermag. Sondern: der Arzt soll, kraft seiner magischen Kunst, den Menschen heilen; es ist seine Aufgabe, sein Amt, die Krankheiten zu bekämpfen. Darum stellt er sich in den Dienst der Natur und erlauscht ihre Geheimnisse.

Das Machtbewußtsein des Magiers, die außergewöhnlichen Leistungen (vgl. dazu später J. B. Porta, Magiae Naturalis Libri Viginti: Ad lectores Praef. und Campanella Realis philosophiae epilogisticae S. 357 ff.) sind bei Paracelsus nicht das Entscheidende. Der Mensch soll mit seinen Werken den Menschen dienen, und damit gelangt dann überhaupt die Alltagsleistung, das Wirken und Schaffen als solches zur Geltung. ... „dan wir sind zu schlafen nicht geboren, sonder zu wachen, zu allen seinen (sc. Gottes) werken bereit zu sein.“ (Die Bücher von den unsichtbaren Krankheiten. IX, S. 256.) Alle schaffenden Menschen bilden für Paracelsus eine Arbeitsgemeinschaft, in der jeder nach seinen besonderen Gaben und in seinem besonderen Amte tätig ist. (Vgl. Labyrinthus medicorum errantium. XI, S. 171.) Alle sind sie vom gleichen Geiste beseelt. (Vgl. De potentia et potentia gratia Dei. II, 1. S. 144 ff.: Geist Gottes in den Handwerken.) Der Arzt muß all die verschiedenen menschlichen Tätigkeiten kennen. (Vgl: Das Buch Paragranum. VIII, S. 216.) Er prüft und beobachtet alles. (Vgl. u. a: Das Buch von den tartarischen Krankheiten. XI, S. 96.) In dieser Bewertung der verschiedenen menschlichen Leistungen gelangt der homo factivus gegenüber dem homo speculativus zur Anerkennung. „die werk machen meister und doctor.“ (Paragranum VIII, S. 61.) Die Tätigkeit am Einzelnen und im Einzelnen, das zweckmäßige Wirken, die Erfüllung bestimmter Aufgaben, wie sie sich in jedem Krankheitsfall dem Arzte aufs neue stellen, sind das eigentlich Entscheidende. (Vgl. u. a. Drei Bücher der Wundarznei. VI, S. 41.)

Das Zusammenwirken Gottes und des Menschen.

„got wirkt in allen, und ist alles ein got und ein herr, der alles in allem ist. dan wunderbarlich sind seine werk, und sein arbeit, und wil auch wunderbarlich gesehen werden." (De potentia et potentia gratia Dei. II, 1. S. 138. Vgl. Astronomia Magna XII, S. 268.) Und wie Gott wirkt und schafft, so will er, daß der Mensch für ihn tätig sei und arbeite. Gott und der Mensch wirken zusammen. Der Arzt vertritt Gott bei dem kranken Menschen. Seine Kunst kommt ihm von Gott. Der „Erzarzt" bedient sich des Menschen als Arztes.

Der Mensch nimmt sich ein Beispiel an der Natur, die immer wirkt. (Astronomia Magna Sudh. XII, S. 133.) Er lebt nicht müßig dahin, sondern erfaßt alle Heimlichkeit der Natur. (Vgl: Das Buch Paragranum. Ed. Strunz, S. 32.) Er wandert von Land zu Land, um die Natur zu erforschen. Er ist der Suchende, der Erfinder. (Vgl. Astr. Magna, l. c. S. 241. De Religione Perpetua II, 1. S. 101.) Diese Welt ist ihm gegeben, auf daß er sie erkenne. „dan warzu were es gut oder nüz, so vil tugent in einem ding seind und werent, und niemants solts wissen!" (Astronomia Magna. XII. S. 149.) Er lebt in dem Bewußtsein, daß alles einst offenbar werden wird. (Ibid. S. 148.)

In alledem weiß er sich eins mit Gott; denn überall, wo er hinwandert, findet er Gottes Werk. (Ibid. S. 268.) Gott will, daß er dies alles erforsche. Der Mensch soll die unsichtbaren Werke Gottes sichtbar machen. Der Mensch ist ein „offenbarmacher aller verborgenen dingen" (ibid. S. 60); „durch alle menschen werden alle mysteria gottes geoffenbart . . ." (ibid. S. 61), die Geheimnisse der Natur sowohl als die Geheimnisse des Menschen. Beides läßt sich nicht voneinander trennen. Nur durch die Natur hindurch kann der Mensch sich selbst sehen und kennen lernen. Darum soll der Mensch erfahren sein in aller Kreatur, damit er sich selbst erkenne; denn nur so kann der Mensch den Menschen heilen. Der Arzt, dem alle Heimlichkeit der Natur offenbar geworden ist, soll dem Menschen sagen, wer er sei. (Vgl: Das Buch Paragranum, l. c. S. 61. Entw. Sudh. VIII, S. 105.)

Der Arzt erfüllt den kranken Menschen gegenüber eine göttliche Mission. Gott hat den Kräutern und Steinen Heilkraft verliehen, ohne daß wir die Beziehung zwischen Heilagens und zu heilender Krankheit verstehen könnten. (Konzepte zu den hinfallenden Siechtagen. VIII, S. 313.) Der spezifische Zusammenhang beider ist nur aus Gott verständlich. „Der arzt sol . . . wissen das got allen krankheiten ir arznei geschaffen und gegeben hat." (Von den hinfallenden Siechtagen. VIII, S. 267.) „als macht ein kraut einen gesund, so hats got gewirkt". (De potentia et potentia gratia. II, 1. S. 138. De resurrectione et corporum glorificatione. Ibid. S. 310.) „so ist die wahrhaftig religion der arzte, das sie am allerersten wissen und kennen alle natur in dem gewechs, was in eim ieglichen sei". (De Religione Perpetua. Ibid. S. 95. Vgl. auch Uslegung des kometen anno 1531. IX, S. 382). Der Arzt kennt die kurativ-göttliche Wirkung der Gewächse und bringt sie in bestimmten Krankheiten zur Anwendung. Alle Krankheit ist heilbar. (Op. Paramirum. IX, S. 79.) „Der mensch ist mit allen krankheiten beladen und inen allen underworfen, so bald er vom muterleib kompt und in muterleib . . . also ist die krankheit von natur angeboren; von natur hat er auch wider ein ietliche krankheit arznei". (Labyrinthus medicorum errantium. XI, S. 96 f.) Gott ist aber „der recht arzt und die erznei selbst". (Die dritte Defension XI, S. 137.) So wird auch der irdische Arzt sprechen: „dein arbeit hab ich volbracht nit mein arbeit, aus dir, nit aus mir". (Von den hinfallenden Siechtagen. VII, S. 272.)

Gott ist der Ursacher aller Krankheit und zugleich ist er es, der heilt. (Vgl. De religione perpetua. II, 1. S. 96f. Vgl. Volumen Paramirum. IX,

S. 104f.) In der Krankheit liegt ein tiefer Sinn, der nur von Gott selbst aus verständlich ist. Krankheit ist kein einfacher Naturvorgang, nicht ein Geheimnis, dessen Lösung in der Erkenntnis der Natur gefunden werden könnte. Krankheit bedeutet Beziehung zu Gott. Sie ist nicht etwas rein Naturhaftes, sondern etwas Menschlich-Persönliches: meine Krankheit, mein Leid, wie ich sie von Gott aus erlebe. Hier in der Krankheit liegt der Übergang von der magisch-naturhaften zu der religiösen Welt. Hier findet der Mensch seinen Gott: Gott und der Kranke. Von Gott erwartet der Kranke Heilung.

So gelangt in der Anschauung der Krankheit der Mensch zu sich selbst und zu Gott. Er ist Natur, und seine Krankheiten sind naturhaft bestimmt. Er ist Welt, eingefügt in den Lauf der Welt, gehört selbst einer bestimmten Weltperiode an. Die Welt aber kümmert sich um ihn nicht; doch Gott weiß von ihm. Der Mensch erfährt es jedesmal, wenn er krank ist. Gott befaßt sich mit ihm. Gott bedient sich des Arztes, damit er ihn heile. Dabei bleibt der Mensch dieses weltgebundene Naturwesen. Gott löst ihn nicht aus dem allgemeinen Zusammenhang heraus; Gott sieht ihn in der Einheit dieses bestimmten Lebensverlaufs. (Vgl. Astr. Magna. XII, S. 284.) Aber zugleich weiß er, daß Gott ihn heilen will, zu der rechten Stunde, und daß der Arzt der Vollstrecker des Ratschlusses Gottes ist.

So führt die Krankheit den Menschen über das Naturhafte hinaus zu Gott. Der Arzt ist in seiner heilenden Tätigkeit an die Natur gebunden. Doch weiß er zugleich, daß seine Kunst ihm nicht von dort kommt. Er ist der „Knecht der Natur". Gott aber ist der „Herr der Natur". (Vol. Paramirum l. c. S. 109. Vgl. drei Bücher Wundarznei. VI, 55.) Gott verbindet sich mit ihm zu gemeinsamem Wirken. Gott will, daß der Mensch den Menschen heile. In dem Heilungswillen weiß sich der Mensch eins mit Gott. Damit ist der Arzt über das Naturhafte erhoben. Er wirkt in der Heilsordnung. Der Mensch als wirkende und heilende Persönlichkeit steht so in unmittelbarer Beziehung zum persönlichen Gott. Dieser Mensch durchforscht die Natur; er sucht den Ablauf der Welt zu übersehen; er lebt in der Anschauung des Ganzen. Aber immer wieder treibt es ihn zum Menschen zurück, zu dem menschlichen Leiden. Hier findet er seinen Gott, den Gott, der sich des Menschen annimmt. Auf diesen Gott soll der Mensch bauen. Dies eben lehrt uns die Krankheit. Aus ihr lernen wir, daß all unser Wissen und Können nichts sei. (Vol. Paramirum l. c. S. 105.) Denn alle Dinge sind ungewiß, und wir rufen nach Gottes Hilfe, damit das, was die Natur nicht gibt, uns von Gott gegeben werde. (Astr. Magna. XII, S. 400.) Aber so wir auch alles wüßten, „so ists doch nur nichts mer, dan so bald wir sterben, so ist es alles aus und da ist nichts mer". (Ibid. S. 405.) So wird die Zeit kommen, „zuschreiben vom seligen leben und von dem ewigen". (Lib. Prologi in vitam beatam. II, 1. S. 82.)

Es ist wohl die Bestimmung des Menschen, mit der Natur anzufangen, aber nicht mit der Natur aufzuhören. Er ist wohl natürlich geboren. Daraus folgt aber nicht „das wir in den selben solen sterben". (Astr. Magna. XII, S. 273.) So soll der Mensch mehr „leben in der weisheit des sons dan in der natur von wegen des lebens, so dem tot nachfolget". (Ibid. S. 29.) Gewiß, es ist Gottes Wille, daß der Mensch die Natur erkenne. Gott gestattet nicht, daß man das Licht der Natur verwirft. (Ibid. S. 11, S. 120. Vgl. auch: Das Buch Paragranum l. c. S. 98.) Aber das für den Menschen Wesentliche: Krankheit, Sterben, Seligkeit läßt sich doch von da aus nicht verstehen. So wird aus dem Magier der Christ, der die letzten Lösungen nur in diesem anderen Reiche finden kann, das nicht mehr den Gestirnen unterworfen ist, und auch der natürlichen Weisheit nicht zugänglich ist, in dem Reiche, in dem es keine Kranken und keinen Arzt mehr geben wird. (Op. Paramirum. IX, S. 100. Vgl. auch De summo et aeterno bono. II, 1. S. 111. De Resurrectione et corporum glorificatione. Ibid. S. 309.) Der magisch-kosmische Mensch wandelt sich in den religiösen Menschen, der sich selbst als wirkende Persönlichkeit im Verhältnis zum persönlichen Gott wiederfindet.

LUTHER.

Unser Gott.

Bei Cusanus sucht der Mensch in dem unendlichen Weltall seinen Gott. Er findet ihn in dem Gott des Menschen, in dem Gott, der zu dem Menschen spricht: bleibe Mensch, ich bin dein Gott. Christus offenbart ihm den Mensch-Gott. Für Paracelsus stellte sich das Problem nicht in der gleichen Weise. Der Mensch sucht nicht erst seinen Gott im Unendlichen. Es gibt für ihn nicht Gottheit und Gott, den unaussprechlichen Gott der Welt und den Gott des Menschen. Er findet Gott überall in der Natur, sieht ihn überall am Werke. Sein Gott ist der universale Werkmeister, der da will, daß der Mensch schaffe und arbeite. Gott und Mensch stehen in einem Werkzusammenhang. Der Mensch wirkt in Gottes Sinne; er will, was Gott will. Beide Motive finden sich auch bei Luther. Er zeigt den Weg, der von dem unendlichen Gott zu dem Gotte führt, der im Menschen wirkt und in dessen Dienst der Mensch steht. Er kennt den unfaßbaren, unzugänglichen Gott, den Gott an sich. Dieser Gott, zu dem der Mensch nicht Du sagen kann, zu dem er nicht beten kann ist nun für das religiöse Gemüt etwas Unerträgliches. Die religiöse Persönlichkeit fühlt sich von diesem Gotte vernichtet. Sie erlebt in sich all das Furchtbare eines Gottes, für den es nur sein eigenes Wesen oder die Welt gibt.

Der Mensch hatte sich in weite Spekulationen über Gott, die Welt und sich selbst verloren. Hier findet er sich nun selbst wieder: einsam und verlassen. Was hülfe es ihm, wollte man ihm vom Menschen reden, von seiner Würde, von den wesentlichen Funktionen, die er im Auftrage Got-

tes in und an dieser Welt auszuüben hat. Er weiß sich nicht als Mensch schlechthin, als Repräsentant einer überweltlichen Idee des Menschen; er ist dieser sündige sterbliche Mensch, der auf Erden leidet und sich vor dem Tode fürchtet.

Der sündige Mensch fühlt sich von dem „abgewandten" Gott verlassen. Gott zürnt ihm. Er ist schuldig vor Gott, der sich von ihm abwendet. Dieser Gott, der nicht sein Gott ist, ist ihm fremd. Der Mensch kann den Anblick seiner Allmacht nicht ertragen. Gott ist für ihn ein verzehrendes Feuer. Er fühlt sich von Gottes Majestät vernichtet; er kann vor Gott nicht bestehen. Der verborgene Gott ist ein „schrecklicher" Gott. Er ist dem Menschen ein Richter, der ihm seine Schuld vorhält. Der unbekannte Gott ist zugleich der Gott des bösen Gewissens, der Gott des Gesetzes.

Der Mensch sucht Gott und findet ihn nicht. Er will ihn lieben und kann es nicht. Er sucht einen Vater und findet überall nur Gottes Allmacht und Majestät. Dieser Gott ist ihm unleidlich. Er will vor ihm flüchten und kann es doch nicht. Gott verfolgt ihn im bösen Gewissen. Er muß verzweifeln; er fühlt das Nahen des Todes.

Je mehr man Gott in sich selbst zu erfassen sucht oder je mehr man ihn in seinem Verhältnis zur Welt anschaut, desto unbegreiflicher wird er dem religiösen Gemüte, desto ferner rückt er dem Ich des Menschen. Das religiöse Gemüt erschrickt vor Gottes Majestät. Es sucht die Nähe Gottes; es will einen Gott, vor dem es sich nicht mehr ängstige, einen Gott, der sich ihm zuwendet. Wo ist aber dieser Gott? Er ist in Christo. Nur dort darf ich Gott suchen; nur dort kann ich Gott finden. In ihm haben wir unseren Gott. Hier ist mein Gott, der Gott, der Mensch geworden ist.

Der Gott in Christo ist der Gott des Glaubens. Zu dem Gott außer Jesus suchte sich der Mensch Zugang zu verschaffen, durch Wissen und Schauen. Zu dem Gott in Christo gibt es nur den Zugang durch den Glauben. Ich kann wissen, daß es einen Gott gibt; aber an meinen Gott kann ich nur glauben; nur durch den Glauben wird Gott mein. Nur der Gläubige kann von unserem Gott sprechen; nur er hat Gott zu eigen. Glaube ist nichts anderes als der Bezug auf sich selbst von Christi Heilstat. Der Christ kann nicht sagen: Gott schlechthin; er kann nur sagen: unser Gott. Er kann nicht sagen: Gott ist, sondern nur: Gott ist mir. Christus ist für mich gestorben. „Mache die drei Buchstaben „Uns" so groß, als Himmel und Erden". (Pr. üb. Jes. 9, 5. Th. Harnack, Luthers Theologie. N. A. 1927. Bd. II, S. 115.) Der Christ kann keinen anderen Gott kennen als unseren Gott.

Nam Deus in sua natura, ut est immensurabilis, incomprehensibilis et infinitus, ita intolerabilis est humanae naturae. Quare si tutus esse et sine periculo conscientiae et salutis esse voles, prohibe istum sensum speculativum, et apprehende Deum, ut scriptura apprehendere docet. . . . (In Ep. ad Gal. W. W. XL[I]. S. 77.) „. . . ja wer weis, was ist, das Gott heißt? Es ist uber leib, uber geist, uber alles was man sagen, hören und dencken kan." (Daß diese Worte Christi „Das ist mein leib" noch fest stehn. W. W. XXIII, S. 137. Vgl. E. Seeberg. Luthers Theologie. Bd. I. 1929. S. 86.) So soll

sich der Mensch nicht unterfangen, „die göttliche Majestät zu erforschen". (Zu Jes. IX, 6. Vgl. Th. Harnack, Luthers Theologie. I, S. 43.) „... den Salomo saget: *Scrutator Maiestatis divinae opprimetur a gloria.* (Predigt über Johannes. W. W. XXXIII, S. 139. Vgl. in Ep. ad Gal. W. W. XL^{i}, S. 78, Vorl. üb. 1.Mos. W. W. XLIII, S. 459.)

Auch Cusanus hatte den Spruch Salomonis angeführt. (Vgl. Dial. De Possest. Op. 1565. S. 262.) Während aber bei Cusanus die Menschheit es ist, die Gott gegenübersteht, ihre Einheit erlebt und in Christo ihre Vollendung sucht, ist es bei Luther der einsame, schuldbewußte Mensch, der seinen Gott sucht. Er fühlt sich vor dem Deus absconditus schuldig. Er flieht diesen Gott. *Hunc Deum absolutum debent omnes fugere, qui non volunt perire, quia humana natura et Deus absolutus (docendi causa hac appellatione nota utimur) sunt inter se infestissimi inimici, nec potest fieri, quin a tanta Majestate humana infirmitas opprimatur.* (En. Ps. W. W. XL^{2}, S. 329.) Darum soll keiner in seinem Gedanken der *Divinitas nuda* nachgehen, *sed has cogitationes fugiat tanquam infernum et ipsissimas Satanae tentationes.* (Vorl. üb. 1. Mose. W. W. XLII, S. 295.) Dieser Gott ist der Gott des Zorns, der sich im Gesetze offenbart. (Vgl. in Gal. W. W. XL^{i}, S. 37.) Der Mensch aber soll sich an den durch Jesus geoffenbarten Gott halten, an den Gott der Gnade. (Vgl. ibid. S. 99.) *Tumque omitto speculationes Majestatis Divinae et haereo in Christi Humanitate.* (Ibid. S. 93.) Hier findet der Mensch seinen Gott. (Vgl. u. a. Vorl. üb. 1. Mose. W. W. Bd. XLIII, S. 460.) ... *agnoscendus et appraehendendus est Deus, non intra se manens, sed ab extra veniens ad nos, ut videlicet statuamus eum nobis esse Deum.* (Ibid. S. 240.) Dies ist der Gott des Glaubens. *Vera autem fides sic statuit: Deus est mihi Deus, quia mihi loquitur, mihi remittit peccata, non irascitur mihi: Sicut promittit ego sum Dominus Deus tuus.* (Ibid. S. 243.) Diesen Gott finden wir nur in Christo. „Die göttliche Natur ist uns zu hoch und unbegreiflich, darumb hat er uns zu gut sich begeben in die Natur, die uns am allerbekenntlichsten ist, als die unser. Da will er unser warten, da will er sich finden lassen und sonst nicht." (Am Sonntag nach dem Christtag. Ep. Gal. 4, 1—7. Martin Luther, Predigten. Ausw. Gogarten. 1927. S. 117.) *Ego nolo de alio deo scire quam in illo qui natus de virgine.* (Pred. W. W. 23, S. 733).

Das gläubige Ich.

„Sie heißen das Glauben, daß sie von Christo gehöret haben, und halten, es sei Alles wahr; wie denn die Teufel auch gläuben und werden dennoch nicht fromm dadurch." (K. P. So. n. Weihn. Gal. 4, Iff. Theodosius Harnack l. c. II, S. 343.) Das „für Mich" macht den wahren Glauben aus. *Igitur illud pro Me, seu pro Nobis, si creditur, facit istam veram fidem et secernit ab omni alia fide, quae res tantum gestas audit.* (Thesen De Fide 1535. W. W. 39^{I}, S. 46. Th. 24.) Doch genügt es nicht zur Wesensbestimmung des Glaubens, daß hier zunächst ein geschichtliches Geschehen erfaßt wird, dessen Sinn ich, der einzelne sündige Mensch, auf den Menschen überhaupt und dann gewissermaßen auf Grund eines Schlußverfahrens, auf mich selbst bezöge. Der Primat gebührt dem Ich-Du-Verhältnis. Ich war es, der verzweifelte, ich war es, der Gott anrief; ich war es, der Gnade empfing. Mir hat Gott das getan. Das Meinsein ist die Probe alles Glaubens. Nicht daß dies war und dies ist, und daß ich es jetzt in bezug auf mich erfasse, daran mich tröste und erhebe, ist das Entscheidende, sondern dieser Bezug ist selbst das Primäre. Das religiöse Ich sucht, das religiöse Ich fragt, und die Antworten, die es erhält, sind durch die Frage bestimmt. Am Anfang ist das fragende, suchende Ich.

Und was auch diesem Ich verkündet werden mag, es existiert nur in Funktion zu diesem Meinsein; es wäre sonst nicht Glaube, es wäre nicht religiöser Gehalt. Alles, was nicht mich betrifft, was nicht mein werden kann, was nicht Zugang hat zu meinem Leben, ist für mich nicht da. Es ist nur Wissen und nicht Glaube.

Das gläubige Ich sucht einen Gott, der ganz sein eigen wäre, und findet ihn in Christo. Hier hat sich Gott ihm ganz gegeben. Hier ist nichts Fremdes mehr in Gott. Gott und dieses Leben haben ihre Einheit gefunden. Gott ist in meinem Leben drin. Er begleitet mich durch mein Leben und ist zur Sterbestunde da. Es war ein Leben mit Gott. Nur so kenne ich Gott: nicht den Gott, der diese Welt schuf und noch unendlich viele andere Welten schaffen könnte, aber auch nicht einen „geschichtlichen" Gott, von dem berichtet wird, daß er einst dem Menschen gezürnt und sich dann mit ihm versöhnt hat. Was der Gott des Glaubens auch tat und sprach, es ist für mich getan und gesprochen, nicht auch für mich, sondern gewissermaßen, wie es mir im Glaubenserlebnis kund wird, für mich schlechthin. Und nicht nur zu mir ist dies alles gesprochen, sondern auch an mir, in meinem Leben hat sich dieses alles ereignet, wovon ich im Glauben weiß. Nichts von alledem ist schlechthin vergangen, als ob es für mich nicht mehr da wäre. Sondern diese Vergangenheit ist immer da; sie ist meine Gegenwart. Sie war in meinem Leben und wird immer wieder zum Gegenwärtigen: Ich bin der Sünder; ich bin der, der unter dem Gesetz steht, verzweifelt, wider Gott murrt, der Gott nicht zu lieben vermag, wie ich der bin, der erlöst ist, ein Heiliger.

Es sind die großen Motive der Heilsgeschichte, die hier in das Leben des Menschen, wie es jeder an sich selbst erlebt, übergeführt werden. Jeder findet sie in seinem Leben wieder vor. Jedes Leben ist ein Leben nach der Heilsgeschichte. Ich weiß es von mir selbst, wenn ich mich im Glauben erfasse, wenn ich meines Lebens bewußt werde. Dies ist mein Lebensgehalt selbst, wie er sich nach den sich bekämpfenden Grundmotiven darstellt. Hier findet eine Angleichung von Leben und Heilsgeschichte statt, wie sie für Luthers ganze religiöse Einstellung charakteristisch ist. Gewaltige Themen erklingen, die die Grundmotive der Heilsgeschichte in sich zusammenfassen. Diese Themen findet der Mensch in seinem Leben wieder. Er sucht und findet in diesen Motiven das Eigene. Es bildet sich ein Motivzusammenhang, der Leben und Heilsgeschichte untrennbar miteinander verbindet. . . . *quod gestum est historice et temporaliter, quando Christus venit: legem abrogavit et libertatem ac vitam aeternam in lucem produxit, hoc privatim quotidie fit spiritualiter in quolibet Christiano, in quo subinde invenitur per vices tempus legis et gratiae. . . . Est igitur in Christiano utrumque tempus legis et gratiae in affectu. Legis tempus est, quando lex me exercet, divexat, contristat et redigit in cognitionem peccati ac illud auget. . . . Tempus gratiae est, cum cor iterum erigitur promissione gratuitae misericordiae Dei* . . . (In Ep. Gal. W. W. 40[i], S. 524 f.) Ein gemeinsames dialektisches Grundverhältnis verbindet beides: Leben und Heilsgeschichte. Mein Leben läßt sich nur von der Dialektik der Heilsgeschichte aus verstehen, wie umgekehrt mir die Heilsgeschichte nichts besagen würde, nicht Glaubensgehalt werden könnte, wenn ich sie nicht in meinem Leben wiederfände.

Der Lebensbezug bleibt für den Glauben das Entscheidende. (Vgl. ibid. S. 85.) Und dies gilt für jeden Einzelnen. Ein jeglicher soll denken, daß ihm Christus geboren ist. (Vgl. Predigt am Christtage. . . . Gogarten l. c. S. 282.) Dieser Selbstbezug

bedeutet die eigentliche Vollendung des Glaubens. (Vgl. Ep. Gal. W. W. 40[i], S. 537 f. Vgl. auch Predigten über das dritte und vierte Kapitel Joh. W. E. Bd. 47, S. 188.) Dabei mag der angegebene Weg sein, daß ich eben weiß, daß ich ein Mensch bin und Jesus für alle Menschen gestorben ist. (Vgl. Ep. Gal. W. W. 40[i], S. 299. Thesen De Fide 1535. W. W. 39[i], Th. 29.) Aber ein Letztes bleibt doch dieses ganz unmittelbare Verhältnis zu Jesus, die gar nicht weiter ableitbare religiöse Ich-Du-Beziehung. *Verum recte docenda est fides, quod per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona quae non possit segregari sed perpetuo adhaerescat ei et dicat: Ego sum ut Christus, et vicissim Christus dicat: Ego sum ut ille peccator, quia adhaeret mihi, et ego illi.* (Ep. Gal. W. W. 40[i], S. 285. Vgl. auch S. 282 f.)

Diesseits und Jenseits.

In der italienischen Renaissance-Anthropologie und in der mythischen Anthropologie des Bovillus spielt die Frage nach der jenseitigen Existenzweise des Menschen eine bedeutsame Rolle. Ist der Mensch tatsächlich unsterblich, welches wird dann sein Leben im Jenseits sein? Darüber möchte der Renaissancemensch Kunde erhalten. Es zieht ihn zu der unbekannten Welt. Er möchte das künftige Schicksal des Menschen kennen, sich ein Bild davon machen, was der menschlichen Seele bevorsteht. Solche Spekulationen sind Luther fremd. Glaube ist für ihn kein Wissen, mag sich auch dieses Wissen auf etwas Jenseitiges, Zukünftiges beziehen. Ein solches Wissen setzt schon eine bestimme Anschauung der Welt und eine entsprechende anthropologische Auffassungsweise voraus, wie sie durch den welthaft gefaßten Unterschied von Oben und Unten bestimmt sind. Von einer solchen Welt- und Lebensanschauung aber weiß der Glaube nichts. Sie liegt auf einer ganz anderen Ebene als das, was mir wird. In ihr wird die Welt als etwas schlechthin Daseiendes gefaßt. Mensch und Welt sind hier unpersönlich-überpersönlich bestimmt. Das menschliche Ich, das in Christo sein Du gefunden hat, würde sich in einer solchen Weltanschauung wieder zurückverwandeln in den generell zu fassenden Menschen, der einer in sich selbst zu bestimmenden Welt gegenübersteht und sich in diese Welt eingereiht sieht. Das religiöse Ich-Du-Verhältnis könnte sich in einer solchen Auffassung des Menschen und der Welt nicht mehr als etwas Primäres darstellen. Der Mensch müßte erst wieder in dieser Welt oder über diese Welt hinaus seinen Gott suchen, den Gott, zu dem er beten könnte.

Der Glaube, wie ihn Luther faßt, kennt kein Weltschema. Der Ausgangspunkt kann hier nicht in der Anschauung eines Ansichseins, sei es der Welt, sei es des Menschen liegen, das sich als etwas dem Glauben gegenüber Selbständiges und als solches dem Wissen Zugängliches darstellen würde, so daß es vor dem Glauben schon da wäre und sich als etwas Gegebenes feststellen ließe. Der Glaubensvorgang ist nichts Abgeleitetes, Nachträgliches, keine Funktion, deren Ausübung schon das an sich voraussetzt, was hier in Beziehung zueinander gesetzt werden soll. Sondern von dem Glaubensbezug aus erhält alles überhaupt erst seinen

wahren Sinn, wird es dem gläubigen Menschen zu etwas Wirklichem. Das gläubige Ich erst erfaßt, was das alles bedeutet. Dieses Ich läßt sich nicht absondern von dem, was sich hier für den wissenden und erkennenden Menschen als etwas Tatsächliches, in seiner Objektivität zu Umschreibendes darstellen würde.

Damit ist auch Luthers Auffassung vom Jenseits bestimmt. Das Jenseits ist für ihn nicht eine als solche zu fassende transzendente Tatsächlichkeit. Es stellt sich dem gläubigen Menschen stets nur in bezug auf ihn selbst, auf sein Leben dar, auf das Leben, wie es der Mensch hiernieden führt. Erst am diesseitigen Leben, wie es der gläubige Mensch erlebt, erhält das jenseitige Leben bei Luther seinen wahren Sinn. Jenseits bedeutet Erlösung von der Sünde, von dem Druck, von dem Widerstand, von der Unfreiheit, ein Ende des Kämpfens, wobei sich eben das erreichte Ziel nicht ablösen läßt von allem, was voranging. Der Rückbezug auf das Vergangene, auf das Kämpfen und Ringen um das Heil gibt dem Jenseits für den Menschen erst seine wahre Bedeutung. Der Mensch im Jenseits ist erlöst. Er wird nicht zu einem Wesen, das nun irgendwie in eine höhere Stufe der kosmischen Werthierarchie aufrückt, wobei das irdische Leben hiermit gewissermaßen ausgelöscht wäre, als wäre es niemals gewesen. Der Mensch findet sich im Jenseits wieder, als Mensch, als der erlöste Mensch dieses Lebens. Er hat ausgerungen: kein Zweifel und keine Verzweiflung mehr. Erlösung bleibt hier das Grundmotiv, nicht Seligkeit schlechthin.

So ist es immer wieder der Primat des Lebens, des persönlichen Lebens, der bei Luther zur Geltung gelangt. Der Mensch als Ich, als Persönlichkeit kommt hier zum Ausdruck, und nicht wieder ein von der Persönlichkeit zu sonderndes Weltwesen, das die Idee des Menschen in sich darstellen würde und nur von dem Weltganzen, von der Stellung, die ihm in der Gesamtheit aller Wesen angewiesen ist, verständlich wäre. Dieser Mensch, wie er hier sich selbst und seinem Leben verbunden bleibt, fragt nicht danach, ob es dieses in der Welt gibt oder jenes, ob die Welt so ist oder anders. Er sucht das Seinige; er sucht das, wovon er sagen kann: dies ist mein. Er sucht Glaube, nicht Wissen. Er fragt nicht danach, was Gott ist; er fragt danach, was Du mir bist. Alles Welthafte, alles rein Seiende ist im Glauben überwunden. Was ist eine Welt, die sich anschauen und erforschen läßt, für diese Seele, die sich ängstigt und um ihr Heil bangt? Was könnte sie ihr noch bedeuten? Für den Glauben gibt es kein Ding an sich; für den Glauben gibt es nur ein für mich und ein für dich Sein.

Es gibt nichts, was der Glaube in seinem Fürsichsein beließe. Es gibt hier nichts, was mich nichts anginge. In alledem sind immer Gott und ich in einem untrennbaren Zusammenhang gegenwärtig: Gott wider mich und ich wider Gott, Gott für mich und ich für Gott. Nur davon weiß der gläubige Mensch. Auch weiß er es nicht in dem Sinne, daß er

zu erkennen vermöchte, was sich hier in seiner Seele und außer der Seele abspielt, so daß er über diese Seele und ihr Schicksal spekulieren könnte. Sondern, er lebt ganz im Glauben, er lebt ganz im Leben, und nichts kann ihn davon ablösen.

Das Religiöse löst sich bei Luther vom Welthaft-Tatsächlichen ab. Es gibt nicht eine höhere Welt, eine Überwelt, die an sich erkennbar und wißbar wäre, eine transzendente Tatsächlichkeit, die sich als etwas objektiv Vorgegebenes und als solches zu Erfassendes darstellen würde und von der sich der Mensch ein Bild machen könnte. (Vgl. Vorl. über I. Mose. W. W. 43, S. 359 ff.) Der Mensch ist nicht ein Zuschauer, der sich von dem Überweltlichen berichten läßt, und daraus dann für sein Geschick Folgerungen zieht. Er will nicht sehen oder feststellen. Haben oder Nichthaben dies ist für ihn die Frage. Wir verstehen nicht, „was das ewige Leben sei, aber wir gläuben doch, daß wir desselbigen teilhaftig werden sollen". (Predigten über das 3. und 4. Kap. Joh. W. E. 46, S. 269.) Durch den Glauben erreichen wir das ewige Leben (vgl. ibid.). „Wenn der Glaube da ist, so hast du schon das ewige Leben." (Ausleg. des 6. 7. und 8. Kap. Joh. W. E. 47. S. 375, 367 f. Vgl. Ausleg. des ersten und zweiten Kap. Joh. W. E. 45, S. 406, ebenso: Ein köstlicher Sermon von der Frucht und Kraft der Himmelfahrt. . . . Gogarten, S. 354.) Was aber der Mensch sucht, wird er hiernieden nie ganz haben; sein Glaube bleibt stets unvollkommen. „Es ist eine hohe Kunst und Lehre, so kein Heiliger hat auslernen oder ausgründen können. . . ." (Auslegung des 6. 7. und 8. Kap. Ev. Joh. W. E. 47, S. 322. Vgl. Ep. Gal. W. W. 40[1], S. 345.) Hier aber muß es erkämpft werden. „Ich hab das ewige Leben vorhin. Kriege ichs hie auf Erden nicht, so uberkomme ichs dort nimmermehr, sondern hie in diesem Leibe muß es erlangt und erkriegt werden. . . ." (Ausleg. des 6. 7. 8. Kap. Ev. Joh. W. E. 47, S. 367 f.)

Erst im jenseitigen Leben wird der Mensch Ruhe finden. (Vgl. ibid. S. 369 f.) Aber dieses jenseitige Leben ist dann wieder für den gläubigen Christen nicht etwas, das sich einfach als ein für sich bestehender und als solcher zu beschreibender Zustand darstellen ließe, sondern es erhält erst durch seinen Bezug auf das menschliche Leben, mit seiner besonderen Problematik, seinen wahren Sinn und seine im Glauben erfaßbare Bedeutung. Wie die Hölle nichts anderes ist als das schlechte Gewissen, so ist ein gutes Gewissen das „Paradies und Himmelreich". (Verantwortung der aufgelegten Aufruhr: 1533. Vgl. Th. Harnack, l. c. Bd. II, S. 31.) Seligkeit bedeutet erlöst sein.

Das religiöse Ich und der Renaissance-Mensch.

In der italienischen Renaissance hat die Anthropologie eine ganz zentrale Bedeutung. Was ist der Mensch? Dies ist hier die immer wiederkehrende Frage. Philosophen, Dichter, Künstler, Magier, Astrologen halten dem Menschen sein Bild vor. Es gilt dem Menschen zu sagen, wer er sei, ihm seine Wesenheit und seinen Wert zu Bewußtsein zu bringen. Dieser Primat des Menschlichen, dieser Bezug von allem auf eine als feststehend angenommene Vorstellung des Menschen wird im Lutherischen Glaubenserlebnis aufgehoben. An Stelle dessen tritt das gläubige Ich als eine gar nicht zu verallgemeinernde, auf etwas anderes zu reduzierende Gegebenheit. Der Mensch sagt hier nicht: Ich bin ein Mensch, sondern sagt schlechthin: Ich. Ich habe Gott. Der gläubige Mensch kann gar nicht anders sprechen als so. Nicht: der Mensch hat, sondern: Ich habe. Ich mag wissen, daß Christus sich für die Menschen, sich für den Menschen geopfert hat, aber glauben kann ich nur an den Christus, der sich

für mich, für uns geopfert hat. Ich setzte mich selbst ein, ich, wie ich lebe und sterbe, und nicht irgendeine Vorstellung des Menschen, deren Bezug sich zu einer anderen Vorstellung: Gott erfassen ließe. Es ist nicht mein Wissen um den Menschen, das hier in Betracht käme, eine Selbsterkenntnis, kraft deren ich mich zunächst als Mensch weiß, und die gewissermaßen die Voraussetzung des Glaubens selbst wäre. Der Glaube ist in diesem Sinne voraussetzungslos. Er setzt nur mich selbst als lebende, leidende Persönlichkeit voraus. Ich bin — ich glaube, wobei das: ich bin gar nicht wieder über sich selbst hinausführt zu einer Bestimmung des Wesens, das hier ist, sowenig wie der Glaube an das göttliche Du zu einer Bestimmung des göttlichen Wesens führt. Dieses Glaubensich bedarf keiner generellen Wesensdeutung. Der Weg führt nicht vom Menschen zum Ich; sondern das Ich ist das Primäre, das sein Komplement nicht in einer welthaften Wesensbestimmung des Menschen findet, sondern in dem Bezug auf ein religiöses Du.

Hier gelangt das Ich unmittelbar, unvermittelt durch anthropologische Vorstellungsweisen zum Ausdruck: dieses Ich selbst, und nicht etwa der Mensch, wie er sich gewissermaßen von außen gesehen seiner Natur nach bestimmen läßt als ein Wesen, das aus Geist, Seele und Körper besteht, wie ihn Luther nach Paulus definiert. (Vgl. Luther Vorl. über den Römerbrief, übertr. von Ellwein, S. 449.) Nicht das Ich als Mittelwesen oder das Ich als Mikrokosmos wendet sich an Gott, sondern ich schlechthin bete zu Gott, damit er mein werde. Das, was ich im Glauben aussage, ist immer von mir aus gesprochen, mag es auch weit über mich hinausgehen. Es ist nur insofern, als es von mir aus gesprochen ist. Vom Menschlichen als solchen aus läßt es sich nicht glauben.

Dabei handelt es sich nicht darum, daß sich ein Individuum von dem anderen in seiner Eigenart differenziert. Ich glaube nicht anders und nicht an Anderes als die anderen. Aber, ich, ich schlechthin glaube. Dieses gläubige Ich läßt sich nicht von anderswoher bestimmen, wie dies der Fall wäre, wenn das Ich sich gewissermaßen von seiner Ichheit ablösen könnte und sich in die Objektwelt einreihen würde. Dies geschieht, wenn ich nicht mehr von mir, sondern von dem Menschen rede. Der Mensch ist dann für mich Gestalt, Bild, und ich kann mich in ihm wiedererkennen. Aber ich, wie ich mich im Glauben erlebe, bleibe außerhalb des Bildes. Ich bedarf nicht einer generellen Bestimmung irgendwelcher Art, damit ich mich in meinem Verhältnis zu Gott erfasse. Ja, es ließe sich dieses Ich gar nicht irgendwie aus einer Generalisation ableiten und von außenher fassen. Es ist als solches nicht objektivierbar. Es ist als rein religiöses Ich der Erkenntnissphäre entzogen; es wird nicht im Denken zu einem Er. Im Glauben bleibt der Mensch Ich, ein Ich, dem kein Nicht-Ich gegenübersteht, sondern nur das göttliche Du. Der Mensch sieht sich nicht einer unpersönlich-überpersönlichen Welt gegenübergestellt, sondern steht in einem Glaubensverhältnis zum persönlichen Gott, zu Jesus,

zum Gott-Menschen. Mensch und Gott, persönliches Ich und persönliches Du: alles, was nicht in dieses persönlich gefaßte Verhältnis eingeht, hat hier keine Stelle. Zwischen dem menschlichen Ich und dem göttlichen Du gibt es nichts Drittes, den „Menschen" nicht und auch nicht die Welt. „Alles mit einander Ein Ding . . .: Gott, Christus und du." (K. P. Taufe Christi, Matth. 3, 13ff. Th. Harnack l. c. II, S. 353.)

Wie es für den gläubigen Menschen keine Erkenntnis Gottes gibt, so gibt es auch für ihn keine von dem christlichen Erlebniszusammenhang abzusondernde Selbsterkenntnis des Menschen, in der ich mich als solchen zur Darstellung bringen könnte. *Nam Theologiae proprium subjectum est homo peccati reus ac perditus et Deus justificans ac salvator hominis peccatoris* (En. Ps. LI. W. W. 40^2, S. 328). Dies ist der homo theologicus. (Vgl. Disp. de Homine W. W. 39^1, S. 176.) Von diesem Menschen wissen die Philosophen nichts. *Ideo si comparetur Philosophia seu ratio ipsa ad Theologiam apparebit nos de homine paene nihil scire.* (Ibid. S. 175. Vgl. auch Auslegung des 1. und 2. Kap. Joh. W. E. 46, S. 87.) Dabei handelt es sich aber nicht um ein reines Wissen vom Menschen; sondern die menschliche Selbsterkenntnis ist in diesem Sinne selbst wieder ein religiöser Akt. Sich selbst erkennen bedeutet für den Menschen Bewußtsein seiner selbst als eines Sünders, bedeutet Buße. (Vgl. Ep. Gal. W. W. Bd. XL^1, 231, 224.) Nicht einfach: ich stelle im allgemeinen fest, daß die Menschen Sünder sind, sondern es handelt sich um das religiöse Erlebnis meiner selbst als eines Sünders. Dabei aber wesentlich, daß der Mensch bei diesem Sündenbewußtsein nicht beharrt und sich nicht außerhalb des Zusammenhangs mit Christo betrachtet und zu erfassen sucht. . . . *ea enim est miseria humana, quod in tentatione aut morte statim relicto Christo consideremus vitam et facta nostra.* (Ibid. S. 282.) Demgegenüber soll der Mensch in sich selbst Christus wiederfinden. . . . *Sic Christus manet in me et ista vita vivit in me, et vita qua vivo, est Christus.* (Ibid. S. 283.)

Leben und Mythos.

Die Renaissance-Anthropologie sucht im Mythos die Rolle des Menschen in der Welt und der Welt gegenüber zu bestimmen. In der Lutherischen Glaubensanschauung ist kein Platz mehr für das mythisch-kosmische Denken. Alles spielt sich im Rahmen menschlicher Lebenswirklichkeit ab. Gott hört die Menschen an. Gott nimmt teil an allem, was sie betrifft; Gott läßt sich alles erzählen. Er spricht ihnen nicht von anderen Welten, von denen sie nichts wissen können; er spricht ihnen von ihrer Welt, von ihrem Leben. Vivo: hatte Augustinus gesagt. Die Lebensgewißheit des Menschen bildet für ihn den Ausgangspunkt alles Denkens. Auch für Luther ist diese Lebensgewißheit etwas schlechthin Primäres. Dieses Lebensbewußtsein bezieht sich nicht einfach auf die Existenz des Menschen; sondern es umfaßt alles das, was der Mensch erlebt, wovon er zu berichten weiß, das persönliche Leben. So kann es auch keine Loslösung von diesem Leben geben im Hinblick auf höhere, „wirklichere" Lebensformen. Es handelt sich nicht darum, „mehr" zu leben, sondern dies Leben ganz zu durchleben im Glauben. Der Mensch ist untrennbar mit diesem Leben verbunden, an dieses Leben gebunden. Gott kennt nichts anders als diesen Menschen, der sein Leben lebt. Gott kennt ihn nicht als mythische Figur; sondern er kennt ihn nur als den, der er hier ist: der Mensch dieses Lebens.

Auch bei Luther findet man die Motive, die der Renaissance-Anthropologie dazu dienen, dem Menschen eine besondere Stellung in der Welt zuzuschreiben: Mensch als Mikrokosmos (Vgl. Vorl. üb. 1. Mose W. W. 42, S. 51), das biblische Motiv: Mensch als Herr der Erde. (Vgl. Disp. de Homine. W. W. 39^{i}, S. 175.) Doch führen solche Motive bei Luther nicht zu mythischen Spekulationen über den Menschen und sein Schicksal. Keine Vergöttlichung des Menschen. „Es ist viel davon geschrieben, der Mensch soll vergottet werden; da haben sie Leitern gemacht, daran man gen Himmel steige, und viel solches Dinges." Der wahre Weg „hinanzukommen" ist der, „daß alles, was du redest, denkst, gehst, Summa, dein ganzes Leben gar göttisch sei." (Predigt. 16. So. n. Trin. Ep. Ephes. 3, 13—21.) Man darf sich nicht in Spekulationen verlieren, sondern soll stets zu sich selbst, zum Leben zurückkehren. „Herunter siehe, wie dein Herz stehe." (Serm. üb. Matth. S. 13. Gogarten l. c. S. 156.) So handelt es sich auch nicht darum, aus den Sternen die Zukunft ablesen zu wollen. (Vgl. dazu Warburg. Historisch-antike Weissagung in Wort und Bild. Sitzungsber. der Heidelb. Ak. d. W. 1920, und Luthers Vorrede zu Joh. Lichtenbergers Weissagung W. W. 23, S. 11.) Der Mensch soll sich auf Gott verlassen und sich an den Gott, wie er ihm durch Christus offenbart worden ist, halten (Vgl. Ep. Gal. W. W. 40^{i}, S. 79.), an den Gott, der den Menschen kennt und seine Gebete erhört (vgl. ibid. S. 360. Vgl. Vorl. üb. 1. Mose W. W. 44, S. 591), an den Gott, der mit uns, mit jedem Menschen im besonderen spricht. (Vgl. ibid. 43, S. 240.)

Luther hat den Menschen gewissermaßen entmythisiert. Der Lutherische Mensch ist kein schicksalsmäßig bestimmtes Weltwesen mehr. Es handelt sich nicht um zwei mythisch zu bestimmende Weltpotenzen, Gott und den Menschen. Der Mensch steigt nicht mehr zu Gott auf. Seine Wanderung durch die Welten hindurch zu Gott hat ein Ende gefunden. Er braucht sich nicht mehr in andere, überirdische Sphären zu begeben, um Gott zu finden; er braucht nicht mehr sich selbst zu läutern und zu wandeln, nicht mehr nach einer höheren seelischen Wesenheit zu streben, um sich Gott zu nähern. Er steigt nicht mehr zu Gott auf; Gott steigt zu ihm nieder. Gott nimmt ihn als diesen Menschen an, als den Menschen in seiner Diesseitigkeit. Er will ihn, nicht seine Seele nur, eine mythische Seele, die schon auf Erden einer anderen Welt angehören würde. Es gibt nur das menschliche Leben und Gott, das menschliche Leben, wie es jeder erlebt, nicht das menschliche Leben, wie es der Mythos deutet.

Der Mensch bleibt, wo er ist. Er geht nicht über sich hinaus. Es gibt kein Oben und Unten mehr, weder in der Welt noch im Menschen. Der Weg zu Gott führt bei Luther den Menschen nicht von der Erde weg in höhere Regionen. Der Mensch braucht die Erde nicht zu verlassen, um zum Himmel aufzusteigen. Sein Gott ist hier. Er braucht ihn nicht erst im Unendlichen zu suchen. Gott ist bei ihm; er hat ihn alle Tage. Es gibt nur Gott und das menschliche Leben, den Menschen, der mit seinem Leben unlösbar verbunden ist, und den Gott dieses Lebens.

Damit stürzt dieses ganze Weltgebäude mit seinem Stufenbau, mit seiner Werthierarchie, mit seinen verschiedenen Reichen zusammen. Der Mensch ist allein mit Gott. Der Mensch bejaht sein Leben, in dem er selbst und sein Gott beieinander sind und miteinander wirken: Gott als persönlicher Gott und nicht als Gottheit, der Mensch als Mensch,

und nicht als überweltliche Seele. Christus ist der Gott in Menschengestalt. Wie sollte da der Mensch mehr sein wollen als Mensch? Christus lebte dieses Leben; er lebte es wie ein Mensch. Der Mensch bejaht das Leben in Christo, dieses Leben hier. Zwischen Gott und dem Menschen gibt es nicht mehr den Mythos. Das menschliche Leben ist etwas in sich Bestehendes, in sich Zentrierendes, nicht eine Form des Lebens unter anderen möglichen: das Leben mit seinem ganzen Gehalt, mit allem, was hier an Alltäglichen, Persönlichen, Einmaligen erlebt wird. Es ist kein Spiegel von etwas anderem; es ist diese Lebenswirklichkeit, wie sie der Mensch erfährt und wie sie sich ihm als persönliches Leben darstellt, eben sein Leben.

Dieses persönliche Leben in seinem Verhältnis zu Gott ist ein Letztes. Alles, was dieses Leben betrifft, was in diesem Leben vorgeht, erhält durch diesen Bezug eine religiöse Dignität, gegen die keine kosmische Spekulation über das Leben als solches aufkommen kann. Und dies betrifft alles, was zu diesem Leben gehört, was selbst wieder zum Gehalt des Lebens wird. Der Mensch ist in diesem Leben verwurzelt. Er ist der Mensch dieser Tätigkeit, dieses Berufs, dieser Familie. Gott kennt ihn, nicht eine aus allen irdischen Zusammenhängen losgelöste Seele; Gott will, daß er der sei, der er ist. Nicht irgendeine kosmisch zu fassende Wesenheit, sondern dieser Mensch, wie er da ist, wendet sich an Gott. Nur dieser Mensch, der sein Leben lebt, kann der Bruder Christi sein.

Alle diese Menschen, wie sie in Luthers Welt leben und wirken, sind keine Sinnbilder von etwas, das sie nicht selbst wären, sondern nur darstellten. Jeder spricht von sich zu Gott, als dieser persönliche Mensch und spricht von allem, was ihm begegnete. Gott kümmert sich nicht darum, ob dies nun auch an sich bedeutsam ist. Bedeutsam ist eben alles durch seinen Bezug auf Gott.

Mein Gott, der einzige Gott, von dem ich weiß, von dem ich wissen darf, ist für mich da. Er kennt mich, nicht die Welt. Er ist in mein Leben eingegangen, und dieses Leben braucht sich nicht mehr der Welt gegenüberzustellen, sich nicht vor der Welt zu rechtfertigen. Was kümmert mich noch die Welt, da ich meinen Gott habe, da Christus selbst Mensch geworden ist? Gott nimmt mich an, wie ich bin und lebe; er läßt mich da, wo ich bin. Mein Leben ist ihm wesentlich, wie sollte es da nicht wesentlich sein? Und was bedeutet die große Welt mit allen ihren Geheimnissen gegenüber der Tatsache, daß ich meinen Gott habe, und daß dieser Gott der Gott meines Lebens ist?

Es liegt in diesem Eigenwert, den nun das Leben in Gott erhält, eines der entscheidenden Momente für die Entwicklung der Lebensauffassung. Der Weg geht nicht mehr von der Welt zum Leben, ebensowenig wie der Weg vom Weltwesen Mensch zu dem Menschen, wie er sich selbst erlebt, führt. Das Leben verfestigt sich in sich selbst, und damit erhalten die verschiedenen Lebensbetätigungen ihre Eigenbedeutung, die sie gar

nicht von der Betrachtung der Welt als solcher erhalten können. Gott sieht, bejaht, will dieses Alles. Er ist im Leben des Menschen, jedes einzelnen Menschen, überall gegenwärtig.

Der Mensch der Renaissance richtet die Frage nach sich selbst an die Welt; er sucht sein Bild im universalen Zusammenhang aller Wesen. Oder er stellt die Fragen, die ihn selbst und seine Lebensgestaltung betreffen, als Mensch, der gewissermaßen ein aus dem natürlichen Lebensinteresse entspringendes Recht ausübt, sich um sich selbst zu kümmern und dementsprechend einen Umkreis von Problemen abzugrenzen, die ihn selbst betreffen. Aber eine solche Stellung der Frage vom Menschen aus für den Menschen bedeutet an sich noch nicht eine Aufhebung des Primats der Welt. Die Welt bleibt; sie bleibt als das Ganze, auch wenn ich, der Einzelne, mich von ihr abkehre, um mich in meinem Eigenleben abzuschließen und meine eigenen Probleme zu erörtern. Stelle ich mir dann die Frage, was ich denn eigentlich „Besonderes" in der Welt bin, so kann ich den Anspruch, etwas Besonderes zu sein, jedenfalls niemals von mir aus, sondern stets nur von einer generell zu bestimmenden Wesensbeschaffenheit des Menschen aus rechtfertigen. Der Mensch als solcher ist etwas Besonderes; er übt eine bestimmte, ihm von Gott vorgeschriebene Funktion im Weltganzen aus. Aber der Mensch, von dem hier die Rede ist, bin ich doch nicht selbst, in dem Sinne, daß von hier aus nun all das, was von mir aus rein persönlich erlebt wird, Sinn und Bedeutung erhielte. Zu Gott aber, so lehrt Luther, spreche ich von mir, jeder von sich selbst. So kann ich auch von keinem kosmischen Mythos aus mehr mein Leben deuten. Der Glaube zerstört die mythische Welt, aus der der Mensch sein Wesen und seine Bestimmung zu verstehen suchte. Das ist die Leistung Luthers. Diese ganze Welt versinkt. Was geht alles, was von der Welt erzählt werden mag, den Menschen an, der seinen Gott gefunden hat? Dies alles gibt es für den gläubigen Menschen nicht, oder es gibt dies alles nur, damit der Mensch zu sich selbst und zu seinem Leben flüchte, um dort Gott wiederzufinden.

Der Mensch ist unmittelbar mit Gott verbunden. Jeder erlebt sich selbst in seiner Beziehung zu Gott. Der Gott Luthers, wie er ihn in Christo faßt, ist der Gott, der dem Menschen nahe ist, nicht nahe genug sein kann, ganz einbezogen ist in dieses Leben. Dieses für sich haben bedeutet Glaube. Der Gott, an den ich glaube, ist mein Gott, der Gott dieses Ichs. Gott weiß von mir und ich weiß von Gott. Der Gott des Christen ist mit jedem Menschen allein. Und jeder Mensch ist allein mit dem Gott, der uns in Christo erschienen ist. Jedem gab er sich zu eigen. „Siehe, wenn du also Christum fassest als deine Gabe, dir zu eigen gegeben, und zweifelst nicht dran, so bist du ein Christen." (Ein klein Unterricht ... Gogarten l. c. S. 5. Vgl. auch Predigt am Tage Petri und Pauli. ... Matth. 16, 13—19. Ibid. S. 11.) Was vermag dann noch die Welt? *Fidelis plane est ... victor mundi ... Sic unusquisque Christianus implet coelum et terram fide sua, ut praeter eam nihil videre possit.* (Ep. Gal. W. W. 40^{I}, S. 390.)

X. DER HUMANISTISCHE MENSCH.

ERASMUS.

Wir Menschen.

In der kosmologischen Anthropologie der Renaissance, bedeutet Selbsterkenntnis: Bestimmung des Menschen in seinem Weltverhältnis. Bei Luther kann Selbsterkenntnis nichts anderes sein als das Selbsterlebnis des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott. *Homo cosmologicus* und *Homo theologicus*: in beiden Fällen führt das Bestreben des Menschen,

sich selbst zu erkennen, ihn über sich selbst hinaus. Bei Erasmus sucht der Mensch sich selbst zu verstehen, sich so zu nehmen, wie er ist, und sich als solchen zu erkennen. Er hält in sich selbst Einkehr und bringt das dem Menschen Eigene zur Geltung. Er verbleibt in seiner menschlichen Heimat und vermeidet sorgsam alles, was ihn davon loslösen und über sich selbst hinausführen könnte in Gebiete, in denen der Mensch sich nicht mehr als diesen Menschen, wie er im Leben steht und von sich selbst spricht, fassen könnte.

Gegenüber der Welt unbegrenzter Möglichkeiten, wie sie dem Renaissancemenschen vorschwebt, grenzt sich so ein Umkreis von Umständen und Betätigungsweisen ab, wie sie dem Menschen durch sein Leben vorgeschrieben sind. Späteren Generationen, die von einer bestimmten, in sich gefestigten Anschauung der menschlichen Umwelt und des menschlichen Lebens ausgehen, bietet sich eine solche Sphäre des Selbstverständlichen und Gewohnten ohne weiteres dar. Erasmus' Leistung war es, das Menschlich-Gewohnte als einen in sich zentrierenden Bedeutungszusammenhang abzugrenzen und in den mannigfaltigsten Formen zur Anschauung zu bringen. Der Mensch, wie er nichts Besonderes ist, der Mensch mit seinen mannigfachen Schwächen und Begrenzungen, wie sie in seinem Denken und Tun in Erscheinung treten, gelangt hier zur Geltung. Dieser Mensch erhebt nicht den Anspruch, die Bedeutung, die er seinem Leben zuschreibt, von anderswoher zu begründen. Es genügt ihm, Mensch zu sein. Er versucht nicht erst, die menschliche Wirklichkeit als solche zu definieren, das Leben seiner Natur oder seinem Sinne nach zu bestimmen. Er erhebt sich nicht über das Leben; sondern er spricht von seinem Leben aus, bringt seine und der anderen Lebenserfahrungen zum Ausdruck. Was er erlebt und erfahren hat, teilt er seinen Mitmenschen mit und erhält von ihnen Kunde über ihre besonderen Erfahrungen. So steht er im menschlichen Leben drin und weiß sich als Mensch unter Menschen.

In dem anthropologischen Weltbilde des Erasmus ist stets auch der Andere gegenwärtig, kommen immer die Vielen zu Worte. Sie haben alle ihre Eigenart. Sie folgen alle ihren Neigungen, deren es unzählige gibt. Keiner läßt sich seine Neigungen vorschreiben, und es soll keiner seiner Natur zuwiderhandeln. Jeder muß als solcher genommen werden; jeden soll man anhören, wenn er von seiner Art und von seinem Leben berichtet. Aus all diesen Betrachtungen bildet sich dann, immer an der Hand von Einzelerfahrungen, eine Idee des menschlichen Lebens in der Mannigfaltigkeit seiner Gestaltungen. Es gibt keinen Menschen, der nicht hier seine Stelle hätte; jeder ist menschlich. An jeden läßt sich die Frage seiner Menschlichkeit stellen. Einige dieser Menschen spekulieren über das menschliche Leben, suchen die Welt zu verstehen und das Leben. Auch dies gehört zu dem Bereiche des Menschlichen, muß selbst wieder menschlich verstanden werden. Der Denker kann hier keine besondere Stelle beanspru-

chen; auch er kann nicht der menschlichen Bedingtheit entrinnen. Er kann sich nicht seiner Art nach in etwas anderes wandeln, das außerhalb der Sphäre des allgemein Menschlichen liegen würde. Auch der Weise bleibt Mensch. Alles „Übermenschliche" ist nur Selbsttäuschung, stellt eine ungerechtfertigte Anmaßung des Individuums dar, das sich von der menschlichen Gemeinschaft loslösen und seinem Menschentum entsagen möchte. Keiner kann mehr sein als Mensch. Jedem kommt es zu, sich als einen dieser unzähligen Menschen zu fühlen, das gemeinsam Menschliche sich zu Bewußtsein zu bringen.

In diesem Menschlichen liegt etwas Festes, in dem Menschlichen, wie wir es an uns selbst und an anderen erleben. Wie denken, tun und fühlen die Menschen? Dies ist die immer wieder zu stellende Frage. Jeder soll von sich sagen: ich bin ein Mensch, und was er auch erfährt, sich der Gleichartigkeit und der gemeinsamen Bedingtheit alles menschlichen Lebens bewußt bleiben. Er ist als Mensch Glied dieser Menschenwelt, die vor allen Welten, wie er sie sich ausdenken mag, da ist und in der er selbst als eine Spielart des allgemein Menschlichen erscheint.

So gibt es etwas Menschliches, auf das sich alles, was Menschen tun und denken, zurückführen läßt. Wir Menschen, so lautet bei Erasmus das immer wiederkehrende Grundmotiv, die Voraussetzung von allem, was sich über das Leben sagen läßt. Laßt uns vom Menschen, laßt uns von uns Menschen sprechen. Es ist so, als sei der Mensch nach langen kosmischen Wanderungen wieder bei sich eingekehrt. Er hat seine Heimat wiedergefunden; er sieht sich von anderen Menschen umgeben; er teilt ihnen seine Erfahrungen mit und sie erzählen aus ihrem Leben. Er ist ein Mensch unter Menschen.

Socrates Philosophiam a coelis deduxit in terras, Plutarchius introduxit in cubiculum, in conclave, in thalamos singulorum, schreibt Erasmus. (Op. Ep. Ed. Allen. VI, 72. Vgl. dazu V, S. 338 f.) Es kann sich für den Menschen nicht darum handeln, lehrt Erasmus, in die Geheimnisse der Natur einzudringen, sich über diese Welt zu erheben, um überirdische Welten zu erforschen. (Vgl. Enc. Moriae. XXXII, XXXIX, LII.) Der nach dem Grenzenlosen strebende Mensch der Renaissance hat hier keine Stelle. (Vgl. ibid. XXXIX.) Diese Menschen, die immer neue Welten erfinden, kennen sich nicht selbst. (Vgl. ibid. LII.) Es gilt, den Menschen zu sich selbst zurückzuführen. Das Kennzeichnende bei Erasmus ist aber nun, daß diese Besinnung des Menschen auf sich selbst nicht einfach zu einer Selbstanalyse des Menschen, zu einer Bestimmung des menschlichen Wesens als solchen führt, sondern zu einer umfassenden Anschauung des menschlichen Lebens in seiner ganzen Mannigfaltigkeit. (Vgl. u. a. Colloquia. Ed. Schrevelius. 1664. Philodoxus. S. 664 f.) Erasmus sieht gewissermaßen jeden Menschen für sich, wendet sich an jeden einzelnen. Jeder Mensch hat seine Eigenart, die der Philosoph kennen muß, um ihn beraten und ihm helfen zu können. (Vgl. u. a. Coll. l. c. De Amicitia S. 720.) ... *nam non omnibus congruunt omnia* (Op. Ep. I, 565.) Niemand aber will anders sein, als er von Natur aus ist. (Vgl. Dialogus Ciceronianus. Ex. off. Maire. 1641. S. 214 f.) So gilt es, diese ganze Menschheit zu erfassen, in jedem Menschen das Menschliche wiederzufinden und jeden Menschen dann wieder in seiner Eigenart gelten zu lassen, um so die Philosophie dem menschlichen Leben anzunähern.

Menschlichkeit.

Die mythische Anthropologie der Renaissance ging auf die Suche des Menschen. Sie suchte ihn in der Welt. Wo ist hier seine Stelle? Welcher der verschiedenen Welten gehört er an? Bei Erasmus ist der Mensch etwas primär Gegenwärtiges. Er ist da. Er ist sich selbst und den anderen gegenwärtig. Jeder Mensch ist sich selbst bedeutsam. Sein Leben hat für ihn eine gar nicht weiter ableitbare Bedeutung.

Von dieser primär gegebenen Tatsache geht der humanistische Lebenspositivismus aus. Es liegt hierin jedoch keine Bejahung des Wertes des Menschen und seines Lebens. Der Mensch ist voller Schwächen und das Leben voller Kalamitäten. Dies betont Erasmus immer wieder. Doch ist bei ihm der Wertgesichtspunkt gar nicht das Entscheidende. Es heißt hier nicht: der Mensch ist berechtigt, sich selbst als etwas Bedeutsames zu betrachten, weil eben die menschliche Natur einen Wert darstellt. Dies war der Standpunkt der Wertanthropologie der Renaissance. Während aber nun die Bedeutung, die der Mensch sich selbst und seinem Leben zuschreibt, vom Menschen aus keiner weiteren Begründung bedarf, so ist dies anders, sowie die Frage nach dem Werte des Menschen gestellt wird. Um seinen Wert zu bestimmen, vergleicht sich der Mensch der Renaissance mit anderen Wesen und Wesensmöglichkeiten. Er sucht nachzuweisen, daß der Mensch in der Weltordnung tatsächlich einen Wert darstellt, und zwar findet dieser Gedanke seine Vollendung in der Anschauung des Bovillus, für den der Mensch als ein Wert sui generis und kraft seiner im Weltganzen auszuübenden Funktion als etwas Letztes erscheint. Nun läßt sich aber dieser, seiner Wertstellung im Weltganzen nach bestimmte Mensch nicht einfach mit jedem Menschen gleichsetzen. Der Mensch, wie wir ihn täglich treffen, stellt sich als ein Komplex höherer und niedererer Werte dar. Der mythische, seinem kosmischen Werte nach bestimmte Mensch läßt sich nicht einfach mit dem Alltagsmenschen gleichsetzen. Wie es in der Welt Wertstufen gibt, so gibt es solche auch innerhalb der menschlichen psychophysischen Struktur. Der Mensch, wie er sich in der mythischen Wertperspektive als seelisch-geistiges Wesen darstellt, ist schon eine Sublimierung des Menschen, d. h. ein Mensch, der auf der höchsten Wertstufe weilt und sich soweit wie möglich von dem, was in seiner Natur an niedereren Werten miteinbeschlossen ist, ablöst. Dies führt dann weiter zu der Konzeption eines Idealmenschen, die in der Entwicklung der Menschheit eine so wesentliche Rolle gespielt hat. Für Bovillus ist dieser Idealmensch nichts anders als der wahre Mensch. Damit stehen sich dann gegenüber der wahre Mensch und der Durchschnittsmensch. Dies führt zu einer Entwertung des allgemein Menschlichen zugunsten des wahrhaft Menschlichen. Der Weise ist für Bovillus der Mensch. In dem Weisen findet der mythische Mensch seine konkrete Verwirklichung, werden Mythos und Lebenswirklichkeit eins. Der gewöhnliche Mensch hingegen ist in diesem Sinne nie ganz Mensch. Sein

Leben, seine alltäglichen Interessen, seine stets partikulare und persönlich bedingte Stellung der Welt und dem Leben gegenüber disqualifizieren ihn eigentlich als Menschen. Er ist kein Weiser; er ist nicht wahrhaft Mensch.

Demgegenüber entwickelt Pomponazzi einen ganz anderen Wertgesichtspunkt des Menschen. Mensch und Philosoph sind nicht einander gleichzusetzen. Aber es handelt sich nicht eigentlich um eine Bejahung des Menschen als solchen, sondern darum, dem Menschen einen allgemeinen, allen zugänglichen — moralischen — Wertbereich zuzuweisen. Der gute Mensch wird bejaht, nicht der Mensch als solcher. Vgl. dazu Pomponazzis Stellung zum *homo factivus*. (De Imm. S. 110 ff.) Der Mensch, der eine bestimmte Leistung vollbringt, ist nicht mehr schlechthin Mensch; er verfolgt einen partikularen Zweck. Demgegenüber ist es nun gerade ein besonderer Zug der Lebensanschauung von Erasmus, daß er den Menschen in dem Umkreis seiner alltäglichen Beschäftigungen erfaßt. Das Leben seinem ganzen Umfang nach, in der Wandelbarkeit seiner Gestaltungen, gelangt hier zur Geltung, während schließlich Pomponazzis Bestreben in einer anderen Richtung liegt, in der einer für alle geltenden und das allgemein Menschliche konstituierenden Moral.

Erasmus nimmt den Menschen, wie er ist, nicht, wie er sich in seiner „Würde" darstellt. Der Mensch kann nicht die Rolle eines Gottes spielen. Er muß sich von der Illusion des Übermenschentums befreien, sich selbst als Menschen hinzunehmen wissen. So führt das Bewußtsein, Mensch zu sein, Erasmus nicht dazu, den Menschen zu preisen, auch nicht dazu ihn zu verurteilen; sondern aus dieser Hinnahme des Menschlichen ergibt sich letzthin für ihn eine Anschauung der Selbstberechtigung der verschiedenen Gestalten menschlichen Lebens. Es kann nicht die Aufgabe eines Menschen sein, hier eine besondere, bevorzugte Rolle spielen zu wollen, in eigener Vollkommenheit die höchste Verwirklichung des Menschlichen zu suchen. Jedes menschliche Leben ist bedeutsam. Jeder mag von sich sprechen; jeder mag von sich erzählen. Von allen Menschen ist hier die Rede, nicht nur von den wenigen, die allein zu Worte kommen konnten, solange die Wertbestimmung des Menschen das Entscheidende war.

Diese allgemeine Menschlichkeit, wie sie Erasmus überall zur Geltung bringt, ist bei ihm nicht auf eine einfache Formel zu bringen. Sie stellt sich dar als ein Zusammenhang von Motiven, die eine typische Gesamthaltung bedingen. Sympathie, Nächstenliebe, menschliches Gemeinsamkeitsbewußtsein, Interesse am Menschlichen, an der Mannigfaltigkeit menschlicher Lebensläufe, eine gewisse Ironie der menschlichen Lebensbedingtheit gegenüber, das ständige Bewußtsein, auch nur ein Mensch zu sein, das Streben, überall bis zu dem Menschlichen vorzudringen, das Menschliche überall wiederzufinden, sich selbst als Menschen zu verstehen, seiner eigenen Menschlichkeit gewahr zu werden, das Bedürfnis, sich selbst gegenüber aufrichtig zu sein, sich nichts vorzumachen, Demut und vorsichtige Selbstbescheidung bilden hier ein Ganzes, wie es für die Erasmische Einstellungsweise dem menschlichen Leben gegenüber charakteristisch bleibt.

Quid igitur superest, amice, nisi ut homines nati, sortem humanam aequo feramus animo? sagt Philodoxus in den Colloquien. (Ed. Holtze, S. 174.) Keiner kann sich von der menschlichen Bedingtheit freimachen. (Vgl. Encom. Mor. XXXII ff., XXXV.) Die Seele hat keine Flügel, um sich über die Welt zu erheben. *Quoniam delabentibus ex coelo fractae sunt alae, si qua Socraticis fabulis habenda fides*, heißt es in den Colloquien. (Ed. Schrevelius. Puerpera, S. 399.) Jeder hat seine Schwächen. Das gehört zur menschlichen Natur. *Non sum Stoicus ἀπαθής, tangor humanis affectibus*, sagt Philodoxus. (Coll. Ed. Holze, S. 73.) Es gibt keinen Sterblichen, der allzeit weise und vollkommen wäre. (Coll. Ed. Schrevelius. Alcumistica, S. 349.) Auch gibt es keinen, der vollkommen glücklich wäre. *Nihil est tam felix in rebus humanis cui non aliqua pestis se admiscet.* (Op. Ep. VII, 499.) So ist das menschliche Leben. *Quid est vita hominibus, quanta doloribus mixta!* (Ibid. I, 201.) Erasmus wird es nicht müde, die Miseren des menschlichen Lebens aufzuzählen. (Vgl. De conscribendis epistolis. Ex off. Maire, S. 360, 379 f. De Praeparatione ad Mortem. Ibid. S. 50. Enchiridion. Op. Ed. Clericus. V, Sp. 62. Modus orandi. Ex off. Maire, S. 65 f.) *Quid humana vita fragilius? Quid brevius?* Wieviel Unglücksfällen und Leiden aller Art ist das menschliche Leben ausgesetzt! Und wie viele Übel fügen sich die Menschen gegenseitig zu! (Pacis Querella. Ex off. Maire, S. 37.)

So ist die Menschenwelt beschaffen. Dies sind die gemeinsamen menschlichen Lebensbedingungen. *Eadem nascendi lex omnibus, eadem senescendi, moriendique necessitas.* (Ibid. S. 36.) Leben und Sterben sind den Menschen gemeinsam. Hieran bringt sich der Einzelne die große menschliche Gemeinschaft, die alle Menschen mit einander eint, zu Bewußtsein. Sie sind aufeinander angewiesen. *Adeo nihil est in rebus humanis, quod ipsum sibi sufficiat.* (Ibid. S. 15.) Es ist den Menschen natürlich, sich gegenseitig zu helfen und einander wohlzutun. *Hinc est videlicet, quod vulgus quicquid ad mutuam benevolentiam pertinet, humanum appellat.* (Ibid. S. 14.)

Lebenserfahrung.

Erasmus' Anschauung des Menschen und des Lebens ist bestimmt durch die griechisch-römische Lebensphilosophie, wie sie sich in der Renaissance weiter entwickelte. Sein Werk gehört einer großen Tradition an und bildet innerhalb dieser Tradition ein wesentliches Bindeglied zwischen antikem und modernem Denken. In der römisch-griechischen Lebensphilosophie war der Mensch als solcher zur Geltung gelangt. Der Mensch redet hier zum Menschen. Es handelt sich hier darum, Lösungen für das konkrete menschliche Leben zu finden. In Erasmus' Anthropologie wird nun in eigenartiger Weise die Frage des Lebens vom Leben selbst aus gestellt, und nicht einfach vom Menschen als solchem aus, wie er seiner psychophysischen Beschaffenheit nach zu analysieren ist und auf Grund dieser Analyse sich als zu heilendes Objekt darstellt. Der Mensch, wie er in der antiken Lebensphilosophie erscheint, leidet bald unter dieser, bald unter jener Leidenschaft. Es gilt den Fall richtig zu erkennen und danach die Heilsmaßregeln zu bestimmen. Demgegenüber traten die Geschehnisse und besonderen Umstände eines Lebens zurück. Oder sie waren eigentlich nur als Momente bedeutsam, die bestimmte, als solche feststellbare emotive Reaktionen auslösten. Der konkrete Lebensgehalt löste sich auf, und was übrig blieb, war letzthin ein typischer Fall, der auf einen bestimmten Leidenschaftsbefund zurückzu-

führen war. So ließen sich alle die untereinander so verschiedenen Liebeserlebnisse auf die eine emotive Gegebenheit Liebe zurückführen. Sie waren gewissermaßen nur ein Anlaß, diesen Vorgang in sich selbst zu analysieren, Beispiele, an denen sich ein typischer Fall erläutern ließ.

Bei Erasmus ist das Verhältnis des Menschen zu seinem Leben ein anderes. Leben bedeutet hier Erlebniszusammenhang und nicht einfach eine Reihe psychophysischer Reaktionen auf die Ereignisse. Der rein therapeutische Gesichtspunkt, der das psychophysische Subjekt von seinem Lebenszusammenhang isolierte, erweist sich hier als ungenügend. Die Frage ist die nach dem Leben selbst. Es gilt zu erkunden, wie es jedem ergangen ist, den Gründen seiner Erfolge oder Mißerfolge nachzugehen, die verschiedenen Lebensläufe miteinander zu vergleichen, Lebenserfahrungen zu sammeln.

Erasmus sucht das Leben vom Leben aus zu verstehen, in seiner zeitlichen Gliederung, in der Abfolge der Ereignisse. Seine Menschen stehen mitten drin im Leben. Für solche Menschen würde es nicht genügen, wollte man ihnen einfach Mittel angeben, um mit gewissen Emotionen, die sich als solche in typischer Weise kennzeichnen und behandeln lassen, fertig zu werden. Auf ihr Leben kommt es an. Erasmus spricht mit ihnen ihr Leben durch. Sie erzählen ihm von ihrer Vergangenheit, von dem, was sich in ihrem Leben zutrug. Das Erzählbare, das Ereignishafte erhält eine selbständige Bedeutung. Der Gehalt eines Lebens wird zum Wesentlichen. Der Mensch ist nicht bloß ein auf die Ereignisse, die sich in seinem Leben abspielen, emotiv reagierendes Subjekt, das sich in der Ausbildung eines rationell-willentlichen Verhaltens über dieses Leben zu stellen sucht; er ist der Mensch dieses Lebens. Die Fragen, die ihn betreffen, können nicht losgelöst von dem Lebenszusammenhang, von den besonderen Umständen dieses Lebens gestellt werden.

Alles, was der Mensch denkt und tut, ordnet sich so in einen Lebensverlauf ein. Dieser Lebensverlauf wird zum eigentlich Bedeutsamen. Die Lebensbesinnung, die Besinnung auf das eigene Leben ist hier ein überall mitklingendes Motiv. Das Individuum teilt seine Gedanken und Ansichten mit, und zugleich spricht es damit von sich und seinem Leben. Bestimmte Lebenslagen, bestimmte Augenblicke dieses Lebens gelangen als solche zur Darstellung. Das Individuum geht hiervon aus, um die Gedanken und Gefühle, die es ausdrückt, damit in Verbindung zu bringen. Es sucht festzustellen, woran es gerade in dieser Zeit seines Lebens ist. Es schaut zurück auf das Vergangene, macht sich Gedanken über die Zukunft, spricht von seinen Erfahrungen und Projekten und besinnt sich auf den nahenden Tod. Ich — dieser Mensch, der Mensch dieses Lebens — denke so. Ich teile etwas von mir mit: ich teile mich dir mit, gewähre dir einen Einblick in mein Leben, indem ich dir meine Gedanken mitteile. Du lernst mich und mein Leben kennen. Ich bin in meinen Gedanken gegenwärtig.

Si te ipsum non exprimis, mendax speculum tua fuerit oratio. (Dial. Ciceron. Ex off. Maire, S. 122.) Die Ausführungen des Schriftstellers sind ein Spiegel seiner Seele, ein Ausdruck seiner besonderen, ihm eigenen Geistesart. *Et hoc ipsum est, quod in primis delectat lectorem, ex oratione, scriptoris affectus, indolem, sensum ingeniumque cognoscere, nihilominus, quam si complures annos cum illo consuetudinem egeris.* Der Leser mag so die Geistesverwandtschaft, die ihn mit gewissen Schriftstellern verbindet, erkennen. (Ibid. S. 212 f.) So bildet sich dann überhaupt dieser lebendige Verkehr mit den Menschen aller Zeiten, der uns einen Einblick in ihr Leben und in ihr Denken gewährt. (Vgl. Brief an Vlatten. Op. Ep. V, 340.) Von hier aus wird auch die Bedeutung der Briefe von Erasmus in seinem Lebenswerk ersichtlich. Hier teilt er sich anderen mit; hier bringt er sich ganz unmittelbar zum Ausdruck, spricht nicht nur von seinem „*ingenium*", sondern ebenso von seinen körperlichen Leiden, von allem, was ihn selbst betrifft. (Vgl. u. a. Op. Ep. VII, 6.) *Habes, mi charissime Tutor, omnibus fere de rebus Erasmi tui; nefas enim putavi si Erasmicum quicquam Tutor ignoraret.* (Ibid. I, 363.) Dieses „Erasmische" gelangt überall zum Ausdruck, immer mit dem Bewußtsein, daß es etwas Einmaliges, in sich Geschlossenes, individuell Notwendiges darstellt ... *ego alius quam sum esse non possum.* (Ibid. V, 227.) Überall in dem Leben des Erasmus findet man es wieder; es herrscht hier eine Kontinuität, in der sich eine bestimmte Lebensanlage kundgibt. (Vgl. u. a. ibid I, 23. V, 248 f.) Der Denker läßt sich nicht von seinem Leben isolieren. Die Lebensumstände und die Gedanken stehen in einem inneren Zusammenhang. Für den älter gewordenen Erasmus ist es stets die ganze Lebenszeit, die ihm vorschwebt und in der er sich selbst wiederzufinden sucht. Lebensbesinnung und Selbstbesinnung sind hier untrennbar miteinander verbunden. So war ich. So bin ich jetzt. Ich suche mir Rechenschaft abzulegen über mein Leben (vgl. u. a. ibid. VII, 92), mich selbst aus meinem Leben und mein Leben aus mich zu verstehen.

So ist es immer die Ganzheit eines Lebenzusammenhangs, die Erasmus vorschwebt. Es gibt hier nicht diesen Menschen schlechthin, den man losgelöst von seinen besonderen Lebensbedingungen analysieren könnte. Im Menschen finden sich allerlei Triebe und Neigungen. Doch lassen sich diese emotiven Vorgänge nicht für sich darstellen als Leidenschaften, für die der Mensch bei dem Weisen, der den Weg gefunden hat, um leidenschaftslos in sich selbst zu beharren, Heilung suchen könnte. Es kommt stets auf die besonderen Lebensumstände an, auf die Eigentümlichkeit dieses Lebens. Die Frage ist nicht einfach, ob jemand leidet, sondern woran er leidet. Der Mensch des Erasmus läßt sich nicht von seiner Umwelt ablösen, in der sich sein Leben abspielt. Über dieses Leben muß man den Menschen befragen. Auf den Lebenszusammenhang kommt es an, in dem Glück und Unglück miteinander wechseln, sich nicht von dem Ganzen eines Lebens loslösen lassen, sondern eben zu diesem Leben gehören und schließlich mit den Bedingungen des menschlichen Lebens überhaupt zusammenhängen.

Wie gestalte ich mein Leben? Dies wird zu der entscheidenden Frage. Und in dieser Frage der Lebensgestaltung sind alle die Fragen enthalten, die die Beziehungen zueinander gehörender Menschen, die berufliche Tätigkeit, das Alltagsleben betreffen. Was ist bei alledem herausgekommen? Habe ich gut daran getan, diese Entscheidung zu treffen? Welcher Einfluß würde dieser oder jener Entschluß auf meine Lebensgestaltung haben? Habe ich die Art und Weise zu leben, die mir frommt, gefunden?

Dies alles ist nicht ein für allemal und für alle in gleicher Weise beantwortbar. Jeder muß von neuem die Antwort suchen, nach seiner Naturanlage, nach den vorliegenden Umständen, nach seiner augenblicklichen Lebenslage. Dies schließt nicht aus, daß in den Lebenserfahrungen der Menschen, wie sie in den Weisheitssprüchen der Völker festgelegt sind, sich Übereinstimmungen ergeben. Aber eben diese Weisheitssprüche sind nicht Maximen, die sich aus einer in sich fundierten Erkenntnis des Wesens des Menschen ableiten ließen, sondern das Ergebnis der mannigfaltigen Lebenserfahrungen, die jeder für sich sammelt und seinen Mitmenschen mitteilt. Sie bilden ein besonderes Gebiet, ein dem Menschen eigener Bereich menschlichen Wissens, wie es durch die Jahrhunderte hindurch sich festlegt, an den Erfahrungen der Einzelnen seine Bestätigung findet und zu etwas Gemeinsamen wird.

Maximum enim bonum mentis tranquillitas, schreibt Erasmus an John Colet. (Op. Ep. I, 527.) *Illam quam graeci vocant ἀπραξίαν quantum licuit, amplexus* sum, sagt Glycion in dem Colloquium senile. (Coll. Ed., Schrevelius, S. 295.) Motive der griechisch-römischen Lebensphilosophie klingen bei Erasmus ständig an. (Vgl. u. a. De Contemptu Mundi. Ex off. Maire, 10, 64 f. De amabili ecclesiae concordia Id S. 66. Enchiridion. Op. Ed. Clericus. V, 16. Ep. Op. II, 356 f.) *Senecam ac Platonem tibi facito familiares; hi si crebro tecum confabulentur, animum tuum non sinent iacere.* (Ep. Op. II, 356 f.)

Doch erhalten nun alle solche Motive eine neue Bedeutung. In dem Bewußtsein, einer Zeit anzugehören, die in allem verschieden ist von den Zeiten, in denen ein Cicero oder ein Seneca lebten, wendet sich Erasmus an seine Zeitgenossen. (vgl Dial. Ciceron. l. c. 85.) Überall sucht Erasmus den besonderen Lebensumständen Rechnung zu tragen. Es handelt sich für ihn nicht um allgemein gefaßte Ratschläge, die auf einen zeitlos zu bestimmenden Weisheitstypus hinzielen würden; sondern er will an der besonderen Lebensgestaltung jedes Einzelnen mithelfen. Er gibt seinen Korrespondenten ein Bild seiner Art zu leben (vgl. u. a. Ep. Op. I, 572. Vgl. auch The Epistles of Erasmus by Nichols. 1904. II, 149) und berät seine Freunde in dem Versuche, ihren Lebensweg zu finden. Es ist keine leichte Aufgabe, hier das Richtige zu treffen. Jeder soll sich zu diesem Zwecke selbst prüfen. (Vgl. De Contemptu Mundi. Ex off. Maire, 100 f.) Oft gelingt es erst nach langem Tasten das Rechte zu finden. (Vgl. u. a. The Epistles. II, 148.) Dabei ist es wichtig, daß man frühzeitig lerne, das ganze Leben vorauszusehen . . . *adolescens collige quo senex gaudeas.* (Op. Ep. I, S. 91. Vgl. Coll. Ed. Schrevelius. Diluculum S. 623 ff.)

So gilt es, das Leben zu überschauen. Zu diesem Zwecke ist es wesentlich, Beispiele anzuführen, um zu zeigen, wie das Leben der verschiedenen Menschen verlief. (Vgl. Op. Ep. V. Jodoco Gavero. 1523. 1. März.) In den Weisheitssprüchen aller Zeiten haben die Menschen gewisse Grundsätze aufgestellt, in denen die Lebenserfahrungen von Generationen zum Ausdruck gelangen. Aus der Übereinstimmung dieser Sprüche mag der Mensch seinerseits die Eingebungen schöpfen, die ihn in seinem Leben leiten. *Quid enim probabilius quam quod nemo non dicit? Quem tot aetatum, tot nationum consensus non permoveat?* (Op. Ep. I, 291.)

Fortuna und Narrheit.

Bei Erasmus löst sich der Mensch nicht von seinem Leben ab. Er ist nicht ein Wesen, das außerhalb des Lebenszusammenhangs zu bestimmen

wäre, ein Wesen, das von sich aus so oder so wäre und demgegenüber der Lebensverlauf, wie er sich für ihn gestaltet, etwas Äußerliches, Zufälliges darstellen würde. Er ist eins mit seinem Leben, mit allem, was dieses Leben an Leiden und Freuden, an Enttäuschungen und Erwartungen mit sich bringt. So erscheint das Leben in seiner ganzen Mannigfaltigkeit, ohne daß sich doch diese Mannigfaltigkeit einfach als ein launenhaftes Spiel der Fortuna darstellen würde. Die Idee der Fortuna ist hier in gewisser Hinsicht in das Leben selbst integriert; sie wird vermenschlicht. Sie hört auf, diese mythische Macht zu sein, aus deren Anschauung dem Menschen ersichtlich werden sollte, wie er ziellos hin- und hergetrieben wird. Die Menschen von Erasmus sind keine Abenteurer; es sind keine Menschen, die von vielen seltsamen Schicksalen zu berichten wissen. Es sind Menschen des Alltags, Menschen, die eine bestimmte Stelle im gesellschaftlichen Leben einnehmen, ihren Lebensunterhalt erwerben, sich über das Leben beraten.

So ist es auch nicht der Kampf mit der Fortuna, der hier zum entscheidenden Lebensproblem werden könnte. Vorsicht ist geboten, um sich nicht den Schicksalsschlägen auszusetzen. Man darf nicht zu viel aufs Spiel setzen, sich nicht dem Unbekannten, dem nicht Vorauszusehenden ausliefern. Aber dies alles tritt doch zurück gegenüber der Lebensbedingtheit, gegenüber dem Schicksal, wie es mit dem menschlichen Leben selbst gegeben ist. Das eigentliche Schicksal des Menschen ist das Leben selbst. Alle die Wechselfälle im menschlichen Leben finden hier ihre Grundlage. Die Abenteuer, die Zufälle, das ganze sinnlose Getriebe dieses Lebens stellt etwas Menschliches dar, charakterisiert die Menschenwelt, gehört zur Komödie des Lebens. Alles geht hier so bunt zu, weil wir es eben mit Menschen zu tun haben und die Menschen nicht aus ihrer Natur heraus können, nicht abstrakte Vernunftwesen, nicht Halbgötter sind, sondern alle ihre Schwächen haben, alle irgendwie Narren sind.

Man muß den Menschen gegenüber Nachsicht üben, in allen Menschen das Menschliche zu verstehen lernen. So lernt es der Mensch, sich selbst zu bescheiden. *Nam rerum humanarum tanta est obscuritas, varietasque, ut nihil dilucide sciri possit.* (Encom. Mor. XLV. Vgl. Op. Ep. V, 227.) Keiner kennt sich selbst genügend. *Proinde ne quivis sibi temere rem tantam arroget, ut ipsi sibi satis sit cognitus.* (Enchiridion. V. Op. Ed. Clericus. Sp. 12.) Kein Mensch hat Grund, sich über die anderen zu erheben. Allen ist es bestimmt, die Miseren des menschlichen Lebens zu ertragen, und jeder muß sich damit abfinden, daß er Mensch ist. *Porro miserum cur vocent, non video, quandoquidem sic nati estis, sic instituti, sic conditi, ea est communis omnium sors. Nihil autem miserum, quod in suo genere constat. . . .* (Encom. Mor. XXXII.)

Das Natürliche.

Erkenne dich selbst, bedeutet für Erasmus: erkenne dich als Menschen, wisse vom Menschlichen in dir, verstehe dich als Mitmenschen, als Glied der Menschenwelt. In immer neuen Bildern stellt Erasmus das mensch-

liche Leben dar. Er erfreut sich an der Mannigfaltigkeit dieses Lebens. Lebenserfahrungen aller Zeiten und Völker liegen ihm vor, aus denen er das Leben besser zu verstehen lernt. Er überblickt die Sphäre des Menschlichen, überschaut die Möglichkeiten, die das Leben darbietet, und sucht sich in der Mannigfaltigkeit menschlicher Lebensäußerungen zurechtzufinden.

Doch nichts läßt uns das Leben besser verstehen als der Tod. *Haec meditatio mortis, est vera vitae meditatio.* (De Praeparatione ad Mortem. Ex off. Maire, S. 43.) Die mythische Anthropologie stellte die Frage der Unsterblichkeit von der als solcher zu fassenden Seele des Menschen aus. Bei Erasmus wird die Frage des Todes vom Leben aus gestellt. Der Tod ist miteinbezogen in das Menschliche. Er wird menschlich. Sterben ist wieder eine Lebenserfahrung. Auch hierüber ist vieles von den Menschen gesagt worden, läßt sich manches aus Beispielen berichten, die uns zeigen, wie die Menschen gestorben sind, die einen gut, die anderen schlecht.

So stellt Erasmus menschlich die Frage menschlicher Unsterblichkeit. In den religiös-kirchlichen Vorstellungsweisen findet er das, was kosmische Spekulationen nicht bieten können: ein Festhalten an sich selbst, an dem konkreten menschlichen Leben im Anblick des Todes. Er vertraut auf Gott; er vertraut auf Christus, seinen Heiland. Er rechnet auf Christi Hilfe in der Todesstunde, und weiter geht sein Denken nicht. Denn das Menschliche reicht nicht weiter, und wo das Menschliche aufhört, gibt es für den Menschen kein Fragen mehr.

So verbinden sich hier Christentum und Lebensphilosophie in der Idee des Menschlichen. Der Mensch bleibt in seiner Lebenssphäre, und von dieser Lebenssphäre aus bestimmt sich sein Verhältnis zu Gott. Gott ist für Erasmus ein Gott des Lebens, des Lebens, wie es der Mensch erlebt, nicht ein Gott der Welt, für den der Mensch nur als Weltwesen existieren würde. Bei diesem Gott sucht der Mensch Trost und Hilfe. Er steht dem Menschen nahe.

In dieser Auffassung eines unmittelbaren Bezugs Gottes zu dem menschlichen Leben stimmen Luther und Erasmus überein. Doch bedeutet Leben für beide nicht das gleiche. Ihr Lebensbegriff ist verschieden. Für Erasmus ist das Leben das „Menschliche". Jeder erlebt es wieder für sich selbst, und doch ist es im Grund immer nur das eine Leben, das in unzähligen Variationen in Erscheinung tritt. So bilden die Menschen eine Lebensgemeinschaft. Von diesem Leben, von dem menschlichen Leben als solchem muß man immer wieder ausgehen, um den Menschen, jeden einzelnen Menschen zu verstehen. Jeder Mensch hat das Schicksal, Mensch zu sein. Und für jeden Menschen stellt sich wieder die Frage: was hast du aus deinem Leben gemacht? Leben bedeutet hier etwas Natürliches, das eigentlich Menschliche. Bei Luther kann es in diesem Sinne kein „natürliches" Leben geben. Es gibt keine Lebensfaktizität, die sich als solche ihren Grundbedingungen nach auffassen ließe, keinen Lebenspositivismus, keinen Primat des Lebens als einer als solcher zu fassenden und menschlich zu begreifenden Gegebenheit. Der Mensch kommt nicht von einer rein menschlich zu deutenden Lebenserfahrung zur Religion; sondern von vornherein stellt sich ihm das Leben selbst wieder als etwas Religiöses dar. Es ist von vornherein mein Leben, das ich erlebe in bezug auf das göttliche Du. Es gibt nichts, was bei Luther außerhalb

dieses Mein-Dein-Verhältnisses verbleiben könnte. Dieses göttliche Du, wie es Luther faßt, bedingt das Ich-Bewußtsein des Menschen selbst. Am göttlichen Du wird der Mensch erst Ich, dieses religiöse Ich, wie es sich im Glauben faßt. Der Mensch ist nicht nur ein unter diesen besonderen Umständen und seiner differenzierten Eigenart nach das allgemein menschliche Leben erlebendes Wesen; er ist das Ich dieses Lebens.

Gegenüber diesem vitalen Ich-Bewußtsein treten auch die Unterschiede zurück zwischen den einzelnen Individuen, die Besonderheit eines jeden, die Erasmus immer wieder hervorhebt (vgl. u. a. Hyperaspistae Diatribes. Op. Ed. Clericus. Bd. X, Sp. 1403). Nicht: Ich bin der, der ich bin, weil ich so bin, wie ich bin, sondern ich bin ich, schlechthin ich, weil Gott mich kennt, weil zwischen mir und Gott dieses Ich-Du-Verhältnis besteht. Nicht die Besinnung auf das Menschliche überhaupt, auf die Gemeinschaft, die mich mit meinen Mitmenschen verbindet, ist dabei das Entscheidende, sondern eben die Vorstellung, daß ich mit Gott allein bin, daß ich meinen Gott gefunden habe. Bei Erasmus findet der Mensch wohl das Menschliche in sich selbst wieder, nicht aber eigentlich sich selbst in diesem ganz ursprünglichen Verhältnis zum Leben, wie es der unmittelbaren Zugehörigkeit dieses Lebens zu diesem Ich, eben dem „Meinsein" entspricht. In diesem Sinne ließe sich sagen, daß der Humanismus wohl zu der Maxime: Ich bin ein Mensch, aber nicht zu dem Satze: Ich bin ich, führt.

In dieser durchgängigen Durchführung des Grundsatzes: Ich bin ein Mensch, liegt die eigentliche anthropologische Leistung von Erasmus. Ich bin ein Mensch, nicht nur in diesem allgemeinen Sinne, daß ich zu dieser generell zu bestimmenden species Mensch gehöre; sondern ich bin ein Mensch in allem, was ich tue, erlebe und erleide. Ich lebe das menschliche Leben. Und zwar erhält erst von da aus, vom Leben aus, das Menschliche seinen eigentlichen Sinn. Von hier aus grenzt es sich nicht nur nach unten, sondern ebenso nach oben ab. Der Mensch eines Ficino und Pico ist das nach oben hin unbegrenzte Wesen, das Wesen des unbegrenzten Aufstiegs. Dies war der mythische Mensch: er war durch sein Leben, das er hiernieden führte, nicht gebunden. Sein Leben war in diesem Sinne nichts „Menschliches". Nun bedeutet bei Erasmus Mensch sein, menschlich leben. Menschlichkeit und Leben bilden einen untrennbaren Zusammenhang. Der Mensch kann nicht außerhalb seines Lebens, des menschlichen Lebens gefaßt werden. Und zu diesem Leben gehört alles, was die Umwelt des Menschen konstituiert. Man kann nichts von alledem, was den Lebensgehalt für jeden Einzelnen ausmacht, auslassen. Man kann den Menschen nicht von seiner menschlichen Heimat loslösen, ihn gewissermaßen als von den besonderen Umständen zu isolierendes Weltwesen in die kosmische Ordnung aller Wesen einsetzen. Es ließe sich in diesem Sinne bei Erasmus von einer Anthropologie auf biographischer Grundlage sprechen, wobei eine solche Biographie sowohl die Eigenart dieses Menschen als die zeitlich bedingten Lebensumstände umfassen müßte.

Mensch und Leben stellen sich für Erasmus als etwas Gegebenes dar. Dieser Gegebenheit gegenüber kann das Wertproblem in seiner antithetischen Entgegenstellung von Gut und Böse nicht das Entscheidende sein. Es gibt in alledem etwas Mittleres. Es gibt hier überall Zwischenstufen. (Vgl. Hyperasp. Op. Ed. Clericus. Bd. X, Sp. 1363. Vgl. Erich

Seeberg l. c. S. 74f. Vgl. auch Hyperasp. Sp. 1448, 1455, 1459, 1527f, und dazu Luther. Die Lehre vom unfreien Willen. Übers. v. Jonas, herausg. v. Gogarten. 1924. S. 259.) Und eben in diesem Mittleren liegt das eigentlich Menschlich-Natürliche. Der Mensch ist nicht gut oder böse, sondern der Mensch ist menschlich. Es ist ihm als Mensch natürlich, so zu sein und so zu handeln. In dieser Sphäre des Natürlichen gelangt der Mensch erst eigentlich zur Bejahung seiner selbst. Er genügt sich selbst und bedarf nicht des göttlichen Du. Für Luther gibt es nichts, was im menschlichen Leben außerhalb des Mein-Dein-Verhältnisses verbleiben kann. Mein aber ist die Sünde. Dein ist die Gnade. Ein sündloses, sich selbst genügendes Leben wäre ein Leben ohne Gott. Auch der Mensch eines Erasmus hält an Gott fest. Aber es grenzt sich nun in seinem Leben eine Sphäre ab, in der der Mensch in sich selbst weilt, in seiner eigenen Natürlichkeit.

So steht es dem Menschen frei, rein menschlich, eben einfach als Mensch zu handeln. Wollte man ihm dies untersagen, so hieße dies nichts anders, als ihm verbieten, Mensch zu sein, gewissermaßen ihm eine andere Wesensart substituieren als die seine. Er tut dies, weil es eben menschlich ist, so zu handeln. Das ethische Gebot findet an den menschlichen Möglichkeiten seine natürliche Grenze. Man muß die Menschen so zu nehmen wissen, wie sie sind. Man darf nicht von einem Idealbild des Menschen ausgehen, sondern von dem wirklichen Menschen, wie wir ihm im Leben begegnen.

In alledem ist immer wieder die positivistische Einstellung des Erasmus dem Menschlichen gegenüber von grundlegender Bedeutung. Es gibt eben die menschliche Tatsächlichkeit, an der wir uns letzthin genügen lassen müssen. Wir sind alle nur Menschen und müssen uns damit bescheiden. Nichts berechtigt uns aber andrerseits, aus dem Menschen einen Teufel zu machen. (Hyperasp. Op. Ed. Clericus. Bd. X, Sp. 1454.) *Aliud enim est odisse Deum, aliud minus quam oportet amare Deum: illud impietatis est, hoc infirmitatis humanae.* (Ibid. Sp. 1459. Vgl. auch ibid. Sp. 1403.) Es ist dem Menschen nicht natürlich, zu sündigen; er ist nicht von Natur aus pervers. (Vgl. ibid. Sp. 1402, 1530. De Taedio et Pavore Christi Disputatio. Op. Ed. Clericus. V, Sp. 1270.) Der Mensch, der allen Schicksalsschlägen, allen Krankheiten und schließlich dem Tode unterworfen ist, ist ein Wesen, das schwach ist und irrt. Die Menschen sind Narren. Die größte Narrheit aber des Menschen ist die, sich über sich selbst erheben zu wollen. Er kann nicht aus seiner Lebensbedingtheit heraus. Er muß sich als Menschen zu nehmen wissen und sich in seiner Menschlichkeit erleben.

Ego mihi videor triplicem quendam nisum animi deprehendere in homine. Unum qui spiritus est, et non nisi ad invisibilia, ad honesta, ad aeterna nititur; Alterum huic diversum, qui carnis est, et ad turpia sollicitat, quatenus turpia sunt. . . . Tertium, inter hos duos medium, qui neque ad honesta, tamquam honesta, neque ad turpia, tamquam turpia, sed ad ea fertur, quae naturae sunt amica, ab iis resilit, quae laedunt incolumitatem, aut etiam tranquillitatem. Primus ille judicio constat et gratia, secundus deprava-

tione, tertius naturali effectu. (De taedio et pavore Christi Disputatio. Op. Ed. Cler. V, Sp. 1287.) Bei Erasmus grenzt sich ein Bereich ab, in dem der Mensch weder Sünder noch Heiliger, sondern eben einfach Mensch ist. Diese Idee des natürlich Menschlichen, wie sie bei Erasmus überall hervortritt, bleibt für spätere Zeiten von grundlegender Bedeutung. Der Mensch, der nichts weiter als Mensch sein will, ist in diesem Bereich des natürlich Menschlichen zu Hause. In der weiteren Entwicklung erweitert sich dann der Bereich des rein Menschlichen immer mehr auf Kosten dessen, was zum religiös-ethischen Wertbereich gehört. Zugleich erhält er dann auch in der Folgezeit eine positive Wertbedeutung. Bei Erasmus darf der Mensch Mensch sein; man muß das Menschliche als solches hinnehmen. Bei den Späteren hat der Mensch ein wohlgegründetes Recht, Mensch zu sein. Es bildet sich ein profaner Menschentypus, der eben von dem natürlich Menschlichen im Gegensatz zu dem nach religiösen Werten bestimmten Menschentypus seinen Ausgang nimmt. (Vgl. dazu schon: Erasmus l. c. Sp. 1499; für die spätere Entwicklung: Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen. Schr. Bd. 2, S. 77, 229 ff., und Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Bd. I, S. 201 ff. u. a.) Erasmus aber bringt das Lebensgefühl selbst zum Ausdruck, das grundlegend ist für alle weitere Deutungen und Wertungen des Menschlichen: das Bewußtsein, daß es etwas gibt, das sich in allen Menschen wiederfindet, woran sich jeder immer wieder als Mensch erkennt, und das man als solches hinnehmen muß, weil es eben unser ist, und es uns als Menschen zukommt, Mensch zu sein.

MONTAIGNE.

Welt und Leben.

Bei Erasmus grenzt sich das Persönlich-Menschliche vom Kosmischen ab. Der Mensch findet in seiner Menschlichkeit etwas vor, das sich ihm als etwas Selbstverständliches, Natürliches darstellt, an das er sich hält, um von da aus sein Leben zu regeln. Damit grenzt sich eine Sphäre ab, in der der Mensch mit sich selbst und mit den anderen weilen kann, ohne daß hier die Problematik der Welt und das kosmisch gefaßte Leben ihm sich selbst entfremden könnten. Er ist sich selbst etwas Bekanntes, Gewohntes, mag auch alles andere unbekannt und problematisch sein. Dies gilt entsprechend auch von den anderen Menschen. Es sind seine „Bekannten"; sie sind seinesgleichen, sind ihm verständlich, ohne daß er über das Menschliche selbst hinausgehen und sich in Spekulationen über die Welt verlieren müßte.

So entsteht hier ein selbständiger Bereich der Kenntnis seiner selbst und seiner Mitmenschen. Diese Kenntnis ist nicht etwas ein für allemal Gegebenes. Sie entwickelt sich mit der fortschreitenden Lebenserfahrung. Auch hier lernt der Mensch nie aus. Doch bleibt dabei der menschliche Einsatz etwas Gegebenes. Das Menschliche bewahrt für den Menschen gewissermaßen seine Bekanntheitsqualität. Das Bild des Menschen löst sich nicht auf, sondern bleibt das Feste, der sichere Ausgangspunkt für alle Besinnung über das Leben. Der Mensch bleibt sich selbst Mensch.

Diese Kenntnis seiner selbst und der Mitmenschen bedeutet aber nicht anthropologische Erkenntnis. Der Mensch ist sich wohl bekannt, erkennt sich aber nicht. Wollte er sich selbst erkennen, so würde dies ihn dazu

führen, seine Wesenheit in bezug auf die Welt zu deuten. Damit würde er sich wieder problematisch werden. Die Welt bleibt das Unbekannte, und in der Besinnung auf dieses Unbekannte würde der Mensch gerade diese unmittelbare Vertrautheit mit sich selbst verlieren, die für Erasmus' anthropologische Einstellung charakteristisch ist.

So steht hier der Mensch, wie er sich selbst auf Grund seiner Lebenserfahrungen erfaßt, einer Welt gegenüber, die er nicht meistern kann und die ihm fremd erscheint. Noch kann sich das menschliche Denken dieser Welt nicht bemächtigen. Die Vernunft vermag wohl Anweisungen zur Lebensgestaltung zu geben; nichts aber berechtigt den Menschen schon, in ihr das Moment zu sehen, das die Regelung des Lebens einerseits und die Erkenntnis der Welt andrerseits miteinander verbindet. So konnte es sich für Erasmus nur darum handeln, das Menschliche in seiner Eigenständigkeit von dieser unbekannten Welt abzusondern und den Menschen auf sich selbst zu verweisen.

In dieser unbekannten, unerkannten Welt lebt der Mensch Montaignes. Seine Gestalt hebt sich ab von dem Hintergrund einer Welt mit weiten Horizonten und absonderlichen Begebenheiten. Alles, was er sieht, kommt ihm fremd und seltsam vor, das Nächste sowohl, an dem man achtlos vorübergeht, als das Ferne, von dem die Reisenden berichten. Doch was ist dies alles, wovon wir wissen, gegenüber dem Unbekannten, wovon wir nichts wissen? Was wir als wirklich annehmen, ist nur ein kleiner Ausschnitt aus dem weiten Reiche des Möglichen. Wie könnte der Mensch behaupten, daß es dieses gibt und nicht jenes? (Vgl. dazu Montaigne, Essais. Ed. Louandre. I, S. 254.) So steht der Mensch vor dem Unbekannten, vor einer Welt der Wunder, in die der Mensch eingestellt ist, ohne daß es ihm gegeben wäre, das Ganze zu überschauen und zu entziffern, was dies alles besagt.

Dieser unbekannten Welt gegenüber sucht nun der Mensch Zuflucht in seinem eigenen Leben. Sein Leben stellt sich ihm dar als etwas, das ihm gegeben und ständig gegenwärtig ist. So wie es ist, müssen wir es schauen, in seiner Bedingtheit, in seiner Gliederung, in der Besonderheit seines Ablaufs, in der Rhythmik seiner Folge, in seiner Vergänglichkeit und in seinem Werden, in seinem Wechsel und in der Wiederkehr des Gleichen, in seinen Anfängen, in seiner fortschreitenden Gestaltung, in seinem Abschluß. Der Mensch weiß, daß er sich selbst nicht entfliehen kann, daß es für ihn kein Entrinnen aus dem Leben gibt, kein Dasein außerhalb des Bereichs dessen, was ihm Grenzen setzt, in jedem Augenblick ihn bedingt, ihn zu dem macht, was er als Mensch ist: ein Individuum, das lebt und stirbt, Freude und Leid erlebt, vergißt und sich selbst zur Erinnerung wird, im Augenblick lebt, sich dem Fernen zuwendet und wieder zu sich selbst zurückkehrt: vor ihm der Tod, der fern oder nah überall gegenwärtig ist und in allem, was es erlebt, mitanklingt. So ist das

Leben, und wollen wir wissen, was der Mensch ist, so müssen wir ihn aus seinem Leben verstehen.

Nur an sich selbst kann der Mensch die Frage richten, wer er sei. Er erlebt das Leben von sich aus; er sucht es nicht zu deuten von der Welt oder von Gott aus; sondern es ist so, wie es ist. Hier ist das Positive; hier ist das, was unser ist. In diesem selbständigen Erleben des Lebens liegt das Machtvolle des Denkens Montaignes. Es ist so, als müßte der menschliche Geist von sich aus selbst erst das Leben erfahren. Er weiß nicht mehr, wozu und warum der Mensch lebt; er weiß nur, daß er lebt. Das Leben ist ihm etwas Vielfaches und Vieldeutiges. Vieles wirkt da zusammen, jedes Einzelne bedeutsam in sich selbst und im Zusammenhang mit dem Ganzen eines Lebens.

Das alles erlebt der Mensch, als wäre es etwas ganz Neues, als wäre er jetzt erst zum Leben erwacht. Er zeichnet auf, was ihm widerfährt, weil alles in diesem Leben ihm bedeutsam und der Beachtung wert erscheint. Ein Lernender stets und ein Suchender, wird ihm alles zum Gegenstand der Besinnung. Er wird sich selbst zum Schauspiel. Ist er gut oder böse? Das ist nicht mehr die Frage. Er schaut und verwundert sich über sich selbst. Er wußte nicht, daß in ihm soviel des Seltsamen und Überraschenden sei. Das alles erscheint ihm unfaßbar und neu, mit vielen Fernblicken und Ahnungen des Verborgenen. Es ist nicht seine Absicht, es in Formen zu fassen; es genügt ihm, aufzuzeichnen, was in ihm geschah, zu berichten, zu erzählen von den Vorgängen. Das Leben bleibt hier Leben. Das Denken begleitet das Erleben; es ist nichts Überzeitliches, nichts Allgemeines, faßt nicht zusammen und ordnet nicht das Erlebte, sondern wartet und späht auf das, was wird, damit es der Mensch sich zur Besinnung bringt. Zugleich hält der Mensch Umschau auf das, was ihm die Geschehnisse erläutern könnte. Erinnerungen treten auf an Eigenes und an Fremdes. Dann wird das, was geschah, verschieden beleuchtet. Eines führt zum anderen. Es ist jetzt vom Leben die Rede und von den Menschen. Doch kehrt Montaigne wieder zu sich zurück, spricht von sich und seinem Erleben, spricht nur von sich, von dem, was ihm widerfuhr, erzählt aus seinem Leben und möchte zeigen, wie er ist und wie er sich erschien zu den verschiedenen Zeiten.

Doch was wissen wir schließlich von uns selbst und vom Leben? Nichts ist hier einfach; nichts läßt sich hier eindeutig bezeichnen, mit einem Wort. „*Ie n'ay rien à dire de moy entierement, simplement et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot . . .*“ (II, 92 f.). „*Il n'est description pareille en difficulté à la description de soy mesme, ny certes en utilité*“ (II, 160). Wer vermöchte vorzudringen bis zu den „dunkelsten Tiefen“ unserer selbst? Nur stückweise sind wir uns gegeben. „*Nous sommes touts de lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chasque piece, chasque moment, faict son ieu; et se treuve autant de difference de nous à nous mesmes, que de nous à aultruy* “(II, 96). Bald erscheine ich mir so, bald erscheine ich mir anders. Vielgestaltig erscheine ich mir, nicht ein Mensch, sondern viele Menschen zugleich, ohne mich jemals selbst fassen zu können.

So bleibt sich der Mensch gleich erstaunlich, gleich rätselhaft, welches auch die Erfahrungen sein mögen, die er im Leben sammelt. Denn niemals dringt er bis zu sich selbst vor, kennt nie die letzten Gründe dessen, was sich in ihm abspielt. Er sieht die Erlebnisse auftauchen und wieder verschwinden, erfreut sich an ihrem Wechsel, und sucht sie in ihren Übergängen zu fassen. Es ist sein und ist wieder nicht sein. Es ist sein Leben und wiederum das Leben schlechthin. Es ist das Leben in einem Ein-

zelleben, das Geheimnis des Lebens, wie es in jedem Leben ist. Dieses Leben aber, wie es hier erlebt wird, ist nicht als solches zu fassen; es verbleibt Anschauung und Erlebnis. Es verselbständigt sich nicht zu einem als solchen zu umgrenzenden Gebilde. Es ist immer nur gegenwärtig in dem Verlauf der Erlebnisse selbst und muß stets von neuem erlebt werden.

Dieser Lebensverlauf ist für Montaigne das eigentlich Erstaunliche. Er verwundert sich über das, was in seiner Seele vorgeht. . . . „*I'escoute à mes resveries.*" (III, 103. Vgl. II, 209.) Da gibt es immer wieder von neuem etwas Seltsames und Unerwartetes zu erkunden: Wechsel der Eindrücke und der Stimmungen, Einfälle, die uns selbst überraschen, all das Bunte und Mannigfaltige des seelischen Geschehens. Hier lernt der Mensch niemals aus. (Vgl. III, S. 327.) Er lauscht auf sich selbst und erfährt täglich Neues, ohne jemals bis zu den letzten Tiefen seiner selbst vordringen zu können.

So erkennt sich der Mensch nicht selbst, ebensowenig wie er die Welt erkennt. Sein Leben ist nicht weniger seltsam als diese Welt. Auch hier nichts Gewisses, nichts Sicheres. Der Mensch ist sich gegenwärtig; er lernt es, mit sich zu leben, mit sich vertraut zu werden. Doch kann er nicht bestimmen, was er sei, sich nicht zum Verständnis bringen, was in ihm vorgeht.

„*Ie m'estudie plus qu'aultre subiect: c'est ma metaphysique, c'est ma physique,*" schreibt Montaigne (IV, S. 261). Montaigne will sich selbst zur Darstellung bringen, so wie er ist und lebt. „*I'ose non seulement parler de moy, mais parler seulement de moy: ie fourvoye quand i'escris d'aultre chose, et me desrobbe à mon subiect.*" (IV, S. 46. Vgl. II, S. 170, 201.) Das besagt aber für Montaigne nicht einfach, daß er sich darstellen will in dem, was er als dieser Besondere war. Sondern es soll heißen: ich erlebte ein seltsames Schauspiel in mir, das Schauspiel des Lebens; ich sah es aus der Nähe, wie es sich in mir abspielte; ich verfolgte es alle die Jahre hindurch und suchte ihm sein Geheimnis abzulauschen. Dieses Leben konnte er nur in der Form des Selbsterlebnisses darstellen. Dies aber bedeutet nicht, daß nur er es war, der so erlebte. Denn gerade sich selbst kennt er nicht. Nicht vom Ich aus kann der Mensch sein Leben begreifen, sondern nur vom Leben, von der Abfolge der Erlebnisse aus kann er verstehen, wer er ist, doch niemals vollständig und fest umrissen. Zugleich vergleicht er sein Leben mit anderen Lebensläufen und gelangt so zum Bewußtsein dessen, was innerhalb der Grenzen menschlicher Bedingtheit möglich ist, erwägt Lebensmöglichkeiten innerhalb der Mannigfaltigkeit menschlicher Gestaltungen. Überall sucht er dabei das Menschliche im Menschen wiederzufinden. Er sucht es in der Geschichte; er entdeckt es in den Meinungen der Philosophen: Menschen sprechen zu Menschen, und was sie auch sagen, kann immer nur etwas Menschliches sein. Der Mensch kann sich nicht selbst entfliehen, so sehr er auch sich abmüht, mehr zu sein als Mensch. „*L'homme ne peult estre que ce qu'il est, ny imaginer que selon sa portee*" (II, S. 400).

Spätere Zeiten werden sondern, was Montaigne noch in eins sah, das Leben schlechthin und mein Leben, Menschsein und dieser Mensch sein. Der Mensch wird seiner selbst bewußt als Individuum im Unterschied oder im Gegensatz zu den anderen: so bin ich, etwas Unvergängliches, Einmaliges, und von dieser meiner Besonderheit aus sind alle meine Gefühle und meine Handlungen verständlich. Bei Montaigne geht eines in das andere über: mein Leben und das Leben überhaupt, der Mensch und ich: ich Montaigne bin es, der alles dies erlebte; ich stelle es so dar, wie ich es erlebte; was ich aber erlebte, ist niemals in diesem Sinne mein eigen, daß ich es auf mich beziehen könnte, losgelöst vom Menschlichen.

Auch läßt sich dann wieder dieses Menschliche, der Mensch überhaupt, nicht für sich darstellen. Spätere Generationen werden wissen wollen, was der Mensch und das Leben sei, um das einmal Erkannte in dem Einzelnen wiederzufinden. Bei Montaigne gibt es in diesem Sinne kein Wissen vom Menschen und vom Leben. Der Mensch kann

sich nicht selbst erkennen. (Vgl. II, S. 405 f.; III, S. 48 f.) Keiner kann sagen, was das Leben sei; keiner kann sich erfassen als den, der er ist, das, was er im Leben erfahren hat, festlegen in der Form eines in sich abzugrenzenden Wissens. Wir können nur erzählen von uns und von den anderen, darstellen, was in uns vorging. Dann mag der Einzelne vergleichen, was er und andere erlebten, und schließlich Umschau halten über das, was sich im Leben ereignet, um so zur Besinnung zu gelangen über das Ganze des Lebens, doch ohne jemals hier bestimmte Grenzen ziehen und das Leben in allen seinen wechselnden Möglichkeiten erfassen zu können.

Die Zuflucht des Menschen in sich selbst.

„Ie *n'ay vu monstre et miracle au monde, plus exprez que moy mesme: . . . plus ie me hante et me cognois, plus ma difformité m'estonne, moins ie m'entends en moy.*“ (IV, 189. Vgl. III, 117.) Die Welt, die den Menschen umgibt, bietet ihm kein seltsameres Schauspiel dar als er sich selbst, wenn er sich betrachtet. Alles in der Seele des Menschen, wie in der Welt, ist unbeständig und dem Wechsel unterworfen. (II, 87, 92, 97.) Die Verschiedenartigkeit der Dinge selbst zieht uns an. „*Ouy, ie le confesse*“, schreibt Montaigne, „*ie ne veois rien seulement en songe et par souhait, où ie me puisse tenir: la seule varieté me paye, et la possession de la diversité; au moins si quelque chose me paye*“ (IV, 122). Wie aber soll der Mensch in dieser Welt, in der es weder in ihm noch außer ihm etwas Ständiges gibt, sich zurechtfinden? Solange er nur in der Betrachtung seiner selbst und der wechselnden Erscheinungen weilt, stellt sich ihm die Frage nicht. Es mag ihm genügen, sich dem Spiel seiner Eindrücke hinzugeben. Anders aber, wenn er nicht mehr dem Leben schauend gegenübersteht, sondern hier wirken und handeln will und sich dabei auf sich selbst besinnt.

Fremd erscheint dem Menschen sein Wollen selbst. Fremd erscheint er sich selbst, wenn er die Abfolge seiner Entschlüsse und Handlungen übersieht. Wir können die Zusammenhänge nicht erfassen, die von Einem zum Anderen führen, uns selbst nicht wiederfinden in dem, was wir zu den verschiedenen Zeiten unseres Lebens gewollt haben, nicht die Einheit sehen in unseren wechselnden Entschlüssen. (Vgl. IV, 268.) Wir können nicht sagen: ich will; denn wo ist dieses Ich, das den wechselnden Erlebnissen Einhalt gebieten könnte, sie miteinander in ein und derselben Richtung zu verbinden vermöchte? Und könnten wir auch dies, wissen wir denn, was wir tun, wenn wir dieses oder jene unternehmen? Zwischen dem, was wir ursprünglich wollten, und dem, was schließlich wurde, liegt so Vieles, was wir nicht wollten, daß wir in dem Ergebnis unseren Willen nicht mehr zu erkennen vermögen. Wille und Geschick sind hier seltsam vermischt, ohne daß wir beides voneinander zu trennen vermöchten. Und auch wir, als wir dies wollten, waren abhängig vom Geschick, folgten seinen Eingebungen und ließen uns bestimmen durch den Zufall. Der Mensch glaubt, vernünftig zu handeln. Aber ist er denn seiner Vernunft sicher? Ist denn nicht Vernunft wechselnd wie alles andere, nicht das Gleiche besagend bei den verschiedenen Völkern und zu den verschiedenen Zeiten und auch sich selbst nicht gleich in dem Einzelnen, der sich bald dieses Ziel setzt, bald jenes, mit wechselnden Begründungen? Können wir denn überhaupt etwas ganz wollen, so daß wir daran festhielten, nur dieses wollten und nichts anderes? Sind wir es überhaupt, die wir dieses wollen, oder ist nicht das, was wir wollen, bedingt, wie alles andere, durch Umstände, die wir nicht kennen, durch Kräfte, die in uns wirken und die wir nicht meistern, durch unbekannte Mächte, die uns bald so bestimmen, bald anders?

So treffen wir überall nur auf ein Wirken unbekannter Kräfte: alles gleich möglich, das Unwahrscheinliche nicht weniger möglich als das, was wir erwarten. Nichts ist in alledem, wovon der Mensch sagen könnte: hier ist sicherer Grund; hier sind wir unserer selbst gewiß und kennen uns und die Dinge. Wie aber soll der Mensch, der in der unbekannten Welt lebt und handelt, der selbst einbezogen ist in diesen ständigen Wechsel aller Erscheinungen, sein Leben gestalten und Entscheidungen treffen? Solange er nur ein Zuschauer des Schauspiels des Lebens war, mochte er sich daran genügen lassen, daß alles so seltsam verschlungen ist und sich kein Ende in alledem absehen läßt. „*Il n'y a point de fin en nos inquisitions; nostre fin est en l'aultre monde. C'est signe de raccourcissement d'esprit, quand il se contente; ou signe de lasseté*" (IV, 253). Die Welt erscheint dann wie ein weites Feld, in dem es immer Neues zu schauen und zu erforschen gibt. „*Le monde n'est qu'une eschole d'inquisition: ce n'est pas à qui mettra dedans, mais à qui fera les plus belles courses*" (IV, 21). Doch besinnt sich nun der Mensch auf sich selbst, wird er sich seines eigenen Daseins, seines Tuns und Handelns in dieser fremden Welt bewußt, so sucht er Zuflucht vor der Unbeständigkeit alles Geschehens, sucht Schutz vor den unbekannten Mächten, die in dieser Welt walten. Dieses Seltsame und Unbeständige der Welt stellt sich ihm dann dar als eine blinde Macht, unberechenbar in ihrem Wirken und nicht von den Menschen zu meistern. Vorsichtig fragt er, was hier sein eigen sei und woran er sich halten könnte, und findet nur sich selbst. „*Ie n'ay rien mien, que moy*" (IV, S. 88).

Doch auch in sich selbst kann der Mensch keine Ruhe und Sicherheit finden. Er muß sich erst eine Heimat schaffen, eine Kammer, in die er sich zurückziehen kann, etwas, das er sein eigen nennt und in dem er weilt, fernab von den wechselnden Erscheinungen. (Vgl. I, S. 359. IV, 144.) Hier ist er allein mit sich selbst, steht sich Rede und Antwort, plaudert mit sich von dem, was für ihn bedeutsam ist und wovon die Welt nichts weiß, erinnert sich des Vergangenen und lebt in dem Augenblick, läßt sein Leben an sich vorüberziehen und denkt an den Tod. Das alles ist sein, und nur dieses ist sein. Verlöre er sich selbst, es bliebe nur die unbekannte Welt. So aber erwehrt er sich ihrer Übermacht, indem er sich etwas bewahrt, das sein ist. Vorsichtig muß er dabei sein und ständiger Gefahr gegenwärtig. Denn vieles zieht ihn von sich ab und bedroht seinen Besitz. Sein eigener Geist wird ihm zur Gefahr; denn unbeständig und stets Neues suchend, achtet er des Nahen nicht und seiner Grenzen.

So muß der Mensch lernen, Umgang zu pflegen mit sich selbst und heimisch zu werden in sich. „*La plus grande chose du monde, c'est de sçavoir estre à soy.*" (I, 361.) Dazu ist es nötig, daß er sich selbst kenne, und dies ist nur möglich, wenn er in steter Gemeinschaft lebt mit sich selbst, sich ständig befragt und sich Rechenschaft ablegt über das, was er ist und was ihm geschah. Denn auch der Mensch selbst ist sich ein Unbekannter, ist seiner nicht sicher, weiß nicht zu leben. Sein Leben wird ihm zur Frage, auf die nur das Leben selbst Antwort geben kann. Seine Weisheit ist ein Tasten am Leben, ein Erproben von Möglichkeiten am Erlebten selbst, ein Sichzurechtfinden in der Besinnung auf das, was er jeweils erlebt. Nichts Endgültiges läßt sich da festlegen; sondern es handelt sich auch hier darum, immer von neuem Möglichkeiten zu erwägen und von da aus das Leben zu gestalten.

So wird dem Menschen das Leben zu etwas Eigenem; er erfährt es in seinen Tiefen und in seiner Unbeständigkeit. Er vermöchte es nicht zu ergründen und könnte nicht sagen, was es ist und was es bedeutet. Doch weiß er, daß dieses hier sein ist und daß er hier zu schaffen vermag, auch wenn er das Material nicht kennt, das er bildend gestaltet. „*J'ay mis touts mes efforts à former ma vie; voylà mon mestier et mon ouvrage*" (III, 296). Nicht das Wissen ist hier das Entscheidende, sondern das Wirken selbst und die Gestaltung des Lebens. Erkenne dich selbst, das bedeutet hier: lerne zu schauen, was du erlebst — ohne es zu begreifen — und wisse zu leben. Auch das menschliche Leben ist nur ein Teil dieses unbekannten Universums, in dem alles möglich und nichts gewiß ist. Aber zu dem, was in uns ist, zu unserem Leben stehen wir anders als zu allem, was draußen vor sicht geht. Hier wirken wir im eigenen Bereich, bilden an etwas, das unser ist. Wir können nicht gedanklich festlegen, nicht in Begriffen ausdrücken, was das Leben ist; doch vermögen wir uns darauf zu besinnen und können das, was in der Lebenserfahrung zur Besinnung gelangte, wieder einwirken lassen auf unser Tun und Verhalten, so daß was unser ist, uns immer mehr zu etwas Eigenem wird.

So findet der Mensch in dieser großen, weiten Welt, die er nicht kennt und in der es so seltsam zugeht, eine Stätte, in der er heimisch ist: sich selbst. Ängstlich wacht er über das, was sein eigen ist. Vorsichtig ist er sich selbst gegenüber, hält Rat mit sich, damit er zu leben lerne. „*Mon mestier et mon art, c'est vivre*" (II, 161). Diese Kunst aber läßt sich nur vom Leben aus und durch das Leben erlernen. Für Montaigne ist das Leben eine Lehrzeit. Er erlernt die Lebenskunst immer von neuem, lebt und besinnt sich auf das Erlebte. So erst weiß er von sich und von dem Leben, wird sich selbst Freund und Genosse, Zuschauer seiner selbst und Berater, spricht von sich zu sich selbst, gibt sich Ratschläge und schreitet weiter, bald diesen, bald jenen Weg einschlagend, doch immer mit Bedacht und unter Erwägung aller Umstände, damit er sich nicht verirre und seiner selbst verlustig gehe.

Die unbekannte Welt und der Mensch.

„*L'admiration est fondement de toute philosophie; l'inquisition, le progrez; l'ignorance, le bout*" (IV, 191). Wenn es aber keine Gewißheit für den Philosophen geben kann, so gibt es auch nichts, was schlechthin abzulehnen wäre. Nichts ist für Montaigne abgetan; in allem, was Menschen jemals ersannen, sieht er Möglichkeiten. Dies alles gehört zum Bereich des Menschen: nicht diese Welt nur, sondern alle Welten, die des Menschen Geist ersann: Widerspiel eines Universums, in dem nichts dem anderen gleicht, unerschöpflich in der Mannigfaltigkeit seiner Gestalten. Nichts ist ganz wahr; aber auch nichts ist unwahrscheinlich. Niemand vermag zu sagen: dies ist nur Einbildung; es ist ganz unmöglich, daß es tatsächlich so etwas gibt. Was ich mir einbilde, vielleicht war es irgendwie Wirklichkeit, findet es sich irgendwie in einem fernen Lande, in einer Welt, die nicht die unsere ist. So tut sich hier ein Zwischenreich zwischen Wissen und Nicht-Wissen auf. Der Mensch lebt in dieser Welt grenzen-

loser Mannigfaltigkeit, ein Schauender, ein Ahnender, ein Abenteurer, der immer auf Ungeahntes, Nichtgeschautes ausgeht. „Que sçay ie?" Er weiß, daß er nichts weiß; so ist seines Suchens kein Ende. Die Erscheinungen ziehen an ihm vorbei. Keine offenbarte sich ihm ganz; keine von ihnen gab ihm Gewißheit. Ihr wechselndes Spiel zieht ihn an, ihr Kommen und ihr Gehen, ihre Vieldeutigkeit.

Das ist die Welt Montaignes. Es wirkt in dieser Welt Natur sich aus in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Formen, und seltsam wie die Welt der Naturerscheinungen, ist die Welt des Menschen. Auch hier gibt es keine Begrenzung, keine Erschöpfung der Möglichkeiten. „*C'est un grand ouvrier de miracles, que l'esprit humain*" (II, 494). Alle Grenze ist auch hier Willkür. Der Mensch vermag nicht zu sagen: so ist es und so muß es sein. Was er wahrnimmt, könnte auch anders sein. Es stellt nichts Maßgebendes dar. Es hat an sich keinen Vorzug vor dem Fremden. Es ist ein Vorurteil der Menschen, daß sie nur das gelten lassen wollen, was in ihrem Lande üblich ist, und das Fremde verdammen. Der menschliche Geist ist unerschöpflich. Keine menschliche Einbildungskraft kann etwas ausdenken, das nicht irgendwo in einem fernen Lande, bei einem fremden Volke Wirklichkeit wäre, und nichts von alledem ist in sich befremdlicher als das uns Gewohnte: alles nur Möglichkeiten, menschliches Leben zu gestalten, ohne daß wir dieses oder jenes als das Selbstverständliche herausheben könnten.

So wird das, was den Menschen vertraut ist, ihnen nur zu einer Möglichkeit unter unendlich vielen anderen. Während der Mensch hier oder dort lebt, umgeben ihn Gestalten aus allen Ländern und Zeiten, die ihm von einem anderen Leben Kunde geben, von fremden Sitten und Gebräuchen, von fernen Erdteilen und längst Vergangenem, das auch Leben war und etwas Menschliches darstellte, ihm aber vielleicht unverständlich erscheint, ohne daß er es doch ablehnen könnte, weil es eben etwas Gelebtes, etwas Lebendiges bedeutet in dem unermeßlichen Bereich der sich wandelnden Formen und Gestalten, in denen sich das Leben entfaltet.

Diese menschliche Mannigfaltigkeit aller Formen und Gestaltungen läßt den Menschen verstehen, was er selbst ist: ein Geschöpf nur unter vielen anderen, etwas Einmaliges und Zufälliges in dem weiten Bereich des Geschaffenen. Er reiht sich ein in diesen Zusammenhang des Naturhaften, ein Wesen unter anderen, eine Schöpfung der Natur, ein einzelnes gleich allen anderen, das nichts auszeichnet vor dem, was er um sich sieht, und vor dem Vielen, das ihm seine Einbildungskraft als möglich hinstellt. Der Mensch aber glaubt an seine Besonderheit; er meint, daß die Natur, als sie ihn schuf, mit ihm etwas Besonderes vorgehabt hätte. Das ist sein Irrtum, das ist sein Hochmut. Er möchte etwas anderes sein als die anderen Geschöpfe und will nicht glauben, daß auch er nur etwas Einmaliges ist, ein Einfall gewissermaßen der Natur.

So ist auch der Mensch sich selbst nicht etwas Bekanntes. Lernend und stets nur erratend steht er sich selbst gegenüber. Er sieht sich selbst eingereiht in diesen Zusammenhang von unerschöpfbaren Möglichkeiten, in denen sich die Natur entfaltet. Dennoch steht der Mensch zu dem, was er selbst ist, anders als zu der unbekannten Welt. Hier ist er handelnd und formend. Hier lebt er in einer Sphäre, in der er sich Ziele setzt, und sich besinnt, in fortschreitender Erfahrung sich zu etwas Bekanntem und Vertrautem wird. Er wird seines Lebens mächtig. Doch niemals kann es ihm ganz zu eigen werden; nie kann er es so meistern, daß es ganz sein wäre und er es leben könnte unabhängig von allem Fremden. Denn etwas ist da, was der Mensch nicht beherrscht, was in sein Leben eingreift, unerwartet und dem menschlichen Verstande unberechenbar.

Unbekannte Mächte, nennen wir sie Glück und Unglück, sind am Werke und schalten nach eigenem Belieben. (Vgl. III, 31. I, 165. II, 21, 139, 393.)

So sieht sich der Mensch überall gezwungen, mit dem zu rechnen, was er sich nicht zu eigen machen kann, was in sein Leben eindringt und ihm die Macht über sein Leben raubt, mit etwas Unbestimmbarem, das nicht Form annimmt und in seinen Wirkungen unberechenbar ist, mit dem Fremden, das überall wirkt, im Leben der Völker sowohl als im Leben der Einzelnen. Und etwas ist da, das mächtiger ist als alles andere: der Tod. Der Tod aber muß uns zur Probe werden für das, was uns das Leben lehrte. „*La mort se mesle et confond par tout à nostre vie*" (IV, 313). So müssen wir mit dem Tode vertraut werden, ihn miteinbeziehen in unser Leben, damit er kein Fremder uns mehr sei, sondern ein längst bekannter Begleiter, der uns zu leben lehrte, indem er uns anwies, zu sterben. „*Qui apprendroit les hommes à mourir, leur apprendroit à vivre*" (I, 101). So erst werden wir frei. „*Qui a apprins à mourir, il a desapprins à servir . . .: le sçavoir mourir nous affranchit de toute subiection et contraincte*" (I, 96).

Auch der Tod erscheint Montaigne als eine Form des Lebens, befremdlicher nicht als alles andere, das er in sich und außer sich vorfindet. Er fragt nicht nach Sinn und Bedeutung des Todes; sondern er schaut das Leben, schaut den Tod, sieht sich leben und sterben, und dies genügt ihm. Daß es so ist, wie es ist, und daß alles in uns sich so abspielt, wird ihm zum Gegenstand seiner Besinnung, ohne daß er die Frage stellt, wie dies zu deuten sei durch etwas anderes, das nicht mehr menschliches Erlebnis, nicht mehr unser Leben wäre, wie wir es erfahren, wenn wir in uns schauen und uns Rechenschaft ablegen über das, was in uns vorgeht. Das Sterben ist da. Wir wissen nicht, was es ist; wir behaupten nicht, unser Geschick deuten zu können. Wir wissen ja nicht, woher wir kommen und wohin wir gehen. „Que scay ie." Der Tod bleibt in diesem Sinne etwas Unbekanntes, wie alles andere, was in uns vorgeht und sich in uns und außer uns abspielt.

Dieses Unbekannte ist für Montaigne ständig gegenwärtig. Es bildet den Hintergrund, von dem sich der Mensch, der in sich selbst Schutz sucht, abhebt. Ohne diesen Hintergrund einer fremden Welt, voll wunderbarer, seltsamer Gestalten, durchwaltet von dunkeln Mächten, die in das Leben eingreifen und das Geschick des Menschen bestimmen, läßt sich die Anthropologie von Montaigne nicht verstehen. Der Sinn von alledem entgeht dem Menschen. Er sucht Rettung in dem, was er allein sein eigen nennen kann, sein eng umschlossenes, ängstlich behütetes Eigentum, das er sich wohl bewahren muß, soll er sich nicht verlieren in dem unbekannten Lande, das ihn von allen Seiten umgibt, sich nicht ausliefern den fremden Mächten, die auch ihn beherrschen.

Der Mensch kennt das Maß seiner Kräfte noch nicht. Er hat sein Denken noch nicht an den Dingen erprobt. Sein Machtbewußtsein ist

noch eng begrenzt. Nur seiner selbst und seines Lebens kann er mächtig werden in einer Welt, die sich seiner Herrschaft und seiner Voraussicht noch entzieht. Aber auch hier muß er ständig auf der Hut sein, sorgsam die Eingänge überwachen, damit hier nichts Fremdes eindringe und er in sich selbst sich eine Zuflucht bewahre gegenüber der unbekannten Welt.

Es bliebe nun weiter auszuführen, wie einerseits das mythische und das humanistische Moment der philosophischen Anthropologie in der ausgehenden italienischen Renaissance in Widerstreit miteinander geraten und die hier sich auswirkende Dialektik in dem Werke des Cervantes einen weltgeschichtlichen Ausdruck erhält (Vgl. dazu Toffanin La Fine dell' Umanesimo. 1920 und Americo Castro El Sensamiento de Cervantes 1915), und wie andrerseits Mythos des Menschen und Humanismus in der englischen Renaissance in dem dichterischen Weltbilde Shakespeares ihre Einheit finden, bis dann in der ausgehenden englischen Renaissance, vor allem in Donne, der Konflikt zwischen dem mythisch-dichterischen und dem religiösen Menschen zum vorherrschenden anthropologischen Motiv wird und sich dann wieder eine vor allem von aktiv-praktischen Gesichtspunkten bestimmte wissenschaftliche Anthropologie bildet. Diese Ausführungen konnten hier nicht mehr ihre Stelle finden, und es mußte hier genügen, die drei Grundmotive der neuen Auffassung des Menschen als solche zu analysieren.

XI. AUSBLICK AUF DIE FORTBILDUNG DER ANTHROPOLOGISCHEN AUFFASSUNGSWEISEN IN DER NEUZEIT.

Erkenne dich selbst. Die Problematik des Menschlichen beherrscht das Denken der Jahrhunderte, in denen die neue Welt des Menschen sich bildet. Der Mensch sucht sich zu erfassen und erscheint sich in verschiedenartigen Gestalten. So mannigfaltig aber das anthropologische Erlebnis dieser Zeit gewesen sein mag, es lassen sich doch gewisse Grundmotive unterscheiden, die auch späterhin in verschiedenen Wandlungen für die Auffassung des Menschen von entscheidender Bedeutung bleiben. Der Mensch in der italienischen Renaissance erlebte von Neuem den Mythos seiner Seele. Diese Seele selbst lebte in einer Welt unbegrenzter Möglichkeiten. Nun bemächtigt sich mit der Zeit der Mensch dieser Welt durch methodisches Wissen und durch die Tat. Die Welt wird ihm bekannt, und er glaubt, sie zu erkennen. Doch vermag seine Erkenntnis nicht das zu erschöpfen, was in seiner Seele vorgeht. Gegenüber der bekannten Welt bleibt die unbekannte Seele. Hier findet der Mensch den Mythos wieder, den Mythos der Seele in einer unmythischen Welt. So wirkt das platonische Seelenmotiv, wie es in der Renaissance seine Fortbildung gefunden hatte, in mannigfachen Formen in der neuzeitlichen Geistesentwicklung weiter.

Daneben bleibt aber nun ein anderes Motiv von entscheidender Bedeutung, wie es in dem Humanismus eines Erasmus zum Ausdruck gelangt war. Hier grenzte der Mensch einen bestimmten Lebensbezirk ab.

Er suchte nicht sein Schicksal zu deuten; es genügte ihm, sich als Mensch unter Menschen zu erfassen. In der griechisch-römischen Lebensphilosophie war die Selbständigkeit des Lebens gegenüber aller Spekulation zum Ausdruck gelangt. Dieses Motiv wird in der Neuzeit wiederaufgenommen. Mag auch der Mensch in seinen letzten Tiefen sich nicht selbst erkennen, so weiß er doch von seinem Leben. Diese Lebenskenntnis gilt es zu entwickeln. Der Mensch sucht sich in seiner Welt zurechtzufinden. Er findet unter den Menschen Gleichartigkeit und Verschiedenheit. Er ordnet die menschliche Mannigfaltigkeit nach Typen, beschreibt diese Typen und bringt sie in dichterischer Form zur Darstellung. Aristoteles weist ihm hier den Weg. So übersieht er die menschliche Welt. Wo er auch hinblickt, es reiht sich ihm alles in schon vorgegebenen Typen ein. Zugleich bietet ihm die griechisch-römische Philosophie nun Mittel dar, um die Vorgänge im Menschen auf gewisse Grundgesetze zurückzuführen und damit zur Erkenntnis der Menschen zu gelangen. So bildet sich die Wissenschaft des Menschen und reiht sich ein in den allgemeinen methodischen Wissenschaftszusammenhang, wie er sich in der Neuzeit entwickelt. Analysiert so der Mensch seine psychophysische Struktur, so gelangt er zugleich zu der Vorstellung eines in sich zweckmäßigen Zusammenhangs der sich im Leben auswirkenden geistigen und körperlichen Funktionen. Was sich als Glied dieses Zusammenhangs darstellt, ist „natürlich". Der Mensch hat ein Recht so zu sein, wie er ist, sich in seiner natürlichen Menschlichkeit auszuleben.

So erkennt sich der Mensch als eine naturhaft und generell zu fassende Gegebenheit. Demgegenüber steht nun das Ich-Bewußtsein des Menschen, wie es sich als etwas gar nicht weiter zu Begründendes und Ableitbares darstellt. Dieses Ich-Bewußtsein ist auch wohl zu unterscheiden von dem Seelenerlebnis, wie es in der italienischen Renaissance zum Ausdruck gelangt war. Bei Augustinus hatte beides seine Einheit gefunden: Ich bin Seele; dieses hier ist meine Seele. Hier in dieser Verbindung von Ich und Seele bleibt dann auch das mythisch-platonische Moment in der christlichen religiösen Entwicklung erhalten. Doch nun erlebt sich das Ich in seiner Unmittelbarkeit am göttlichen Du. Ich weiß nicht, was ich bin; ich weiß nur, daß ich der bin, der ich bin. Menschliche und göttliche Persönlichkeit stehen bei Luther in einem unmittelbaren Zusammenhang. Dieser Primat des Ich-Bewußtseins gegenüber aller objektivierbaren, seelischen oder naturhaften Gegebenheit gelangt zunächst in dem religiösen Ich-Du-Verhältnis zum Ausdruck. Doch kommt er dann wieder, in anderen Formen und von anderen Gesichtspunkten aus, in der Philosophie zu selbständiger Geltung. Nicht der Mensch steht der Welt gegenüber, sondern das Subjekt der Welt der Objekte, zu denen auch die Welt des Menschen selbst gehört.

Diese Sonderung der drei Grundmotive anthropologischen Denkens bedeutet für die folgende Entwicklung nichts Endgültiges. Das Selbst-

erlebnis der Seele geht neue Verbindungen mit dem Ichbewußtsein ein. Der Platonismus spielt auch fernerhin in der religiösen Entwicklung seine Rolle; das mythische Denken verbindet sich in verschiedenen Formen mit dem religiösen Erlebnis. Auch der Gegensatz des Seelenmotivs und des naturhaft bestimmten Menschen erweist sich nicht als unüberbrückbar, wie es das Beispiel Rousseaus zeigt. Andrerseits liegt wieder in dem Konflikte dieser Motive ein bedeutsames Moment der modernen anthropologischen Entwicklung. So ist das Ringen des mythisch-dichterischen und des religiösen Menschen für die ausgehende englische Renaissance kennzeichnend. Wissenschaftlich-positives Denken kann mit der religiösen Einstellung eine Verbindung gegen das mythisch-mystische Verhalten eingehen, bis dann der Konflikt zwischen dem religiösen und dem humanistischen Menschen, dem Menschen des sich selbst bejahenden Diesseits, wie er sich in der Folgezeit entwickelte, zum eigentlich entscheidenden Momente in der geistigen Entwicklung wird.

Es ließe sich nun weiter die Frage stellen, inwieweit sich aus dem Zusammenwirken und Entgegenwirken der überkommenen anthropologischen Motive und der hinzutretenden Lebenserfahrungen und Erkenntnisse nicht nur neue anthropologische Auffassungsweisen bilden, sondern im eigentlichen Sinne, in verschiedenen Formen, eine neue Anthropologie entsteht. Die Anthropologie stellte sich uns als ein Zusammenhang von Anschauungen und begrifflichen Formen dar, die dazu dienen sollten, dem Menschen die Fragen zu beantworten, die er an sich selbst richtet. Erkenne dich selbst. Der Mensch will wissen, wer er sei. Nun setzt die Anthropologie, um sich als ein selbständiger Bereich geistigen Lebens zu konstituieren, voraus, daß der menschliche Fragekomplex sich als etwas in sich Abgeschlossenes und zugleich Primäres darstellt. Die moderne Entwicklung führt aber nun immer mehr dazu, gerade diese Einheit zu zerstören und den Anspruch des Menschen, in den Fragen, die er an sich selbst richtet, etwas Ursprüngliches zu sehen, zu bestreiten. Es hängt dies vor allem damit zusammen, daß das Bestreben des Menschen, seinen Erlebnissen Ausdruck zu verleihen einerseits und sich selbst wissenschaftlich zu bestimmen andrerseits, ihn immer mehr zur Ausbildung zweier verschiedener Formen der Selbstdeutung des Menschen geführt hat, wie dies schon am Ende der italienischen Renaissance in Erscheinung trat. In der Dichtung schaut der Mensch das Leben in der ganzen Fülle seiner Gestalten; er findet einen Ausdruck für die mannigfaltigen Vorgänge, die sich in seiner Seele abspielen. Aber je reicher er hier wird, desto weniger vermag er sich in alledem selbst zu fassen. Hier tritt nun die Wissenschaft ein und möchte ihm sagen, was der Mensch sei. Doch was sie auch ausführen mag, er findet sich nicht selbst in ihren Definitionen und Beschreibungen so wieder, wie er sich in der Fülle der Gestalten erschaute, sondern nur als dieses mehr oder weniger abstrakte Gebilde: Mensch.

So scheint es denn seine Bestimmung zu sein, in immer neuen Formen seine Erlebnisse auszudrücken, ohne dabei doch zur Erkenntnis seiner selbst zu gelangen. Dabei mag er aus der Fülle immer neuer Ausdrucksweisen, wie sie ihm die Geschichte übermittelt, die Hoffnung schöpfen, daß er auf diese Weise zu einem immer vollkommeneren Bilde des Menschen in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Erlebnisse gelangen wird. Aber es fragt sich dabei, ob hier „Mensch" schließlich etwas anderes bedeutet, als einen zusammenfassenden Ausdruck für alles das, was Menschen erlebt und gedacht haben, einen Ausdruck, der diesem ganzen Reichtum des Erlebten und Gestalteten eigentlich nichts hinzufügt. Alles dies, so wird man dann wohl sagen, ist vom Menschen ausgegangen; Menschen haben es geschaffen. Doch eben dieses ideelle Subjekt: Mensch bedeutet dann nur etwas ganz Allgemeines, das nichts dem spezifischen Gehalt des Erlebten und Geleisteten hinzufügt. Wenn die Renaissance-Anthropologen in alledem den Menschen wiederzufinden suchten, so bedeutete für sie Mensch eben dieses besondere Wesen, das sie erst zu entdecken glaubten und in Vergleich mit anderen Wesen und Wesensmöglichkeiten bestimmen wollten. Sie brachten daran den Menschen zum Bewußtsein seiner selbst. Er wußte sich als Schöpfer von diesem allen, und zwar in seiner Besonderheit als Mensch. Ein solcher Rückbezug dessen, was im Wissen und Erleben vorliegt, auf ein als solches zu charakterisierendes Wesen Mensch erscheint aber nun eigentlich insofern wenig zu besagen, als es zum Verständnis des geistig schon Gegebenen kaum etwas beiträgt. Die geistige Welt liegt vor. Sie liegt vor in der Unmittelbarkeit des Lebens, des Erlebten, ohne daß die Einführung des Subjektes Mensch den geistigen Gehalten etwas hinzufügen könnte.

Dies führt nun andrerseits wieder zu den Problemen, die sich für den Menschen der Neuzeit aus der Ausbildung eines von allen anthropologischen Vorstellungsweisen zu sondernden Ich-Bewußtseins ergeben. Nicht der Mensch ist das Denksubjekt, sondern dieses Ich, für das das empirische Menschsein selbst wieder eine Vorstellung ist. Dieses als solches zu bestimmende Ich steht gewissermaßen in einem direkten Verhältnis zu den Gegebenheiten. Sie konstituieren in diesem Sinne die Welt seines Denkens, eine gedankliche Welt, die auch als solche zu sondern ist von der Welt, in die der Mensch sich als gattungsmäßig bestimmtes Wesen an einer Stelle des Ganzen eingereiht findet.

Der Mensch als solcher scheint in diesem Sinne die Rolle ausgespielt zu haben, die ihm in einer an der Problematik des Menschlichen selbst orientierten Welt- und Lebensanschauung zugefallen war. Das bedeutet natürlich nicht, wie wir gesehen haben, daß die anthropologische Problemstellung als solche erledigt wäre. Die Anthropologie wird zur Wissenschaft und hat als solche ihre Stelle in dem allgemeinen Wissenschaftszusammenhang. Doch auch hier kann sie nicht etwas Primäres, Zentrales bedeuten. Wie einerseits der Vorstellung des Menschen der Primat des

Ichs gegenübersteht, so findet sich andrerseits die Wissenschaft des Menschen als einer objektiven Gegebenheit abhängig von Erkenntnissen, die nicht aus der Auffassung des Menschen selbst stammen können. Die Wissenschaft des Menschen ist eine abgeleitete Wissenschaft. Der Mensch ist ein Objekt einer nach den allgemeinen Wissenschaftsmethoden sich vollziehenden Analyse.

So löst sich einmal die Vorstellung des Menschen, des Typisch-Menschlichen in dem Ich-Bewußtsein auf und verliert hier ihren von einer als solcher zu fassenden Wesensart aus konkret bestimmbaren Charakter. Dieses Ich ist an sich nichts Menschhaftes; es gehört nicht zur Wesenhaftigkeit dieses Ichs, Mensch zu sein. Das Ichsein erhält den Primat gegenüber dem Menschsein. Zum anderen wird die als solche generell zu bestimmende Wesensart des Menschen selbst wieder in einen allgemeinen wissenschaftlichen Zusammenhang eingereiht, in dem der Mensch als Einzelgattung erscheint. Das selbst Menschsein muß dabei zurücktreten. Die Welt mit allem, was sich in ihr erkennen läßt, erhält den Primat gegenüber dem unmittelbaren Verhältnis, in dem das sich selbst erlebende Ich zu sich selbst steht. Beide Betrachtungsweisen treten notwendig auseinander. Ich bin ich. Der Mensch ist Mensch. Sage ich nun: Ich bin ein Mensch, so offenbart sich daran das Problematische des Menschlichen überhaupt und der Anthropologie im besonderen innerhalb der modernen Welt- und Lebensanschauung. Denn dieses Ich, wie es in dem Selbstbewußtsein gefaßt wird, ist nicht in diesem Sinne „menschlich", wie andrerseits der Mensch, von dem hier die Rede ist, die vom Ich-Bewußtsein selbst abgelöste naturhaft-generell bestimmte Vorstellung des Menschen ist. Dem überpersönlich gefaßten Ich steht das unpersönlich gefaßte Gattungswesen: Mensch gegenüber. Zwischen beiden: der sich selbst erlebende Mensch.

Es muß hier genügen, auf einige Grundprobleme einer neuen Anthropologie hinzuweisen. Das, was man als Anthropologie bezeichnen kann, ist gewissermaßen aufgeteilt in verschiedene Gebiete geistigen Lebens. Die Dichtung übernimmt es, das menschliche Leben in seiner Wandelbarkeit zur Darstellung zu bringen, das Menschliche in der Vielfältigkeit seiner Gestaltungen dem Menschen zu vergegenwärtigen. Leben erzeugt hier Leben, nicht Erkenntnis. Demgegenüber sucht nun der Mensch in sich selbst das Subjekt, das gegenüber der Vorstellungswelt, wie sie sich in immer neuen Gestalten darstellt, zum Bewußtsein seiner selbst gelangt. Aufgabe der Wissenschaft ist es dagegen, den Menschen als so bestimmtes Wesen in seinen gattungsmäßig zu fassenden Eigenschaften zu erkennen. Es sind dies die verschiedenen Gesichtspunkte, von denen aus der Mensch sich selbst erscheint. Aufgabe einer Anthropologie wird es sein, den Menschen in diesen verschiedenen Gestalten wiederzufinden und ihn in seiner Einheitlichkeit zu erfassen.

Der erste Teil dieses Beitrags (Lieferung 21, Seite 1—96) trägt fälschlicherweise die Bogennorm IV *A* statt III *A*.

ETHIK DES ALTERTUMS

VON

ERNST HOWALD

I. EINLEITUNG

Was gemeinhin von einer Geschichte der Ethik erwartet wird, eine Darstellung der sich wandelnden Anschauungen über die Pflichten der Menschen untereinander und gegen ihre Gemeinschaft, ist in seiner Hauptsache ein Kapitel der Kulturgeschichte; freilich ist es anderseits doch auch von einer völkerpsychologischen Gesetzmäßigkeit bestimmt und gehört darum zu einem kleinern Teil mit andern soziologischen Disziplinen in die Geschichte der Philosophie. Trotzdem soll von diesen Dingen im folgenden höchstens nebenbei die Rede sein. Vielmehr verstehen wir unter Ethik die Auseinandersetzung des Menschen mit der in seinem Wesen begründeten inneren Disharmonie oder, anders ausgedrückt, seine Versuche, die nie zu erreichende dauernde Glückseligkeit mit geistigen Mitteln zu erreichen oder eventuell ihre Unerreichbarkeit zu motivieren. Im Gegensatz zu jener zuerst genannten äußeren Ethik können wir diese die innere Ethik nennen; wir können mit gleichem Recht einer sozialen Ethik in der von uns zu behandelnden eine Triebethik gegenüberstellen, da die seelische Unstimmigkeit ja ausschließlich auf dem Konflikt zwischen den auf Dauer rechnenden Glückseligkeitsansprüchen des Individuums und den dem Augenblicke überantworteten Trieben der Gattung beruht, jenen Trieben, die mit ihren groben und das Nachher ignorierenden Methoden sich rücksichtslos über die Bedürfnisse des menschlichen Individuums hinwegsetzen.

Die beiden Arten der Ethik durchkreuzen sich oft und in mannigfaltigen Erscheinungsformen, sie sind aber in ihrem geschichtlichen Bilde aufs stärkste verschieden. Die äußere oder soziale Ethik ist in ihrer historischen Erscheinung eng mit der allgemeinen Kulturlage verknüpft. Sie ist anfangslos wie die Kultur, d. h. ihre Entstehung geht in die Zeiten der Entstehung des Menschengeschlechtes zurück. Sie zeigt eine Entwicklung zu höheren Anschauungen, sie macht Fortschritte, die zwar von Rückschlägen unterbrochen werden können, aber deren Richtung und große Linie niemandem verborgen bleiben kann: Immer feiner wird das Gefühl der Menschen für die Pflichten gegeneinander, immer ausgesprochener ihr Solidaritätsbewusstsein. Abschaffung der Menschenfresserei, der Sklaverei, der sozialen Ungleichheiten sind ihre Stufen; zwei davon sind erreicht, um die dritte tobt der Kampf. Kaum läßt sich daran

zweifeln, daß auch in Zukunft diese Verfeinerung ihren langsamen und unaufhaltsamen Weg weiter gehen wird, solange wenigstens nicht äußere Umstände die normale Kulturentwicklung stören. Denn von dieser sind die ethischen Anschauungen, wie gesagt, abhängig. Völker, die auf gleicher Kulturstufe stehen, pflegen sich auch in ihrer Sittlichkeit zu gleichen. Mit der Kulturentwicklung Hand in Hand geht überall der sittliche Fortschritt durchaus in derselben Richtung. Die individuelle Tat kann diese Entwicklung zwar beschleunigen, aber ihre Bahn ist ihr von den allgemeinen soziologischen Gesetzen gewiesen.

Ganz anders verhält sich die Triebethik oder innere Ethik. Ihre Voraussetzungen sind immer die gleichen, da die Konstanz der psychischen Eigenschaften ein kaum zu bekämpfendes Axiom ist. Eine Entwicklung im Sinne eines Vorwärtsschreitens kann es also nicht geben, sondern nur immer wieder erneute Versuche, deren ganze Wesenheit und wahre Existenz in ihrer Einmaligkeit, in ihrem individuellen Gepräge liegen. Ihre „Geschichte" ist darum ähnlich der Geschichte künstlerischer oder literarischer Schöpfungen. Der Unterschied ist nur, daß die künstlerische Gestaltung dauernder und unvergänglicher, also offenbar in ihrem Grundwesen vollkommener ist und mit vollkommeneren Mitteln arbeitet als die ethisch-philosophische. Gemeinsam ist dafür beiden, daß die formale Gebundenheit für jede von ihnen doch eine Art von innerer Geschichte, eine Entwicklung schafft, indem die einmal gefundene denkerische oder künstlerische Lösung in hohem Maße für die nachfolgenden Geschlechter bindend und verpflichtend ist, so daß die Abfolge der Möglichkeiten fast naturgesetzlich determiniert erscheinen könnte. Doch muß man sich ganz klar darüber sein, daß diese Entwicklung zeitlich begrenzt und außerdem doch mehr technischer Natur, nicht wesentlich ist, wie bei der sozialen Ethik.

Dieser zwangsmäßige Ablauf der geistigen Prozesse tritt besonders dann ein, wenn das ethische Suchen den Symbolweg beschreitet. Zwei verschiedene Wege stehen nämlich der Triebethik offen. Entweder der direkte — in seiner Verwirklichung freilich durchwegs spätere — Weg unmittelbarer Darstellung der seelischen Tatsachen mit dem Versuche, diese entweder im Sinne und mit der Tendenz irgendeiner Einheit und Harmonie zu deuten oder dann diese Einheit und Harmonie durch Erziehung oder Diätetik herbeizuführen, zum mindesten aber deren Störungen auf ein Minimum zu reduzieren. Ein zweiter Weg, ein indirekter, führt außerhalb der psychischen Sphäre zu irgendeiner Harmonie, z. B. Gottheit, Makrokosmos, transzendenten Ideen; durch Versenkung in diese Einheit, durch eine Art Hypostase, indem diese als vorhanden angesehene Harmonie an Stelle der Seele tritt, durch einen Glaubensakt also wird das gleiche Ziel erreicht, auf das der direkte Weg zuführt. Dieser zweite Weg ist unzweifelhaft gangbarer, namentlich für geistig noch weniger entwickelte Zeiten, weil der Glaube an ein Symbol geringere

Anforderungen an die Glaubenskraft der Menschen stellt als die Hoffnung auf eine unsichtbare Harmonie der fühlbar disharmonischen Seelen. Der direkte Versuch ist also viel aussichtsloser, da er sich einem unbezwingbaren Tatsachenmaterial gegenüber befindet. Er wird deshalb nur dann, und zwar automatisch, unternommen, wenn der aussichtsreichere, der Symbolweg, erschöpft und irgendwie erledigt ist. Aber immer drängt der Mensch wieder nach einem Symbolweg; erschwert wird ihm der Zugang zu einem neuen durch die ausgefahrenen Gleise des verlassenen alten; aber alle diese Schwierigkeiten überwindet das Bedürfnis. Die Sehnsucht nach dem Symbol ist ja so groß, daß jede konzentrierte geistige Tätigkeit, z. B. und vor allem die wissenschaftliche, etwas von ihr annehmen kann. Überhaupt sind der Übergänge bis zum wahren und einzigen Symbol gar viele, wie wir es besonders an der nachplatonischen Philosophie studieren können. Paradigmatisch und vorbildlich rein ist eigentlich nur der kosmologische Symbolweg der Vorsokratiker; wie dies ohne weiteres einleuchten wird, ist er primitivem Denken und vor allem noch spärlicher Erkenntnis leichter zu begehen als einer raffiniert kritischen Epoche.

Man wird dem eben Gesagten vielleicht die Vagheit der Begriffe, die fehlenden Definitionen zum Vorwurfe machen. Ich glaube, zu Unrecht. Die Tiefenpsychologie — um mich tapfer zu diesem verpönten Worte zu bekennen —, die Tiefenpsychologie, die uns in den letzten Dezennien in der Erkenntnis der seelischen Vorgänge in einer vorher auch nicht einmal zu erträumenden Weise vorwärts gebracht hat, sie verträgt, ohne daß sie deshalb außerhalb der Wissenschaft rückte, nicht zu präzise Definitionen und Formulierungen. Versucht sie es mit solchen, legt sie sich auf eine Deutung fest, so läuft sie nur allzu leicht Gefahr, zur einseitigen Marotte zu werden; ein Musterbeispiel für dies Schicksal ist die Psychanalyse. Es soll hier das überlegene Wort des Aristoteles, das er in der Einleitung seiner Altersethik gebraucht, als maßgebend für diese Wissenschaft angesehen werden: *πεπαιδευμένου γάρ ἐστιν ἐπὶ τοσοῦτον τὰκριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται* „Zeichen wissenschaftlicher Gesinnung ist es, nur so weit in einer bestimmten Disziplin Genauigkeit zu erstreben, als es die vorliegende Materie erlaubt" (Nik. Eth. 1094b 23). Es soll uns an der Klarheit darüber genügen, daß diejenigen Kräfte, die unser Glücksgefühl bedingen, nicht so ohne weiteres an der Oberfläche liegen, daß dieses vielmehr von unterirdischen Mächten abhängt, von denen wir nur die Wirkungen und den Widerschein zu Gesicht bekommen.

Auch einen zweiten Vorwurf, nämlich den, daß die Beschränkung auf die Triebethik eine unerlaubte Stellungnahme zu den Forderungen sei, die man einer Geschichte der Ethik gegenüber zu erheben berechtigt wäre — auch diesen muß ich zurückweisen. Diese Einschränkung ergibt sich aus dem Stoffe: Die Griechen haben nur eine innere Ethik, sie

haben keine soziale Ethik gehabt. Dieser Satz hat selbstverständlich zur Voraussetzung, daß nicht die populären Anschauungen, oder doch nur ausnahmsweise, z. B. als Vorstufen und Ausgangsebenen, zum Worte kommen, sondern allein die Denker; nur durch sie wird die Ethik wirklich ein Teil der Philosophie, so daß auch mit den letzten großen Philosophen, mit den Gründern der Stoa und mit Epikur, unsere Behandlung des Themas eigentlich zu Ende geht. Diese Philosophen aber hatten, sobald sie den vorsokratischen Symbolweg verließen, als Selbstverständlichkeit das Glück zum Ziel des Lebens erhoben, was seit dem Altertum und außerhalb der europäischen Antike keineswegs selbstverständlich ist. Daß dem so ist und daß es eine soziale Ethik für einen griechischen Philosophen nicht gibt (abgesehen vom Mitteilhaben an Populargedanken), das werden die folgenden Ausführungen beweisen müssen. Damit hat nichts zu tun, daß aus gewissen innerethischen Aufstellungen und Forderungen der Stoa zufällig sozialethische Fortschritte erwachsen sind, die nicht nur an und für sich Großes bedeuten, sondern durch ihren Einfluss auf christliche Anschauungen für die Weiterentwicklung der Sozialethik in Mittelalter und Neuzeit Keimzellen sind. Wenn aber diese triebethische Beschränkung für die antike Philosophie wirklich zutrifft, so ist es selbstverständlich, daß sich die Betrachtung im folgenden mit Recht auf sie beschränken durfte.

Trotz dieser Begrenzung stellt sich eine so aufgefaßte Ethik anderseits ins Zentrum der Philosophie; ihre Geschichte wird identisch mit der Geschichte der Philosophie, da durch den Symbolbegriff sozusagen deren sämtliche andere Teile zu Symbolmetastasen der Ethik werden. Doch wird die folgende Darstellung diese allzu weite Tendenz dadurch leicht vermeiden können, daß sie darauf verzichtet, die durchaus eigengesetzliche Entwicklung der Symbollösungen zu verfolgen. Infolge ihrer Eigengesetzlichkeit können sie eine eigene Teildisziplin, die Metaphysik, bilden. Damit fällt zugleich auch die als Teil des Wissenschaftsgebäudes sich fühlende Fachphilosophie weg, da sie die erstarrte Weiterbildung einer Symbollösung ist, nämlich der von Platon inaugurierten logisch-erkenntnistheoretischen.

Die eben skizzierte Auffassung der Zusammenhänge innerhalb der Philosophie ist von mir näher ausgeführt in meinen „Anfängen der europäischen Philosophie", Beck (München), 1925. Meine Deutung des Symbols geht zwar ihre eigenen Wege, hängt aber natürlich mit den Verwendungen dieses Begriffes bei Cassirer u. a. zusammen. Die von der gewöhnlichen abweichende Betrachtungsweise bringt es mit sich, daß die bisherigen Darstellungen der Ethik nur zum kleinsten Teil den Stoff behandeln, der hier zur Sprache kommt. Vgl. die Gesamtdarstellungen der antiken Ethik von L. Schmidt (1880), Th. Ziegler (1881—86), M. Wundt (1908 ff.) u. a. m. bei Ü(berweg)[11], S. 32*. Alle diese Werke fassen, ohne sich darüber auszusprechen, die Geschichte der Ethik als ein Stück Kulturgeschichte.

II. DIE PRÄHISTORIE

Die tiefgehenden Unterschiede zwischen sozialer Ethik und Triebethik, die die beiden fast nicht zur Führung des gleichen Namens berechtigen, zeigen sich auch aufs eindrucksvollste in ihrem geschichtlichen Bilde. Unbeschadet des Axioms von der Konstanz der psychischen Eigenschaften hat die Triebethik, im Gegensatz zu der oben geschilderten in die Ewigkeit zurückdatierenden Sozialethik, einen historisch greifbaren Anfang. Solange das unentwickelte Denken des Menschen, ähnlich demjenigen des Kindes, sein „Glück" ausschließlich von fremden Einflüssen herleitet, es nur von äußeren Faktoren bestimmt wähnt — wobei, wie ich wiederholen möchte, der seelische Bau kein anderer, nicht „primitiver" ist als später, sondern nur die Bewußtheit, die Erkenntnis der bestimmenden Faktoren fehlt — solange also der Mensch sich seiner nicht bewußt geworden ist, und damit die Entdeckung des Individuums noch nicht stattgefunden hat, in dieser Zeit ist eine Ethik im Sinne der Triebethik noch nicht möglich. So ist, was vorausgeht, für unsere Betrachtung Prähistorie. Diese Periode ist ausschließlich von sozialethischen Anschauungen beherrscht. Trotzdem werden wir sie an unserm Auge vorüberziehen lassen, nicht nur, um ihre Gleichartigkeit, die nur Nuancen zuläßt, klarzulegen, sondern auch um das Fehlen alles dessen eindrücklich zu machen, was an eine innere Ethik gemahnen könnte.

Diese Gleichartigkeit, die übrigens nicht auf die griechische Welt beschränkt wäre, sondern sich uns unter gleichen Kulturverhältnissen allüberall zeigen würde, ist wahrhaft auffallend. So verschieden vom Standpunkt der äußeren Situation die verschiedenen Zentren der griechischen Welt vor der Mitte des 6. Jahrhunderts, beurteilt nach ihren literarischen Niederschlägen, sein mögen, so ähnlich ist die ethische Haltung; selbst die in vielerlei Hinsicht so fremdartig anmutenden homerischen Anschauungen sind nur differenzierter und verfeinerter als die andern, im Wesen aber gleich. Die sozialen Gebilde, deren Erhaltung die ethischen Forderungen gelten, sind unter sich denkbar verschieden und prägen so ganz verschiedene Sittenkodizes resp. stellen sie andere Pflichten in den Vordergrund und fühlen deren Wert in anderer Reihenfolge; aber immer ist es eine überindividuelle Einheit, der diese gelten. Man begreift, wie diese übereinstimmende Anerkennung von Organisationen und Gemeinschaften und diese stetige Bekämpfung der verschiedenen Sorten von Eigennutz und Eigenwillen (Kerntugend ist die *δικαιοσύνη: ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στιν* „in der Gerechtigkeit ist jede Tugend mitenthalten" [Phokylides 10 = Theognis 147], *κάλλιστον τὸ δικαιότατον* „das Gerechteste ist zugleich das Schönste" [Theognis 255]; diese Vorherrschaft der Gerechtigkeit unter den Tugenden hat sich infolgedessen auch später noch behauptet) den Gedanken an einen contrat social aufkommen lassen konnten. An Fortschritten (speziell in den religiösen Anschau-

ungen), aber auch an Rückschritten (Stellung der Frau bei Homer und nachher) fehlt es nicht, so wenig wie an bewußter Zersetzung und Opposition (Archilochos, der, in gewollter Auflehnung gegen die Standesethik, den Verlust seines Schildes zugibt; Hervorhebung des Lebensgenusses als einzigen Zieles [z. B. *τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσῆς Ἀφροδίτης;* „was heißt Leben, was gibt es Schönes außer der goldenen Aphrodite!" Mimnermos 1]).

Bei Homer ausgesprochene Standesethik im Sinne der Ausprägung starker selbstherrlicher Individuen, die sich selbst den Luxus der Schwäche leisten können. Die Begriffe gut und schlecht bezeichnen neben moralischen Werten gleichzeitig den Adligen und den Gemeinen. Der Ehrbegriff ist hypertroph entwickelt. Bewußte Ausnahme ist die Anerkennung des niedrigen Mannes, der die Gesinnung eines Vornehmen hat [Eumaios; vortreffliche Schilderung der homerischen Ethik bei Finsler, Homer 1^3 (Teubner, Leipzig 1924), S. 149]. Ähnlich, nur kleinlicher zeigen sich die Adelswelten der griechischen Poleis vor ihrer Demokratisierung; hier ist eine gute Dosis Staatsethik in die Standesethik eingemischt; charakteristisch dafür das Werk des Theognis von Megara [2. Hälfte 6. Jahrh.]; schon muß bei ihm die stürzende Gesellschaft die Überlegenheit einer höheren Staatsethik anerkennen, die ihr zur Rettung vorgehalten wird. In einem Gedicht, wo es in eindeutiger Weise heißt *κακοῖσι μὴ προσομίλει ἀνδράσιν ἀλλ' ἀεὶ τῶν ἀγαθῶν ἔχεο . . . . . ὧν μεγάλη δύναμις* „verkehr nicht mit schlechten (= unadligen) Männern, sondern halte dich immer an die Guten (= Adligen) . . . ., die den großen Einfluß haben" (Vers 31 ff.), findet sich vorher die Mahnung, nicht durch häßliche Handlungen *τιμὰς μήθ' ἁρετὰς ἕλκεσθαι* „Ehren und Ansehen sich zu gewinnen" (29). Die finanzielle Seite des Lebens tritt zurück, ja wird bewußt ignoriert, aber nicht völlig wie in den alten Partien Homers. Das besitzende und bäurische Element findet seinen Ausdruck in Hesiod von Askra (um 700). Neben der Gerechtigkeit, die Hesiod als Abhängiger bitter nötig hat, spielt der Fleiß eine große Rolle als sittliche Pflicht. Die Gerechtigkeit unterscheidet den Menschen vom Tier (Erga 277), er verspricht, daß die *δίκη ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει ἐς τέλος ἐξελθοῦσιν* „daß die Gerechtigkeit über den Frevel triumphiert, wenn man bis zuletzt wartet" (Erga 217); der Fleißige ist den Göttern lieb, der Faule verhaßt (303, 309). Noch schöner drückt sich dieser soziale Gedanke im Athener Solon (1. Hälfte 6. Jahrh.) aus, der den Fortschritt an Stelle einer vagen Gerechtigkeit nicht nur in seinen Gedichten vertritt, sondern ihn auch als Staatsmann durchsetzte. Doch hat Solon schon nebenbei die Erkenntnis der innern Gründe des Glückes. Rein staatlich, eine Potenzierung aller dieser Dinge, ist die Mentalität Spartas, greifbar z. B. in den Gedichten des Tyrtaios (7. Jahrh.): Alle andern Tugenden verblassen neben der Tapferkeit (Anfang von Gedicht 9 Diehl): „Schön ist es, für das Vaterland zu sterben." Ähnlich auch in den ältesten Zeiten Ioniens (Kallinos, Anfang 7. Jahrh.). Im übrigen zersetzt sich die Ethik Ioniens aus verschiedenen Gründen (Pufferstaat, Kaufmannskultur) früh. Davon ist Herodots amoralische Haltung das letzte und fortgeschrittenste Zeugnis.

Mit diesen sozialen Postulaten hängen als nebengeordnet einige andere zusammen, vor allem die Frömmigkeit, als Pflichtenerfüllung gegen die Götter gefaßt. Sie ist in all den oben genannten Schichten vorhanden; bei Hesiod ist sie die dritte Tugend neben Gerechtigkeit und Fleiß. Sie wird ganz als kollektive Pflicht empfunden: Hauptforderung an die Götter ist, das Innehalten der sozialethischen Postulate zu überwachen. Der Gerechte soll von ihnen belohnt werden usw. Hesiod verspricht ihm direkten Lohn (Erga 230); Theognis fragt empört den Zeus, warum er Gerechte und Ungerechte gleich behandle (377 und 743). Am Ende der prähistorischen Periode findet dann der Fortschritt in einen reinern, nicht mehr anthropomorphen Gottesbegriff statt bei Xenophanes von Kolophon (2. Hälfte 6. Jahrh.): *εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσιν καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα* „einen einzigen Gott gibt es; er ist

unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken" (Frgm. 23 Diels). Aber auch dieser Gott ist kein Gott des Individuums. Ähnlich steht es mit den Pflichten gegen die Eltern (Hesiod, Erga 162). Hand in Hand damit gehen allerlei Berufsethiken: Kampfesethik (Homer, Tyrtaios, Kallinos), bäurische Tagesethik (Hesiod); Gesellschaft und Geselligkeit (Xenophanes 1, Theognis 627); Erotik (normale: Phokylides, Semonides; Knabenerotik der dorischen Gesellschaft: Theognis 409, *αἰδώς* des jungen Mannes Tyrtaios 7).

Negativ gesehen ist die Tatsache bedeutsam, daß es eine Zügelung der Triebe aus innern Gründen, zur Vermeidung seelischer Konflikte nicht gibt. Der Trieb ist nur so weit unsittlich, als er sich antisozial auswirkt. Vom Standpunkt der Triebethik aus wäre z. B. jede Eris gleich; für Hesiod aber gibt es eine schlechte (unsoziale) und eine gute, *ἥ τε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἔγειρεν* „die auch einen Faulen zur Arbeit treibt" (Erga 20); auch der homerische *θυμός*, die Leidenschaft, die manchmal wie etwas vom Menschen Losgelöstes erscheint, wird nur um ihrer äußern Folgen willen getadelt (vgl. besonders die *μῆνις* des Achill und ihr Vorbild, die des Melager, Ilias 9, 490 ff.). Das menschliche Glück wird ausschließlich von äußeren Faktoren abhängig gemacht. Man glaubt, das Leben sei elend, weil Krankheit, Alter, Tod, Armut, Unterdrückung es bedrohen.

Krankheit: *ὑγιαίνειν μὲν ἄριστον ἀνδρὶ θνατῷ* „Gesundheit ist das Beste für einen Sterblichen" (Attisches Skolion 7 Diehl). Alter: *αὐτὰρ ἐπὴν δὴ τοῦτο τέλος παραμείψεται ὥρης, αὐτίκα δὴ τεθνάναι βέλτιον ἢ βίοτος* „aber wenn einmal dies Ende der Jugend vorbei ist, dann ist es besser gleich zu sterben als weiterzuleben" (Mimnermos 2, 9). Tod: Mimnermos 2, 7; *βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητεύεμεν ἄλλῳ . . . ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν* „ich wollte lieber als Tagelöhner bei einem fremden Manne dienen . . . als über alle Toten herrschen" (Odyssee 9, 489). Armut: Mimnermos 2, 12; Theognis öfter. Unterdrückung: Hesiod Erga. Das Schicksal verhängt diese Dinge, unerbittlich ist es für alle diese Beurteiler. Ein tiefer Pessimismus erfüllt sie alle, vgl. Hesiods Büchse der Pandora und seine Schilderung unseres, d. h. des eisernen Zeitalters; Archilochos 67, 7 (Diehl); Solon 3, 15; Mimnermos 2, Theognis 167, 425 (*πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου, φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀίδαο περῆσαι καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμήσαμενον* „von allen Dingen ist es das beste, nicht geboren zu sein und nicht zu erblicken die Strahlen der helleuchtenden Sonne, wenn man aber geboren ist, dann möglichst rasch die Tore des Hades zu durchschreiten und dazuliegen, nachdem man ein tüchtiges Stück Erde über sich hat schütten lassen." Das ist uralte Weisheit, sagt es doch der gefangene Silen zu König Midas.)

Der Gedanke, daß innere Dinge zum Glücke mitbestimmend sein könnten, taucht nie auf. Den Trieben wird freie Bahn gelassen. Der Haß findet ebensosehr ungehemmten Ausdruck und wird nur bekämpft, soweit er der Gemeinschaft schädlich ist, wie die Erotik in allen Variationen sich so ungezügelt entfaltet, wie später nie mehr, wo aus der Triebethik auch Gesetze der äußern Ethik abstrahiert werden. Das Erreichen seiner Wünsche gilt als das Höchste, darum betet man zu den Göttern. *ὕβρις* ist zwar etwas Gefährliches bei den Unklugen, um der Götter willen, aber der Traum eines jeden Griechen ist doch, Tyrann zu sein. Tyrann

sein heißt gottähnlich, d. h. glücklich sein, uneingeschränkt durch irgendwelchen äußern und moralischen Zwang.

Haß: Archilochos 66 (Diehl); Solon 1, 5; Theognis 363 u. a. m. Erotik: Sappho, Anakreon, Theognis. Erreichen der Wünsche: *πρᾶγμα δὲ τερπνότατον, οὗ τις ἐρᾷ, τὸ τυχεῖν* „das süßeste aller Dinge ist, zu erlangen, was man begehrt" (Theognis 256). *ὕβρις: τίκτει γὰρ κόρος ὕβριν, ὅταν πολὺς ὄλβος ἕπηται ἀνθρώποισιν ὅσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾖ* „Sattheit gebiert Übermut, wenn Erfolg Menschen zuteil wird, die keinen geraden Sinn in sich haben" (Solon 5, 9). Tyrannis: Herodot öfters, Nachklänge in der Polemik Platons.

Die einzige Zuflucht dieser nicht so sehr durch äußere Schicksale unglücklichen Menschen, wie man, ihrer Klage glaubend, anzunehmen pflegt, als durch Unkenntnis ihrer psychischen Bedürfnisse, war die Religion, an deren Ausbau natürlich von jeher, neben einfacheren Trieben und primitiven Vorstellungen, Unlustgefühle, resultierend aus seelischen Unstimmigkeiten, mitwirkten. Das ständige Neuschaffen ist in ihr aber, damit sie ihre Zwecke der Beruhigung erfüllen kann, gerade so nötig, wie wir es später in der so verwandten Symbolschöpfung als notwendig wieder finden werden. Nun trägt jedoch die Religion, im Widerspruch zu diesem ihrem Existenzbedürfnis, gleichzeitig etwas Konservatives und Erstarrung Bewirkendes in sich. Darum haben religiöse Neuschöpfungen in der Regel etwas Gewaltsames, Eruptives an sich; sie sind revolutionär; oft zeigt sich dies in einer orgiastischen Ausprägung. Die auf lange hinaus letzte solcher Wellen lernen wir in dem im 7. Jahrhundert den ganzen griechischen Kulturkreis durchziehenden Dionysosdienst kennen. Es ist dies ein grandioser Versuch, das seelische Elend kollektiv zu lösen durch Vernichtung des Individuums.

Um die Wende des 7. zum 6. Jahrhundert begann die für die Triebethik Voraussetzung bildende Entdeckung des Individuums. Es ist selbstverständlich, daß sie ihren ersten Ausdruck auf religiösem Boden fand. Ein sicheres Erfassen dieser sehr subtilen psychischen Wandlungen (im Sinne neuer Erkenntnisse) ist aber ungeheuer schwierig, da wir eigentlich sogar die äußeren Konturen des damaligen religiösen Lebens nur mit Mühe erfassen können. Sicher handelt es sich nicht um eine Verbesserung der Gottesvorstellung wie bei Xenophanes — was eine sozialethische Angelegenheit ist —, sondern um eine Höherstellung und um höhere Ansprüche des die Gottheit aufsuchenden Menschen. Nicht mehr ein dumpfes, orgiastisches Suchen ist es, sondern bewußt gewordenes, rational ausgedrücktes Bedürfnis, Erkenntnis der eigenen Schwäche.

Zwei Erscheinungen werden von dieser wichtigen Bewußtseinsänderung des Menschen Zeugnis ablegen, die Ausgestaltung der Apollo-religion von Delphi und die Orphik. Beide „legalisieren", wie man dies jetzt nennt, den Dionysoskult, d. h. sie brechen seine orgiastische Natur. Delphi tut es, wie sich dies in allen seinen Betätigungen beobachten läßt, mehr äußerlich, die Orphik durch Umgestaltung des Dionysosmythos zu einer heiligen Geschichte, einem Symbol des menschlichen

Leidens. Aber auch Delphi, das mit den sieben Weisen in Zusammenhang gebracht ist, unter denen gewisse historische Figuren einen neuen Seelentypus repräsentieren, hat eine ethische Haltung, die neuartig ist.

Über die religiöse Situation vor dem 6. Jahrhundert vgl. Nilsson bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II[4] (Mohr, Tübingen 1925). Für Delphi fehlt eine Darstellung der ethischen Haltung so gut wie die seiner Priesterpolitik; vgl. die Bemerkungen von Wilamowitz, Orestie (Griechische Tragödien Bd. 2) S. 20; Th. Plüß, Phidyle, Neue Jahrb. klass. Altert. Bd. 3 (1899). Die von Delphi beeinflußten Sagen zeigen ein Hervortreten der individuellen Verantwortung gegenüber der rein sozial gebundenen. Die Hybris führt zu einem nicht nur von außen herbeigeführten Zusammenbruch (Oidipus); der unschuldig Schuldige wird erlöst (Orestes). Allein aus dieser Betonung der gedanklichen Verantwortung, der Reinheit des Individuums erklärt sich das sonst kaum verständliche: *γνῶθι σαυτόν* „erkenne dich selbst" am Apollotempel an markantester Stelle. Ob das berühmte *E*, das als *εἶ* „du bist" mit Plutarch und den älteren unter den modernen Erklärern zu deuten verlockend sein möchte, auch in diesen Zusammenhang gehört? Auf alle Fälle ist weder eine andere sprachliche Deutung noch eine solche als Schlüssel oder Zierstück bewiesen (vgl. zuletzt Fr. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, Teubner 1924[2], S. 23; für *εἶ*, allerdings in anderer Bedeutung, tritt ein W. H. Roscher, Hermes 1901, S. 470). Auch das *μηδὲν ἄγαν* „nichts zu sehr" als Warnung vor *ὕβρις* im inneren Sinn kann dahin gezogen werden. Unter den sieben Weisen, die von der Tradition mit den *Δελφικὰ γράμματα* in enge Verbindung gesetzt werden, wird von Thales unten die Rede sein; Solons Angst vor der *ὕβρις*, die zur *ἄτη* führt (1, 13); seine bewußte Bescheidung der Lebensansprüche (14). Auch die konsequente Demütigung des reichen Mannes und die Hervorhebung des armen und bedürfnislosen durch das delphische Orakel (beispielsweise einerseits Gyges der Lyderkönig und anderseits der arme Aglaos von Psophis) zielt, soviel auch bloße Doubletten dabei sein mögen, in der gleichen Richtung (vgl. die Zusammenstellung von Rudolf Herzog als Anhang zu: E. Horneffer, Der junge Platon, Töpelmann, Gießen 1922.) Aischylos und Pindar stehen stark unter dem Einfluß dieser zu ihrer Zeit bereits etwas archaischen Religiosität und Menschenauffassung, wenn auch offenbar in das berühmte *γένοιο οἷός ἐσσι* „sei wie du bist" nicht solch tiefe Gedanken hineingeheimnist werden dürfen (vgl. P. Von der Mühll, Rhein. Mus. 72 (1917), S. 307. Die Verkündigung delphischer Ethik, so gut wie orphische und pythagoreische Anklänge bei Pindar und Aischylos dürfen nicht als persönliches Bekenntnis dieser Dichter zu den genannten geistigen Bewegungen aufgefasst werden. Sie ziehen an geeigneter Stelle gerne solche feierlichen und eindrucksvollen ethischen Anschauungen bei, um die Wirkung gewisser Situationen zu verstärken.

Was die Orphik ursprünglich war, darüber gehen die Ansichten weit auseinander, zumal auch das Alter der sog. orphischen Theogonie bestritten wird — zu Unrecht (vgl. zuletzt über diese Dinge O. Kern, Orpheus, Weidmann, 1920, und Zieglers Artikel Theogonien in Roschers Myth. Lexikon V, Anhang). Im 6. Jahrhundert ist auf alle Fälle die orphische Lehre eine Geheimlehre, die die Seelenwanderung und den Gedanken der Kerkerhaft der Seele im Leibe lehrt. Mysterium in nicht zu erkennender Form ist die Dionysosgeschichte. Dionysos Zagreus, das Prinzip des Guten, ist von den Titanen, dem Prinzip des Bösen, zerrissen; die Titanen, in deren Eingeweiden die Dionysosreste waren, wurden darauf von Zeus mit dem Blitzstrahl getroffen und verbrannt. Aus der Asche entstand das Menschengeschlecht, das demnach aus einem bösen und einem guten Prinzip besteht, in dem also, anders ausgedrückt, die Erb-

sünde vorhanden ist, — dieser orphische Gedanke blieb dann im ionischen kosmischen Symbol lebendig. Die richtige Lebensführung scheint den Mysten aus dem Kreislauf der Metempsychose befreit zu haben zu einem ewigen seligen Dasein, während der dem Bösen sich Zuwendende zu ewiger Strafe verurteilt war (die berühmten Büßer in der „orphischen" Nekyia der Odyssee). Doch war die Anforderung offenbar sehr äußerlich und roh: die einfache Zugehörigkeit zur Gemeinde gab dem Mysten die Garantie, im Jenseits gut behandelt zu werden (Unteritalische Totentäfelchen! Diese gehören allerdings einer viel späteren Zeit an). Das erste ethische System der Griechen, der Pythagoreismus, ist eine veredelte Neuformung der Orphik, wobei an Stelle der mythischen Elemente solche der ionischen Naturphilosophie gesetzt werden.

III. DIE VORSOKRATIKER

Die orphische Lehre war besonders in Sizilien und Unteritalien zu Hause, auch im Mutterlande, wo ihr aber in lokalen Mysterien, wie denen von Eleusis, die nicht ohne Protektion durch Delphi emporgeblüht waren, Konkurrenz erwuchs. Auch diese Mysterien waren nicht sehr innerlicher Art. In Ionien aber und seiner geistig regen, unter allen Griechen weitaus aufgeklärtesten Gesellschaft fanden sie am wenigsten Anklang. Durch Reisen und Seefahrt geschärfte Naturbeobachtung, der Einfluß orientalischer Wissenschaft (Gestirnsbeobachtung), den man sich allerdings recht elementar vorstellen muß, hatten den Boden bereitet. Die eigentliche Schöpferstunde der Philosophie ist aber trotzdem keine Inaugurierung der europäischen Wissenschaft, sondern die Naturphilosophie ist einer der vielen Lösungsversuche der menschlichen Disharmonie, eine Symbolisierung derselben. Die in der Seele fehlende und dort auch nicht zu gewinnende Harmonie wird im Kosmos gesucht und auch gefunden; es tritt, mit andern Worten, der Kosmos an die Stelle der Seele. Der erste und primitivste Versuch geht dahin, eine stoffliche Einheitlichkeit der Welt zu behaupten in der Form des Urelementes — bei Thales ist es das Wasser. Dies Symbol hat nur Wirklichkeit und kann nur befreiend wirken, wenn es sich nicht auf den reinen Glauben stützen muß wie die religiösen Symbole, sondern wahr ist. Wahr ist es aber, wenn es sich der immer tiefer eindringenden Forschung gegenüber immer wieder als richtig bewährt. So zwingt die Rechtfertigung des Symbols, das seine erlösende Wirkung mit dem Zweifel verliert, sowohl zu strengem und unermüdlichem logischem Vorgehen als auch zu ständiger Kontrolle des gedanklich Gefolgerten an der Wirklichkeit, in Überwindung des normalen Trägheitswiderstandes im Menschen. Auf diese Weise entstand der für die europäische Mentalität charakteristische Wahrheitsfanatismus, der dann in die entseelte Fortsetzerin der Symbolphilosophie, die Wissenschaft, d. h. zuerst in die Naturwissenschaft überging und die europäische

Wissenschaft zu dieser Singularität der Geistesgeschichte machte. Das sind alles Erscheinungen, die durch den Erkenntnistrieb allein nicht erklärt werden können. Beweis dafür, daß wir nicht ursprünglich wissenschaftliche Tendenz vor uns haben, sondern symbolgekleidete Triebethik, ist die sprachliche Formulierung, die sie gefunden. Das älteste philosophische Bruchstück, das wir besitzen, stammt von Anaximander (Mitte 6. Jahrhundert): *ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίγνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* „woraus die Dinge entstehen, dahin vergehen sie auch wieder nach Notwendigkeit, denn sie bezahlen Buße und Strafe, eins dem andern, für ihre Sünde nach der Ordnung der Zeit" (Diels [Vorsokratiker] 2, 9). Seine Diktion ist die erregte und überredende des religiösen Erlebnisses, sie zeigt die Einheitsidee der Natur ausgedrückt in der Sprache der Orphik. Das eine Element (bei Anaximander als Fortschritt gegenüber Thales schon vorsichtiger als *ἄπειρον* „Undefiniertes" bezeichnet) garantiert die Harmonie; die Formen, die es annimmt (wie die unsterbliche Seele nach den Orphikern durch immer neue Körper geht), sind mit Sünde behaftet, wie die Leiber als Gräber der Seelen. Sie geht, wie dort, in alle Ewigkeit, sie ist also eine Erbsünde. Darum ist die Bewegung von jeher als Sünde charakterisiert. Das hat zur Folge, daß nicht nur die ionische Naturphilosophie daran verhindert wird, sich in natürlicher Weise weiterzuentwickeln, das heisst, die Harmonie in die Bewegungsgesetze zu verlegen, und darum ganz abwegige Pfade gehen muß, sondern daß auch die griechische Wissenschaft überhaupt nie zu einer ausgebildeten Physik gekommen ist.

Doch gehört die Weiterentwicklung des kosmischen Symbols nicht hieher, sie folgt eigenen Gesetzen oder besser Abwandlungen der einmal eingeschlagenen Bahn. Diese Metaphysik endet in ihrer eigentlichen Linie bei Parmenides, den die Unmöglichkeit, den Harmoniegedanken ohne Konzessionen an die Wahrheit im Diesseits zu finden, dazu nötigte, eine transzendente, bloß gedachte Welt als die wirkliche, die seiende, zu betrachten, d. h. aus Wunschpostulaten eine Welt zu schaffen, der gegenüber die von den Sinnen aufgenommene Welt nur eine Welt des Scheines, der *δόξα*, ist. Für die Ethik ist dies einstweilen gleichgültig, aber auch sie wird später wie das ganze griechische Geistesleben aufs entscheidendste von dieser Wendung betroffen. Parmenides leitet recht eigentlich den griechischen Zweig des Denkens ein, das vorher gemeineuropäisch gewesen war; d. h. vom parmenideischen Denken kehrte sich die Neuzeit ab, blieb aber dem thaletischen Prinzip treu. Durch diese Verlegung des Wichtigen in den Intellekt kam der für Griechenland charakteristische Intellektualismus auf. So nennen wir es besser als Rationalismus, weil dieses Wort für die ganz andersartige Erscheinung des 18. Jahrhunderts in Anspruch genommen ist. In Griechenland liegt fol-

gendes vor: Weil das Denken und die logische Folgerung ohne die Wirklichkeit die höchsten Ziele erreichen kann, also der Ratio die eigentliche Schöpferkraft zugebilligt wird, wird der Intellekt zum zentralen Instrument des Menschen; allen andern Eindrücken und Vorgängen steht er mißtrauisch gegenüber und verschließt sich ihnen. Die spärliche Opposition muß an Vorparmenideisches anknüpfen.

Zum ganzen Abschnitt vgl. die ausführliche Darstellung in meinen „Anfängen der europäischen Philosophie". Bei Anaximander wollte neulich W. Jaeger (Sitzb. der Berl. Akademie 1925) den mystischen Schuldbegriff als falsche Interpretation erklären und dafür einen Rechtshandel der Dinge einsetzen, das Fragment einordnend in die Geschichte der griechischen Rechtsideen. Das kann aber höchstens die Form betreffen, die aus dieser Sphäre in die religiöse gekommen wäre; der Inhalt läßt sich ohne die orphische Parallele der Erbsünde nicht denken. — Über die Abneigung gegen die Bewegung und die Hochschätzung von Ruhe und Unbeweglichkeit durch das Altertum vgl. den bezeichnenden Widerspruch Galileis, des Mannes also, der den Untergang dieses Weltbildes in erster Linie herbeiführte: „Ich kann nur mit größter Verwunderung, ja mit größtem innern Widerstreben anhören, daß die Eigenschaften des Unbeeinflußbaren, Unveränderlichen, Unwandelbaren usw. den Naturkörpern, welche das Weltall zusammensetzen, als etwas Vornehmes und Vollkommenes zugeschrieben werden, . . . ich für meinen Teil halte die Erde für höchst vornehm und bewunderungswert, gerade wegen der vielen verschiedenartigen Wandlungen, Veränderungen, Erzeugungen usw., die ohne Unterlaß auf ihr sich abspielen." (Ich entnehme dies einem Aufsatz Goldbecks in „Die Antike" I [1925], S. 72.) — Die interessanteste Figur dieser Natursymbolisten ist Heraklit von Ephesos (vor 500). Seine metaphysischen Grundgedanken gehen uns hier nichts an; wichtig aber ist für uns, daß bei ihm die Tatsache deutlich wird, daß das Symbol nicht ganz unbewußt gebraucht wird, d. h. daß diese Philosophien sich bis zu einem gewissen Grade des seelischen Konfliktes als des Ausgangspunktes bewußt sind. Ohne das wäre die Tat des Pythagoras undenkbar. Aber schon bei Heraklit gehört dahin die Vorstellung, daß der *λόγος*, d. h. die Harmonia, identisch ist mit dem menschlichen Denken und der menschlichen Seele; darin verrät sich die Wunschvorstellung, die sonst in den Kosmos als Erfüllung projiziert ist.

Im übrigen darf man die Fragmente Heraklits mit ihrem z. T. ethischen Problemen gewidmeten Inhalt nicht wörtlich nehmen (wie dies neuerdings wieder Georg Burckhardt, Heraklit [Orell Füßli, Zürich 1925] und Pierre Bise, La politique d'Héraclite d'Éphèse [Alcan, Paris 1925] wollen); sie sind meistens Gleichnisse für seine Identifizierung von Harmonie und Disharmonie. — Was die Form betrifft, so ist Heraklit, weil von ihm relativ viel erhalten ist, charakteristisch durch seinen aphoristischen Ausdruck. Er gibt keine zusammenhängende, logisch auseinander sich erschließende Weltdeskription, sondern sucht durch ständig variierte Beweise die unbeweisbare Grundtatsache der Harmonie in der Disharmonie glaubwürdig zu machen. Die Form geht

aus den psychischen Voraussetzungen hervor; offenbar schrieb auch Anaximander nicht anders. Sobald Wissenschaft daraus wird, wie bei Parmenides in dem ältern(?) Teil, der sog. Doxapartie, muß eine neue Form gefunden werden; zuerst, bei ihm und bei Empedokles, ist es die epische, erst an ihre Stelle tritt die wissenschaftliche Prosa. Für die Ethik ist aber diese aphoristische Form geblieben bis Demokrit und unter seiner Einwirkung auch noch später (vgl. P. Friedländer, *Ὑποθῆκαι*, Hermes 1913).

In den Anschauungen dieser ionischen Naturphilosophie wuchs auch Pythagoras in Samos heran (zweite Hälfte 6. Jahrh.). Aus unbekannten Gründen zog er in reifen Jahren nach Italien, wo er in den Bann der orphischen Ideen geriet. Der von ihm sich herleitende ältere Pythagoreismus, der bis in den Anfang des 4. Jahrhunderts in großen Sekten weiterlebte, ist mehr oder weniger eine Restauration der Orphik; gleichzeitig ist er das erste ethische System der Griechen. Von der Orphik übernahm er die Seelenwanderung und Eschatologie mit den aus ihr resultierenden Verpflichtungen im diesseitigen Leben. Während diese aber dort offenbar schon durch die reine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft und durch die Teilnahme an ihren Zeremonien erfüllt waren, trat bei Pythagoras in erster Linie die mit persönlichster Verantwortung verbundene reine Lebensführung. Dieser *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου* ist das Objekt dieser Ethik. Seine Grundlage ist eine sehr zweckdienliche Psychologie und Physiologie, deren Hauptbestandteile durch Übertragung der ionischen kosmischen Ideen auf den menschlichen Mikrokosmos zu erklären sind. Damit ist aber eine Art Rückkehr zum Mutterboden der ganzen Metaphysik vollzogen, was, wie schon oben bemerkt, nur möglich war, wenn die Tatsache dieses Ausgangspunktes nie ganz in Vergessenheit geraten war. Die Wahrheitstreue der Ionier schuf so im Pythagoreismus ein System, das zwar sehr viele Sonderlichkeiten infolge ungenügender Beobachtungsmöglichkeit enthielt, aber zum mindesten auf seelischem Gebiet sich gerade gegenüber den Späteren durch eine hervorragende Ungezwungenheit und Objektivität auszeichnete. Es wird nichts Unmögliches postuliert, sondern vorsichtig ausprobiert, auf welche Weise man am ehesten zu einer seelischen Symmetria (= der ionischen Harmonia) gelangen kann. Parallel nebeneinander stehen die Vorschriften für Leib und Seele. Für den ersteren wird, damit eine Symmetrie möglich ist, von Pythagoras oder seinen Jüngern eine Humoraltheorie aufgestellt, die ja dann die Wissenschaft bis weit in die Neuzeit hinein beherrscht hat. Für die Seele werden in Abhängigkeit davon ebenfalls gegensätzliche Kräfte angenommen, die im Gleichgewichtszustand sein sollten, was aber keineswegs sagen will, daß die seelischen Dinge sekundär wären — nur war ihnen schwerer beizukommen. Eine ganz klare Vorstellung lag aber offenbar nicht vor; es werden von der körperlichen Sphäre her Termini wie Verdauung, Katharsis usw. einfach übertragen. Auch die Therapie ist durchaus der körperlichen nachgebildet. Es gibt zwei Verfahren, eines für akute Störungen, Katharsis geheißen; sie wird vor allem durch Musik erzielt. Viel wichtiger ist das andere, eine seelische Abhär-

tung, die in erster Linie auf Mnemotechnik beruht. So läßt sich der ideale, möglichst gleichmäßige Seelenzustand erreichen, der den Menschen vor Attacken sichert. „Er soll nicht bald mager, bald dick, nicht bald heiter, bald niedergeschlagen sein" (Diels 45 D 6); *πάντα προσδοκᾶν* „auf alles gefaßt sein" ist eines der *σύμβολα Πυθαγορικά*, pythagoreischer Merksprüche, die durch ständige Repetition dem Menschen dermaßen in Fleisch und Blut übergehen sollen, daß er ihre Lehren im Bedarfsfall, im *καιρός*, unfehlbar vor sich hat. Um dies zu erreichen, stählt der Pythagoreer sein Gedächtnis durch vielfältige Übungen. Auch die Freundschaft, die sehr gepflegt wird, erfüllt in erster Linie die Aufgabe, dem von Disharmonien bedrängten Nächsten mit Rat und Tat beizuspringen.

Der Gedanke der Symmetrie fand seinen halb spielerischen Ausdruck in Zahlzuweisungen. Anknüpfend an populäre Anschauungen (heilige Zahlen!), aber von diesen durch die Wahl ungewohnter Zahlen sich bewußt trennend (4 und 10 statt 3 und 7), drücken die Pythagoreer die Gesetzmäßigkeit der Verhältnisse aus, indem sie den Natur- und Seelenvorgängen Zahlen zuweisen. Es sind Verhältniszahlen, die aber, da die Meßbarkeit schon der körperlichen Dinge, von den seelischen ganz zu schweigen, für diese primitiven Methoden nur ein Traum sein konnte, mehr demonstrativen Charakter an sich tragen. Übrigens kommen diese Zahlenspielereien wahrscheinlich erst bei spätern Pythagoreern vor; sie erst fingen an darüber nachzudenken, in welchen Beziehungen die Zahlen zu den Funktionen des Leibes und der Seele stehen. Erst ganz spät, erst unter dem Einfluß der platonischen Alterslehre, wurden diese Zahlen wieder auf den Kosmos zurückübertragen, und so entstand jene phantastische Ausgestaltung des Pythagoreismus, die uns vor allem bei Aristoteles entgegentritt.

Die oben gegebene Darstellung fußt auf den neuen Erkenntnissen über die dunkle Geschichte des Pythagoreismus, die schon darum dunkel sein muß, weil die Pythagoreer prinzipiell ihre Lehre nicht der Schrift anvertrauten. Das Wichtige war eben durchaus die Lebensführung. Die vielberedete Schrift des Philolaos, die vor Platon diese Zahlenspielereien enthalten haben soll, ist jetzt wohl endgültig als nachplatonisch erwiesen; vgl. hierzu und zum Folgenden das hervorragende Buch von Erich Frank, Plato und die sog. Pythagoreer (Niemeyer, Halle 1924) und Ernst Howald, Die Schrift des Philolaos (Essays on the history of medicine presented to Karl Sudhoff, Zürich 1924). Für die Schilderung des Pythagoreismus sind Grundlage die Fragmente des Aristoxenos von Tarent, eines Schülers und Mitarbeiters des Aristoteles (gesammelt von Mewaldt, De Aristoxeni Pythagoricis sententiis et vita Pythagorica, Diss. Berlin 1904; vgl. Diels 45 D), der selber in seiner Heimat die letzte Phase des Altpythagoreismus beobachten und miterleben konnte. In seiner Darstellung ist der Pythagoreismus eine reine Diätetik der Lebensführung, selbst Seelenwanderung und Zahlen treten stark zurück. Der Versuch von Hermann Taeger, De Aristoxeni libro Pythagorico (Diss. Göttingen 1923; vgl. Jahrb. der philos. Fakultät der Univ. zu Göttingen 1923, S. 24; kurzer Auszug in den Jahresberichten des philolog. Vereins zu Berlin 49 (1924], S. 74), dem sich sein Lehrer Pohlenz anschließt (Nachrichten der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 1920, S. 173), die Angaben des Aristoxenos aus Platon und Aristoteles abzuleiten, muß abgewiesen werden. Aristoteles' Angaben über die Pythagoreer (die „sog. Pythagoreer")

sind abhängig von einer späteren Generation von Pythagoreern, größtenteils dem genannten Pseudophilolaos; vgl. dazu, außer Frank, Howald, Die Anfänge der europ. Philos. S. 39 ff., und Jenny Bollinger, Die sog. Pythagoreer des Aristoteles, Diss. Zürich 1925.

Sicherlich sind an dieser pythagoreischen Psychologie alle Erklärungen und Deutungen, vom Standpunkt unserer heutigen Kenntnisse aus gesehen, falsch, sicherlich sind so gut wie in der Physiologie und in der aus ihr hergeleiteten Medizin (vor allem der Säftelehre) nur die Symptome beobachtet anstatt der eigentlichen Krankheitsursachen, aber vom therapeutischen Standpunkt aus — und der ist in der innern Ethik ja das Wesentliche — ist sie hervorragend, und im Vergleich zu allen spätern Psychologien des Altertums, außer etwa derjenigen des Poseidonios, schon darum besonders objektiv zu nennen, weil sie dem Irrationalen Platz gewährt. Sie hat sich gerade deshalb nicht durchsetzen können, weil unter dem Einfluß des Parmenides die Wunschvorstellungen zu Realitäten, das rational Gedachte zu Wirklichem gemacht wurde, und weil dieser gewalttätige Geist Sieger blieb in Griechenland. Doch gedieh diese Lehre lange Zeit abseits ganz gut, ja sie brachte fast zufällig allerlei Wissenschaften aus sich hervor, da ihre Eigenart ihr besonders mathematische und medizinische Forschungen nahelegte. Anderseits verdichteten sich die Funktionen von Musik und Kunst in ihrer seelischen Therapie zu wichtigen, leider auch bald verdrängten Kunsttheorien.

Die bekannte Lehre von der *κάθαρσις τῶν παθημάτων* (Reinigung der Leidenschaften) in Aristoteles' Poetik Kap. 5 glaubte ich aus dem Pythagoreismus herleiten zu können (Hermes 1920). Die Sache ist aber komplizierter, indem Gorgias von Leontinoi auch irgendwie damit zusammenhängt (Pohlenz, „Die Anfänge der griechischen Poetik", Nachrichten der Gött. Gesell. d. Wissensch. 1920). Auch diese psychologisch so reizvollen Versuche wurden von den brutaleren und rationalistischeren der platonisch-aristotelischen Ästhetik beiseite gedrückt.

Ganz ging aber der Geist dieser Schule nicht verloren, indem Demokrit wieder auf ihre Ethik zurückgriff, so daß ihre Betrachtungsart von Zeit zu Zeit neben der Hauptlinie griechischen Geistes, die von Parmenides her kommt, für Augenblicke auftaucht, aber stets nur in Nebenerscheinungen.

In der Hauptsache aber war, wie gesagt, für die geistige Entwicklung Griechenlands die Tat des Parmenides entscheidend; mit ihm schied sich die spezifisch griechische Richtung von der allgemein europäischen. Durch die Anerkennung des Gedachten als einer Realität, der Tätigkeit des Denkens als einer schöpferischen gleich der göttlichen, kam jene Nuance in alles, was Griechenland auf geistigem Gebiet schuf, die man auf den ersten Blick als Rationalismus zu bezeichnen geneigt wäre, um dann aber sogleich einzusehen, daß die harmlose, wie Spreu vom frischen Leben verwehte Tendenz des beginnenden 18. Jahrhunderts, welche diesen Namen trägt, ihn nicht abtreten kann an diese Griechenland im Innersten charakterisierende Wesenheit. Es ist vielmehr Intellek-

tualismus oder etwas Ähnliches, eine ungeheure Überschätzung des Denkerischen und eine ebensolche Unterschätzung der Wirklichkeit. Diese Züge tragen von nun an alle Leistungen, die auf der Hauptlinie der griechischen Entwicklung liegen; der scharfe Wirklichkeitssinn der Ionier, ihre Wissenschaft, ging nur von Zeit zu Zeit eine mehr oder weniger geglückte Verbindung mit ihr ein.

Zuerst aber fand sich in Parmenides der letzte Ausweg des kosmischen Symbols. Er fand dafür die einzig mögliche Rettung aus hilfloser Situation — man denke nur an die verzweiflungsvollen Versuche des Heraklit. Sein genialer Ausweg, die kosmische Harmonie in der gedachten Welt zu suchen, war einer der hinreißendsten metaphysischen Gedanken, die je ersonnen worden waren; freilich eine Weiterentwicklung duldete er nicht. Er war ein Schlußstein einer Reihe und zudem so einfacher Natur, daß er von Nachfolgern nur noch unwesentlich ausgearbeitet werden konnte.

So wenig wir darüber erstaunt sein dürfen, daß während der Hochblüte des ionischen Symbols kaum irgend etwas auf dem Gebiete der innern Ethik gedacht wurde, da das Symbol alles absorbierte, ebenso sehr wird es uns jetzt selbstverständlich sein, daß mit dem Augenblick, wo das Symbol verschwindet, die ethischen Probleme wieder auftauchen, wie wenn nichts anderes der Fall sein könnte. Die Schüler und Nachfolger des Parmenides, soweit sie nicht, wie Zenon von Elea und Melissos von Samos, nur die Gedanken ihres Lehrers paraphrasierten oder aus dem Symbol heraus reine Naturwissenschaft ableiteten und Erkenntnis um ihrer selbst willen suchten, wie Empedokles und Anaxagoras — sie treiben Ethik mit der gleichen Selbstverständlichkeit wie die Ionier vorher ihre Naturphilosophie, mögen auch die ersten Schritte noch eine gewisse Unsicherheit verraten. Begreiflicherweise, denn bei der engen Verbundenheit von Ethik und Symbol konnte sich die Loslösung von dem nicht gerade bewährten, aber durch die Tradition eingebürgerten Symbol nur nach und nach vollziehen. Die ältere Generation, vor allem Protagoras von Abdera und Gorgias von Leontinoi auf Sizilien, suchte die parmenideische Lösung weiterzuführen, ohne allerdings mehr entscheidende Schritte tun zu können. Prodikos und Gorgias schreiben wie alle Ionier noch „über die Natur“ und Protagoras und Antiphon „über die Wahrheit“, d. h. das Seiende im parmenideischen Sinne. Aber der berühmte Anfang des Hauptwerkes des Protagoras, der sog. Homomensurasatz: *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*, „aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind“ (Diels 74 B 1) mit seiner Überführung der Probleme vom erkannten Objekt aufs erkennende Subjekt zeigt neue Wege. Es ist der Anfang jener „Gedankenfreiheit“, die in der zweiten Generation nach Parmenides aus seiner Lösung erwuchs, indem dem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet wurde, die aber rasch

der Reaktion und der Rückkehr zu den eigentlichen Anschauungen desselben Platz machte, welche im Gegenteil auf Beschränkung zielten. Diese Alternative entstand je nachdem, ob man die Gedanken des Parmenides psychologistisch oder ontologisch wertete; das letztere war die sich behauptende Stimmung des Altertums.

Zuerst freilich erschrak man fast über das Werkzeug des Geistes, das Parmenides einem in die Hand gedrückt hatte. Man erprobte und prüfte es vorsichtig; mehr um seiner formellen und technischen Möglichkeiten willen wird es gehandhabt. Protagoras ist stolz darauf, jede Behauptung so gut wie ihr Gegenteil beweisen zu können, er ist stolz darauf *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* „die mindere Sache zur besseren zu machen", aber zum Nihilismus führt das bei ihm nicht. Nicht den Stärkeren (im Reden und Disputieren) an und für sich nennt er weise, *ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον, ὃς ἄν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαί τε καὶ εἶναι* „sondern gerade den, der einen von uns, dem Schlechtes scheint und Schlechtes ist, bekehrt und es dazu bringt, daß ihm Gutes scheint und ist" (Platon, Theätet 166 D). So trägt diese Zeit, in der ja auch, vornehmlich durch Gorgias, die Rhetorik zum erstenmal auftritt, vor allem die Zeichen des dialektischen und formalen Tastens. Aber die Themen, die diese Leute als Übungsmaterial wählen, sind nicht der Kosmologie, sondern der Ethik entnommen. Über den harmonisch gedachten Kosmos mit seinen wenigen Prädikaten läßt sich nicht in Beweisen und Gegenbeweisen disputieren, wohl aber über die tatsächlich zwei- und vieldeutigen Anforderungen des Menschen an sich und andere. Aber es ist nicht bloss totes Material, nur ist das Interesse noch kein zielsicheres, kein scharf umgrenztes. Es ist nicht der reine Schrei des Individuums nach Glück; darum kommt auch nichts Zwingendes als Antwort. Und das ist sehr verhängnisvoll. Denn in dieser Periode werden, wie es ohne weiteres klar ist, die Probleme gestellt, die Bahnen der ethischen Möglichkeiten eingeschlagen, die Formulierungen aufgestellt, welche für alle Zukunft die Geister beschäftigen sollten. Vor allem beginnt hier die Vermengung von Triebethik und sozialer Ethik, indem die in das Zentrum tretende Triebethik sich der Formen der alten populären bemächtigt. Hand in Hand damit geht die Verwirrung in den Begriffen Mensch-Individuum und Mensch als Teil eines sozialen Ganzen. Man meint das Individuum, aber man trennt es nicht vom „Bürger". *ἀγαθοὺς πολίτας ποιεῖσθαι* „gute Bürger hervorbringen", das ist das Lehrziel des Protagoras (Platon, Prot. 319 A); keine Einzelkenntnisse, keine Wissenschaften verspricht er, sondern, was not tut, *εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως* „Wohlberatenheit in den häuslichen Angelegenheiten und den Dingen der Stadt"; das nennt er gleichzeitig: *βελτίονα γίγνεσθαι* „sittlich besser werden" (318 A und E). Nie ist aber von der Aufgabe des Bürgers als solchen, als eines Faktors im Staate die Rede; wieder wird doch nur der einzelne und sein Glück als Ziel gesehen,

der Staat nur als eine Mehrheit von Individuen betrachtet; sind diese gut, hochstehend, glücklich, dann ist es auch der Staat. Aus diesem Geiste heraus schreibt Protagoras *περὶ φιλοτιμίας, περὶ τῶν ἀρετῶν,* aus ihm heraus stellt Gorgias Tugendtabellen und -charakteristiken auf, aus ihm heraus behandelt auch Sokrates Staat und Ethik, denn es muß uns in jeder Hinsicht klar sein, daß auch er dieser Generation angehört. In allem Äußerlichen trägt er ihren Typus. — In dieser Generation werden die Grenzen der Ethik abgesteckt, sie erklärt das Glück als Ziel des Lebens, sie bringt die triebethischen Probleme auf die Antithese Lust und Tugend; alles Dinge, welche nachher zu Formeln erstarren, die nur mühsam mit Leben gefüllt werden können. Diese Urantithese hat ihre vorbildliche Form im Herakles am Scheideweg erhalten, den Prodikos als erster gestaltete.

Die interessanteste und für uns aufschlußreichste Figur dieser Zeit (außer Sokrates) ist der durch neue Papyrusfunde fassbar gewordene oder zum mindesten besser durchdenkbare Antiphon der Sophist. Seine Lehre ist die reine Übertragung der parmenideischen Transzendenz auf die innere Ethik. Die eine seiner beiden Hauptschriften *περὶ ἀληθείας* „über die Wahrheit", aus der zwei größere Stücke neu gefunden worden sind, führt neben physikalisch-anthropologischen Dingen offenbar aufs konsequenteste den Gegensatz *φύσις . . . νόμος* „Natur und Gesetz (Brauch)" durch, der nichts anderes ist als die Antithese Wahrheit und Schein des Parmenides. Die Natur ist dabei die reine Wunscherfindung, eine erträumte Idealwelt, eine äußere und innere Harmonie, während der *νόμος,* wie der diesseitige Kosmos, durch Unruhe, Verschiedenheit und Widerspruch getrübt ist und darum nicht die Wirklichkeit sein darf. Charakteristisch sind dafür Worte, die den Gegensatz zu dem Menschen schildern, der gegen die irdischen Gesetze verstößt: *τῶν δὲ τῇ φύσει ξυμφύτων ἐάν τι παρὰ τὸ δυνατὸν βιάζηται ἐάν τε πάντας ἀνθρώπους λάθῃ, οὐδὲν ἔλαττον τὸ κακόν, ἐάν τε πάντες ἴδωσιν, οὐδὲν μεῖζον· οὐ γὰρ διὰ δόξαν βλάπτεται, ἀλλὰ δι' ἀλήθειαν* „bei den naturgegebenen Dingen, wenn er dagegen Gewalt anwendet, sollte auch kein Mensch ihn dabei ertappen, so ist das Übel doch nicht geringer und sollten ihn auch alle Menschen sehen, so ist es doch nicht größer. Denn kein Scheinschaden, sondern ein wahrer Schaden tritt ein" (Col. 2 Z 10; Diels[4] S. XXXII). Auf Grund solcher Fragmente konnte man zur Meinung kommen, es wäre Antiphon einer jener Aufklärer, die die herrschenden Moralbegriffe entlarven, sie als naturwidrig empfinden (*τὰ πολλὰ τῶν κατὰ νόμον δικαίων πολεμίως τῇ φύσει κεῖται* „die meisten der durch Gesetz als gerecht anerkannten Dinge stehen im Widerspruch zur Natur" Col. 2, Z. 26), um an ihre Stelle ein Naturrecht, z. B. eine Theorie vom Rechte des Stärkeren zu stellen wie Kallikles bei Platon. Er hätte damit in jene für die äußere Ethik so fruchtbare Aufklärungsbewegung hineingehört, an die man beim Namen

Sophistik zuerst denkt; findet sich doch bei ihm zum erstenmal der Gedanke der Gleichheit von Griechen und Barbaren (Fragm. B Col. 2 Z. 27, Diels[4] S. XXXVI). Aber die längst bekannten Fragmente aus der andern seiner Hauptschriften, *περὶ ὁμονοίας*, lehrten bald die Sache recht anschauen; diese *ὁμόνοια* ist nichts anderes als die ionische Harmonia, vom Kosmos auf den *νοῦς* übertragen, von der Physik auf die Psychologie. Das Leben wird voller Pessimismus betrachtet: *τὸ ζῆν ἔοικε φρουρᾷ ἐφημέρῳ τό τε μῆκος τοῦ βίου ἡμέρᾳ μιᾷ, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἧι ἀναβλέψαντες πρὸς τὸ φῶς παρεγγυῶμεν τοῖς ἐπιγιγνομένοις ἑτέροις* „das Leben gleicht einer eintägigen Wache und die Lebensdauer sozusagen nur einem einzigen Tage, an dem wir rasch unsere Blicke zum Lichte erheben, um dann die Parole den nachgeborenen andern weiterzugeben" (Diels 80 B 50). Die Kürze zwingt zu vorsichtiger Ausnutzung, denn man kann das Leben nicht wie einen falsch gesetzten Spielstein zurücknehmen und wieder richtig hinsetzen (B 52); man darf nicht leben wie gewisse Menschen, *οἳ τὸν παρόντα μὲν βίον οὐ ζῶσιν, ἀλλὰ παρασκευάζονται πολλῆι σπουδῆι ὡς ἕτερόν τινα βίον βιωσόμενοι* „welche nicht das gegenwärtige Leben leben, sondern sich mit großer Mühe ausrüsten, als ob sie noch ein anderes Leben zu leben hätten" (B 53). Darum muß man schauen, was not tut. Alles Äußere, Materielle kann das nicht; deutlich spürt man aus den wenigen Fragmenten, wie das Glück ganz auf eine innere Ethik basiert ist. Die Erziehung ist ihr Kern; denn nur wer von Jugend auf sich geübt hat, kann sich beherrschen (B 60). Vernünftig ist, wer *ταῖς παραχρῆμα ἡδοναῖς ἑαυτὸν ἐμφράσσει* „wer sich den Augenblicksleidenschaften verschließt" (B 58); nur wer sich selbst bezwungen hat, ist *κόσμιος* „sittlich hochstehend". Also eine Organisation der Triebe, denen tief in ihr Wesen geschaut wird, weil es nichts Furchtbareres gibt als *ἀναρχία* auf seelischem Gebiet (B 61).

Die Schilderung der geistigen Haltung der nachparmenideischen Zeit, für die ich absichtlich im allgemeinen den so oft mißbrauchten Namen der Sophistik vermieden habe, ist aufs engste an Parmenides anzuknüpfen. Der Versuch, das Suchen nach der Kunst des *εὖ λέγειν*, also nach Rhetorik als den treibenden Zug in ihr zu sehen (den Heinrich Gomperz, Sophistik und Rhetorik, Teubner 1912, gemacht hat), ist glücklicherweise sofort im Keime erstickt worden (vor allem von Wendland und Pohlenz). Aber auch die einseitige Festlegung auf den Begriff „Aufklärung" trifft doch nur eine Seite der ganzen Zeit, und zwar eine relativ nebensächliche. Das Unbestimmte, das diese Zeit an sich hat, gehört aufs innerste zu ihrem Wesen — es ist ein Ausdruck der Unsicherheit, des Suchens nach einem Stoff des Denkens, ev. nach einem neuen Symbol, nachdem das alte zu Ende entwickelt worden war. Für Antiphon wurde zuerst nach dem Fund des ersten Stückes (zugänglich am besten bei Diels[4] [= Anhang zu Diels[3]], S. XXXI ff.), der überhaupt das Interesse auf ihn gelenkt hatte, mehr die moralrevolutionäre Tendenz herausgearbeitet. Die richtige Erkenntnis gewann dann Ettore Bignone in mehreren Aufsätzen, vgl. besonders Antifonte Sofista ed il problema della Sofistica nella storia del pensiero Greco (Nuova Rivista Storica anno I, 1917) und Supra un nuovo papiro della verità di Antifonte Sofista (Rivista di filol., nuova serie, anno I 1923, S. 145 ff.).

Was wir an Aufklärungsliteratur aus dieser Zeit besitzen, ist nicht überwältigend.

Die Konventionalität der Moral, ihre Gebundenheit an Ort und Zeit ist zwar ein vielbehandeltes Thema, aber mehr im spielerischen Sinne, schon weil es sich ja nicht um innere Ethik handelt. Es soll mehr Übungsmaterial sein mit seinen zwei oppositionellen Standpunkten. Die ethischen Umwälzungen sehen bedeutender aus, als sie in Wirklichkeit gewesen sein mögen, da die Entwicklung auf dem Boden Athens katastrophaler gewesen sein wird; die Ionier auf alle Fälle waren weit voran. Mit dieser Einschränkung ist freilich die in den Stücken des Euripides zutage tretende Gesellschaftskritik ungeheuer eindrucksvoll, gerade verglichen mit der konservativen Haltung seines Zeitgenossen Sophokles. Vgl. zu dieser Seite der Sophistik die zahlreichen Aufsätze von Wilhelm Nestle, vgl. Überweg (S. 61* u. S. 64*). Das interessanteste Literaturdokument dieser spielerischen Moralbetrachtung sind die *Δισσοὶ λόγοι* (Diels 83).

In ganz begreiflicher Weise brachte das Aufgeben des kosmologisch-naturwissenschaftlichen Symbols mit dem Menschen, bei dem innere und äußere Ethik nicht geschieden wurden, auch das Interesse für Geschichte und speziell Kulturgeschichte. Schon bei der Doxapartie des Parmenides, wo in der Mitte der „Kränze" eine Göttin sitzt, die Geburt und Paarung der Menschen lenkt und zuerst den Eros geschaffen hat (Fragm. 12 u. 13), ist dies spürbar; bei Empedokles aber und Anaxagoras spielen Kosmogonie und Kulturgeschichte bereits eine ansehnliche Rolle, in dem Sinne, daß anstatt eines permanenten Kraftprinzips schüchtern ein historisches Kraftprinzip eingeführt wird. Schon werden, z. T. in Fortführung alter Chroniken, allerlei antiquarische Sammlungen begonnen: Hippias von Elis ediert die Olympionikenlisten, Hellanikos von Mytilene organisiert die Chronologie des Mythus u. ä. m. Weniger gehört hierher das Geschichtswerk des Herodot, da der historische Zweck und Erfolg neben dem erzählerischen mehr ein Parergon ist. Aber der Begriff der Wahrheit existiert weder für die Geschichte noch überhaupt für die langsam keimenden Geisteswissenschaften. Er taucht zum erstenmal auf, und zwar sofort bis in die letzten Folgerungen gesteigert, im Geschichtswerk des Thukydides. Ein leidenschaftlicher Drang lebt darin, vom Zufälligen, was ihm der Fall Athens bedeutet, zu abstrahieren und zu den ewigen Werten der letzten Wahrheit durchzudringen, die in der ideellen Überlegenheit Athens und seiner Tendenzen liegt. Es gibt nur eine Deutung für dieses Problem: Der Versuch einer Symbolbildung liegt vor uns. Es ist natürlich, daß die innere Ethik, unlösbar, wie sie sich auf dem eigenen Boden fühlt, nach einem neuen Symbol ringt; eine Generation später fand sie es in der Erkenntniskritik und Logik Platons. Da sie jetzt mit äußerer Ethik (und Kulturtheorie und -geschichte) verbunden war, liegt der Gedanke nahe, daß sie diese Verbindung dazu brauchte, um ein geschichtliches Symbol zu suchen. Der Versuch ist ohne eigentliche Nachfolge geblieben; auch die wissenschaftliche Historiographie hat den Wahrheitsfanatismus nicht konserviert, wie dies vorher bei den aus dem ionischen Symbol erwachsenden Naturwissenschaften der Fall gewesen war. Erst in der Neuzeit sind solche geschichtlichen Symbole erfolgreich aufgenommen worden (z. B. Hegel). Bei Thukydides ist ähnlich wie bei Heraklit die verwundete Leidenschaft

darum so ungeheuer, weil das Symbol sich während des Schaffens als unmöglich erwies. Um so lauter muß er es verkünden, um so schwerer um die Wahrheit kämpfen.

Ganz geschieden durch Ort und Art von all diesen im Treiben der Öffentlichkeit lebenden und in ihr aufs stärkste verankerten Persönlichkeiten ist Demokritos von Abdera, der letzte Vorsokratiker, weil er, zwar geraume Zeit über Sokrates' Tod hinaus lebend, unbeeinflußt von diesem blieb. Die ernste Tradition und die Sage wetteifern miteinander, seine wissenschaftliche Universalität und seine hohe Geistigkeit zu betonen — Demokrits Gestalt ist nur der des Aristoteles zu vergleichen. Seine Naturbetrachtung ist gänzlich symbollos, reine Wissenschaft; in großartiger Weise trifft er eine Selektion des Besten aus dem ihm Überkommenen und baut darauf weiter. Seine Ethik, die er als erster neben die Naturforschung stellt, natürlich unter dem Einfluß der Sophistik, als selbstverständliches Arbeitsfeld des wissenschaftlichen Menschen, könnte leicht den Eindruck erwecken, derjenigen des Antiphon ähnlich zu sein: Die indirekte antike Überlieferung betont auch bei ihm die Gegensatzstellung zum Staat, dessen Gesetze ihm *ἐπίνοια κακή* „ein schlechter Einfall" waren und von dessen Recht er sagt *τὸ δοκοῦν δίκαιον οὐκ εἶναι δίκαιον, ἄδικον δὲ τὸ ἐναντίον τῆς φύσεως* „das was als gerecht gilt, sei nicht gerecht, ungerecht aber, was im Gegensatz zur Natur steht" (Diels 55 A 166). Aber abgesehen von der selbstverständlichen Neigung jeder innern Ethik zum Quietismus, ist diese Ähnlichkeit bei Leuten der gleichen Generation nicht weiter verwunderlich. Bei näherer Prüfung zeigt sich aber, daß auch diese Ethik auf sorgfältiger Selektion des Besten, was vorher darüber gedacht worden war, beruht. Suchte er nach dem Vorzüglichsten der vorhergehenden Zeit auf dem speziellen ethischen Boden, so mußte er sich in erster Linie mit dem Pythagoreismus auseinandersetzen, wie denn auch eines seiner Bücher den Titel *Πυθαγόρης* trägt (Diels 55 B 0a). Von diesem ist er aufs stärkste beeinflußt; abgestreift wird nur alles Spezifische, die Seelenwanderung, die Zahlenspekulation, die konstruierte psychologische Basis — aber nicht ganz; den Gedanken der Symmetria behält er bei. Sätze, wie die gleich zu zitierenden, verraten die Abhängigkeit: *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου συμμετρίῃ· τὰ δ' ἐλλείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλεῖ καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιεῖν τῇ ψυχῇ· αἱ δ' ἐκ μεγάλων διαστημάτων κινούμεναι τῶν ψυχέων οὔτε εὐσταθέες εἰσὶν οὔτε εὔθυμοι* „Wohlgemutheit erringen sich die Menschen durch Maßhalten in der Lust und Symmetrie der Lebensführung. Was aber in zu geringem oder überflüssigem Maße vorhanden ist, pflegt umzuschlagen und große Bewegungen in der Seele hervorzurufen. Die in großen Gegensätzen sich bewegenden Seelen sind weder beständig noch wohlgemut" (B 191) und *καλὸν ἐν παντὶ τὸ ἴσον· ὑπερβολὴ δὲ καὶ ἔλλειψις οὐ μοι δοκέει* „schön in allem ist das Gleichmaß; Übermaß aber und Mangel gefallen mir nicht" (B 102).

Da Demokrit aber der psychologische Gedanke, schon wegen seiner spekulativen Haltung, viel weniger interessiert als der für das Leben normative, so wandelt sich ihm auch die Terminologie, wie das erste der eben genannten Zitate zeigt. *εὐθυμίη*, guter Seelenzustand, ist das, was zu erstreben ist. Sie hat bezeichnende Synonyme: *εὐεστώ* (Nebentitel seines Hauptwerkes), *ἁρμονία, συμμετρία* (A 167, 169, B 4). Diese Euthymie hat jene schillernden Farben wie sie das höchste Gut aller antiken Lusttheorien an sich trägt; sie hält sich zwar von den „Lüsten" ziemlich fern — im Gegensatz zu Epikur — ist aber doch nicht reine Schmerzlosigkeit, sondern „edle Lust", wie überhaupt die prinzipielle Durchdenkung der eigenen Lehre sehr zu wünschen übrig läßt. Mit Recht wird Demokrit vorgeworfen, daß damit ein zweites oberstes Prinzip, das Edle, hineinkomme; aber dessen wird er sich selber bewußt gewesen sein, hätte es aber als einen Streit um Worte betrachtet, da er die Realitäten auf seiner Seite sah. Vielleicht fehlte ihm der Mut der rücksichtslosen Konsequenz, aber er fühlte eben, daß die großen lustbetonten Affekte, die er darum einfach mit den ungerechten identifiziert, zu Störungen des innern Gleichgewichts und damit zu Unlust führen. In ähnlicher Weise mischt er die Prinzipien der äußern und innern Ethik, viel stärker als im Pythagoreismus, schon deshalb, weil die stark hedonistische Ausprägung (gegenüber der psychologischen der Pythagoreer) die Unterstreichung der Behauptung verlangt, daß diese Auffassung zugleich auch im gemeinen Sinne sittlich sei. So wird jede ungerechte Regung einfach als unzukömmlich hingestellt, sie verunstaltet die eigene Seele, z. B. *ὁ φθονέων ἑωυτὸν ὡς ἐχθρὸν λυπέει* „der Neidische fügt sich selber wie einem Feinde Leid zu" (B 88). Lust und Zukömmlichkeit sind aber identisch: *ὅρος συμφόρων καὶ ἀσυμφόρων τέρψις καὶ ἀτερψίη* „Grenze des Zukömmlichen und Unzukömmlichen sind Lust und Unlust" (B 188). So kann er geradezu sagen: *ὁ μὲν εὔθυμος εἰς ἔργα αἰεὶ φέρεται δίκαια καὶ νόμιμα .... ὃς δ' ἂν καὶ δίκης ἀλογῇ καὶ τὰ χρὴ ἐόντα μὴ ἔρδῃ, τούτῳ πάντα τὰ τοιαῦτα ἀτερπείη ....* „der Wohlgesinnte wird immer zu gerechten und sittlich vollkommenen Handlungen hingetrieben .... wer aber sich um die Gerechtigkeit nicht kümmert und das, was not tut, nicht vollbringt, dem gereichen alle diese seine Taten zur Unlust" (B 174).

Der Feind der *εὐθυμίη* ist in erster Linie die Maßlosigkeit: *εἴ τις ὑπερβάλλοι τὸ μέτριον, τὰ ἐπιτερπέστατα ἀτερπέστατα ἂν γίγνοιτο* „wenn einer das richtige Maß überschreitet, so wird leicht die höchste Lust zur höchsten Unlust" (B 233). Seine Triebe muß man beherrschen, *θυμῷ μάχεσθαι* „mit seiner Leidenschaft kämpfen" (B 236), denn *αἱ περί τι σφοδραὶ ὀρέξεις τυφλῶσιν εἰς τἆλλα τὴν ψυχήν* „die heftigen Erregungen in irgendwelcher Richtung machen die Seele für alles übrige blind" (B 72). Man soll zwar den natürlichen Bedürfnissen nicht widerstreiten (B 289); aber leicht lassen sie sich befriedigen, denn, wessen der

Leib bedarf, das steht allen leicht und ohne Mühe und Anstrengung zur Verfügung (B 223; vgl. B 210). Von Pythagoras bezieht er den Begriff des *καιρός;* jede Lust hat ihren *καιρός;* nur dann ist sie wirklich eine Lust, aber *ἡδοναὶ ἄκαιροι τίκτουσιν ἀηδίας* „unzeitgemäße Lust ruft Unlust hervor" (B 71). Die Schwierigkeit liegt in der Erkenntnis des *καιρός* (B 226). Diese ist das Ziel der Philosophie, der *σοφίη ἄθαμβος* „Weisheit, die sich nicht imponieren läßt" (B 216), denn sie ist es, die die Seele von den Leidenschaften befreit (B 31). Sie lehrt, was not tut, nicht *τὰ ἀϑνεῖα πολυπραγμονεύειν, ἀγνοεῖν τὰ οἰκήϊα* „sich um Fremdes kümmern und das Eigene nicht verstehen" (B 80); sie lehrt Selbstbeherrschung, auch wenn das Glück einem zu lachen scheint (B 3). Damit diese Weisheit sich erhärten kann und man also zu glauben fähig ist, die Seele sei allein verantwortlich für Glück und Unglück (*εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη* „Glück und Unglück liegt in der Macht der Seele" B 170), muß der Zufall, das Schicksal möglichst zurückgedrängt werden. Ganz ist dies natürlich nicht möglich, aber seine Wirkung muß als verschwindend gering hingestellt werden neben den seelischen Einflüssen; nur die Narren richten sich nach den Schicksalsgewinnen (B 197). Die Dummen sind es, die *τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης · βαιὰ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίῳ εὐξύνετος ὀξυδερκείη κατιϑύνει* „die das Götterbild des Zufalls zur Beschönigung ihrer eigenen Ratlosigkeit schufen, denn nur selten kämpft der Zufall gegen die Vernunft an; die meisten Situationen des Lebens regelt ein vernünftiger Scharfblick" (B 119). Ohne diese philosophische Verhaltungsweise wäre unser Inneres ein *ποικίλον τι καὶ πολυπαϑὲς κακῶν ταμιεῖον* „eine reiche und schlimme Vorratskammer von Schlechtigkeiten" (B 149). Das führt ihn zu dem kühnen Gedanken, der eine bewußte Parodie pythagoreischer Ideen ist, die die edle Seele in der Kerkerhaft des Leibes schmachten lassen, daß der Körper eigentlich die Seele vor Gericht ziehen sollte wegen der Unbilden, die sie ihm antut (B 159). Rettung gewährt allein die Fähigkeit, die Lust nicht auf das Sterbliche zu richten (B 189). Dieses Unsterbliche, das freilich einem nicht in den Schoß fällt, denn nur *τὰ αἰσχρὰ ἄνευ πόνου αὐτόματα καρποῦται* „das Unedle kann ohne Mühe von selber gepflückt werden" (B 182) — dieses Unsterbliche ist Bildung, die den Glücklichen ein Schmuck, den Unglücklichen eine Zuflucht ist (B 180), und Kunst. Ganz in pythagoreischem Geiste spielt diese eine große und frei und unrationalistisch nachempfundene Rolle; *αἱ μεγάλαι τέρψιες ἀπὸ τοῦ ϑεᾶσϑαι τὰ καλὰ τῶν ἔργων γίνονται* „die großen Freuden entstehen aus der Betrachtung der hervorragenden Kunstwerke" (B 194). Der Dichter in seinem Wahnsinn (B 17) ist ihm nicht wie den Spätern ein Objekt des Mißtrauens, sondern er sagt von ihm *ποιητὴς δὲ ἅσσα μὲν ἂν γράψῃ μετ' ἐνϑουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν* „alles, was ein Dichter mit Enthusiasmus und heiliger Begeisterung schreibt, das ist sicher schön" (B 18).

Seine ethischen Ansichten legt Demokrit in seiner Hauptschrift *περὶ εὐθυμίης* „über die Wohlgemutheit" dar; diese Schrift wollte Hirzel (Hermes 14, 1879) aus Seneca rekonstruieren, eine ganz verfehlte Idee. Über ihre Art steht das beste bei P. Friedländer, *Ὑποθῆκαι* (Hermes 48, 1913). Daneben sind noch viele Fragmente eines andern ethischen Werkes erhalten, das Ermahnungssätze (*ὑποθῆκαι*) enthielt, mehr populär gehalten, aphoristisch in der Weise des Heraklit (vgl. Friedländer a. a. O.; bestätigt aus der Nachfolge Epikurs in den *κύριαι δόξαι* durch P. Von der Mühll, Festgabe Adolf Kaegi dargebracht [Frauenfeld 1919]). — Eine Leukipposfrage gibt es auf dem Gebiete der Ethik nicht. Hingegen ist dahin Unsicherheit und Ängstlichkeit gebracht worden durch die vermeintlichen Entdeckungen Heinrich Laues (De Democriti fragmentis ethicis, Diss. Göttingen 1921; Die Ethik des Demokritos in: Jahresberichte des philol. Vereins zu Berlin, 49. Jahrg. Heft 1 u. 2 [Weidmann, 1923 u. 1924]). Laue will nach dem Vorbild v. Arnims aus der Sammlung der ethischen Fragmente alle diejenigen ausmerzen, die in den Handschriften des Stobaios den Namen des Demokrates tragen. Er behauptet, daß nicht nur stilistische Unterschiede vorliegen — die sich aus dem Charakter der beiden Werke, denen die Fragmente entstammen, zur Genüge erklären ließen — sondern daß darin auch völlig voneinander abweichende ethische Anschauungen ihren Ausdruck fänden. Diese Behauptung ist sofort von Diels[4] II, S. XVI bekämpft worden; eine ausführliche und, wie uns scheint, die Sache wieder einmal erledigende Antwort gibt Rudolf Philippson, „Demokrits Sittensprüche", Hermes 1924. — Demokrits Ethik ist ausführlich dargestellt worden von Natorp, Die Ethika des Demokritos, Text und Untersuchungen, Marburg 1893. Das „Archaische" an der demokritischen Ethik, d. h. die Unmöglichkeit, auf sie die für die späteren Schulen maßgebenden und auch von diesen ausgearbeiteten ethischen Fragestellungen anzuwenden, ist von ihm vernachlässigt. Auch sucht er zu viel Demokritisches bei andern Philosophen, zu wenig aber bei Epikur. Epikurs Ethik ist, abgesehen vom Zeitcharakter, die des Demokrit, so gut wie dieser Sachverhalt in der Physik vorliegt.

IV. SOKRATES

Die Philosophiegeschichte läßt mit Sokrates († 399) die ethische Periode der antiken Philosophie beginnen. Aus dem im vorherigen Kapitel Gesagten folgt ohne weiteres, daß dies von vornherein falsch sein muß, denn, was man eine ethische Periode nennen kann, das beginnt oder es muß vielmehr beginnen unmittelbar nach der letzten kosmischen Lösung, da es ja nur eine Rückkehr zu dem eigentlichen Problem ist, eine unfreiwillige Abkehr vom Symbol. Immerhin gehört Sokrates nahe an jene erste Generation der Sophisten heran, die das unfruchtbare Erbe des Parmenides zu verwalten hatte. Wir werden uns demnach nicht wundern, wenn er äußerlich so viele Züge der Verwandtschaft mit seinen Zeitgenossen aufweist, daß er geradezu als einer der Sophisten erklärt werden und aus diesem Zusammenhang seine Deutung empfangen konnte. Charakteristisch für seine ganze Generation ist die zwar selbstverständliche Rückkehr zu ethischen Problemen, aber gleichzeitig eine große Unsicherheit und Zaghaftigkeit im Anpacken derselben. Äußere und innere Ethik gehen durcheinander. Auch für Sokrates existiert kein Zweifel, daß das letzte Ziel allen menschlichen Strebens das Glück ist; aber die Wege zu ihm geht er nicht als Mensch, als Individuum, sondern als Bürger, als Glied einer sozialen Gemeinschaft. Politik ist ihm wie den andern iden-

tisch mit Ethik. Wie für die Sophisten sind auch für Sokrates die ethischen Themata Übungsplätze, Meletemata für formelle Leistungen. Er will damit überzeugen, er will Gegner besiegen. Es ist ihm um diese Tat mehr als um eine Wahrheit zu tun. Seine Gegner haben eigentlich nicht wirklich eine andere Meinung als er, sie sind ihm nicht inhaltlich oppositionell gesinnt, sie machen nur den Eindruck, wenig nachgedacht zu haben, vor allem aber der überlegenen Gesprächsführung des Sokrates auch nicht im entferntesten gewachsen zu sein. Gewiß sind spätere Geschlechter unter dem Eindruck dieser sokratischen Gespräche darauf geführt worden, die Denkformen und im Zusammenhang mit ihnen die Erkenntniswege zu prüfen, gewiß haben Leute wie Antisthenes und vor allem Platon die Anregungen zu ihren logischen und erkenntniskritischen Untersuchungen aus ihnen bezogen — es ist aber ein bedenklicher Irrtum, Sokrates die gleichen Absichten und die gleichen Resultate zuzuschreiben. Mag auch wertvolle Vorarbeit für eine wissenschaftliche Erfassung des Denkprozesses geliefert werden dadurch, daß vor allem die Begriffe von den Einzeltatsachen immer wieder geschieden und als innerlich andersartig hingestellt werden, so müssen wir von all dem in der historischen Auffassung des Sokrates abstrahieren. Dies ist nur eine seiner ständig sich wiederholenden Kampfmethoden, die ebensowenig um ihrer selbst willen gewählt werden, als die ethischen Resultate um ihretwillen da sind. Man tut den letzteren selbst damit noch zu viel Ehre an, wenn man sie im Gegensatz zu den deduzierenden Partien der Dialoge als Wunschvorstellungen ansieht, die in diese hineinprojiziert wurden. Diese Resultate sind die konventionellen Tugendvorstellungen; wichtig allein ist das Ringen um ihre Definition, weil dabei Feinde besiegt werden. Ganz ähnlich steht es mit einem zweiten Problem, das recht häufig zu Wort kommt, der Frage, wer eigentlich Fachmann auf moralischem Gebiete sei. Auch dieses Thema ist nur ein dankbar und häufig verwendetes Kampfmittel, das nie zu Ende geführt wird, aber vom technischen Standpunkt aus sehr wirksam ist: Die Parallelisierung von Ethik und andern *τέχναι* ist nur ein Kunstgriff; im Grunde liegt ihm nichts ferner als das, was einzig not tut, auf gleiche Stufe mit gleichgültigen und nur für die Praxis wichtigen Kunstfertigkeiten zu stellen.

Wirklich anders als bei den Sophisten wird der ganze Vorgang erst nach dem Sieg. Die Art und Weise wie er diesen Sieg erringt und den Gegner niederwirft, die Dialektik ist doch auch nur ein Spezialfall der sophistischen Technik, nicht von ihm erfunden, freilich von ihm zu höchster Vollkommenheit gebracht. Auch Protagoras anerbietet sich zu dialektischem Verfahren, *κατὰ βραχὺ ἀποκρίνεσθαι* (Platon Prot. 329 B); aber erst Sokrates braucht dieses ausschließlich, und erst er will von *μακροὶ λόγοι* „Langreden", d. h. von der gewöhnlichen Art der Unterrichtsrede überhaupt nichts wissen. Die Begründungen, die er dafür gibt, sind ganz und gar nicht stichhaltig: Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren,

Sokrates war sich dessen genau bewußt, daß er dieses Werkzeug wie kein anderer zu handhaben imstande sei und daß er mit solchen Waffen des Sieges gewiß sein könne. Wären die andern durch ihre Renommisterei nicht genötigt, sich auf jede gestellte Bedingung einzulassen, so wäre des Sokrates Sieg kaum so sicher, wie er es mit der Dialektik je und je ist. Auf diesem Boden ist jeder Widerstand des Gegners nutzlos. Falls es Sokrates nur gelingt, ihn festzuhalten — dies ist das einzige ängstliche Moment in der Sache des Sokrates —, so ist dieser rettungslos verloren. Besonders skrupulös ist diese Technik freilich nicht; sie wird es auch nie werden trotz der großen Aufgabe, die sie in den nachsokratischen Philosophien zugewiesen erhält. Es geht nicht an, archaischem oder primitivem Denkvermögen die vielen schlimmen Entgleisungen und Abweichungen von der Logik zuzuschreiben — mit bewußter Bösartigkeit, die Gegner reizend, sie zu letztem Unsinn verführend, höhnend und dann wieder, wenn einer sich davonstehlen will, ihm schmeichelnd, so wirft mittels seiner Dialektik Sokrates alles zu Boden, was sich mit ihm einläßt. Aber noch viel auffallender ist sein Verhalten *nach* dem Siege. Kaum ist im Gespräch ein scheinbares Resultat erreicht, wenn es überhaupt je zu einem solchen kommt, wird es von Sokrates selber seiner Bedeutung entkleidet: Der Sieger vereint sich mit dem Besiegten, über den er eben mit rücksichtslosester Überlegenheit triumphiert hat, im inbrünstigen Bekenntnis seines Nichtwissens (Schluß des platonischen Protagoras). Dieses vielbeschrieene sokratische *Nichtwissen* — es ist tatsächlich das Hauptproblem der ganzen sokratischen Frage. Neben diesem Nichtwissen, das nicht nur Ausgangspunkt einer um Erkenntnis ringenden Seele ist, sondern befremdenderweise zugleich Ziel und Ausklang, tritt alles Gegenteilige, das Wissenwollen, die Erweiterung des Wissens, in der Diskussion zurück. Wenn dem so ist, dann braucht man sich allerdings über die frivole Unbekümmertheit, um die Zuverlässigkeit seiner Methode und seiner Deduktionen nicht zu wundern. Ihr logisches Resultat, das was an Erkenntnis dabei herauskommt, ist im besten Falle nur Nebenwerk, wahrscheinlich nicht einmal das, sondern nur Mittel zum Zweck. Was aber kann nun dieser Zweck sein, der die Mittel heiligt? Das Siegen an und für sich, das Rechthaben, kann es nicht sein, wie wir schon gesehen haben, sonst müßte die Stimmung des Ausgangs eine andere sein. Der einzige Ausweg ist, darin sein Ziel zu sehen, daß er seine Gegner zwingen will, zuzugeben, sie wüßten nichts, so wenig wie er selber. Zu dieser einzigen Erkenntnis, die er für sich selber errungen hat, will er auch andere bekehren. Ja, während des Kampfes, in der Hitze des Gefechtes, wo der Kampfpreis für Momente aus dem Blickfeld verschwindet, da mag auch des Sokrates Haltung die siegesfreudige und hochgemute eines rücksichtslosen Kämpfers sein; *nach* dem Kampfe aber, wenn die Besinnung zurückkehrt, fehlt ihm begreiflicherweise aller Grund zum Triumph, hat er den Gegner doch nur so weit gebracht, daß dieser hat zugestehen müssen,

ebenso unwissend zu sein wie Sokrates. Das Nichtwissen muß demnach in des Sokrates Augen ein positiver Wert sein, ja, so dürfen wir der Einförmigkeit dieser Siege gegenüber sogar sagen, der einzige Wert. Zu diesem einen Bekenntnis müssen alle gezwungen werden — bei manchem ist es leicht: Des Laches und des Nikias, der berühmten Feldherrn, Widerstand ist z. B. fast lachhaft schwach; Nikias sieht sogar seiner Niederlage nicht ohne heimliche Freude entgegen, als ob diese eine für ihn gute und heilsame Kur wäre. Viel hartnäckiger sind die Schriftgelehrten, die Sophisten; in ihrem geistigen Hochmut lassen sie sich nur nach ganz unableugbarer Besiegung dieses für sie demütigendste aller Geständnisse abringen.

Dieses Nichtwissen, darüber sind wir wohl einig, muß etwas anderes bedeuten, als der bloße Wortsinn sagt. Um weiter zu kommen, müssen wir einen Augenblick lang unsere Aufmerksamkeit auf eine Denkeigentümlichkeit des Sokrates richten, die er mit seinen Zeitgenossen teilt, und die wir schon als Erbschaft des Parmenides kennen gelernt haben, eine Eigenschaft, die man sogar schon als eigentlichen Schlüssel zum Verständnis des Mannes herangezogen hat. Es ist sein Rationalismus. Wir nennen ihn, wie wir oben gesehen, vielleicht gescheiter Intellektualismus, da er nur verwandt, aber nichts weniger als identisch ist mit jener so bezeichneten Geisteserscheinung des 18. Jahrhunderts. Es hängt natürlich mit der Tatsache zusammen, daß durch Parmenides die geistig gedachten Dinge bevorzugten Wahrheitswert erhielten gegen die mit den Sinnen erfassten. Dies zeigt sich bei Sokrates und seinen Zeitgenossen in der gänzlichen Abwendung vom Triebleben und einem platten Unverständnis für alles Irrationale. Für die ganze griechische Geistesentwicklung ist dies ein bleibendes Charakteristikum geworden; man gewöhnte sich allmählich daran; zuerst aber bereitete diese Mitgift den direkten Schülern des Sokrates viel Beschwer. Für ihn selber scheint sie mir weniger wichtig und verhängnisvoll zu sein. Wäre er wirklich ein ethischer Forscher gewesen, dann müßte dieser Rationalismus seiner Lehre eine ausschlaggebende Gestalt geben. Dies scheint aber nicht der Fall zu sein — wir kommen noch darauf zurück —, so daß er mehr eine façon de parler wird. In unserem speziellen Falle, wenn wir „das Nichtwissen" aus seiner intellektuellen Sphäre befreien, wird daraus Bescheidenheit, Selbsterkenntnis oder, was die beste Deutung sein wird, Demut. Demütigen, d. h. demütig machen will er die andern, weil er es selber ist oder sein möchte und weil er irgendwie in dieser Demut die entscheidende Position in der Lebenshaltung sieht.

Des Sokrates Einfluß auf seine Schüler ist ganz eigenartig. Unter sich völlig verschiedene Typen, Vertreter der gegensätzlichsten Geistesrichtungen nennen sich gleicherweise Sokratiker. Kein Zweifel — sie alle lassen sich von uns viel leichter an die zahlreichen Richtungen der Sophistik anschließen als an Sokrates; für die meisten von ihnen paßt

der Name Sophisten nicht minder gut als für die vorhergehende Generation. Trotzdem bekennen sie sich alle, reine Formalisten und Methodiker, Moralisten und viele Leute des praktischen Lebens, zu Sokrates. Fast alle unter ihnen, die schriftstellerisch tätig sind, benutzen nach Platons Vorbild die Figur ihres Meisters, um ihren eigenen Ideen Ausdruck zu geben und sie über widerstrebende Ansichten obsiegen zu lassen, wie er ja zu seinen Lebzeiten immer sich durchgesetzt hatte. Was sie an ihm erlebt hatten und wofür sie ihm anhingen, das kann also nicht irgendein Ideenerlebnis gewesen sein, sondern ein Persönlichkeitserlebnis. Sokrates gehört in dieser Hinsicht eigentlich gar nicht in die Geschichte der Philosophie hinein; aus der Geschichte der Ethik freilich läßt er sich auch so nicht eliminieren, denn die Entdeckung eines neuen Menschenideals kann auch für sie von unabsehbarer Bedeutung sein. Allerdings ist das sokratische Ideal nicht geblieben; von den Sokratikern hat es höchstens noch Antisthenes direkt übernommen, und nur in der kynischen Schule hat es, vergröbert bis zur Karikatur, weiter gelebt. Keiner sonst sah in der Demut etwas Zentrales; auch auf Platon lag dieses eigenartige Tun seines Lehrers eher wie ein Druck, wie ein Hindernis zu freier Entwicklung. Aber sie alle nehmen es mit als fanatisches Erbgut in der Pflicht, gegen sich selber ehrlich zu sein, sich selber gegenüber nichts zu verschönern und zu verbrämen, darin allerdings sehr verschieden von den Sophisten. Es ist dies etwas ganz anderes als der Wirklichkeitsfanatismus der Ionier; den hat Platon so wenig gehabt wie Sokrates. Die Erkenntnis um ihrer selbst willen liegt auch Sokrates nicht, aber die Ehrlichkeit vor sich selber; das ist nur eine andere Ausdrucksweise für die Demut. Das Sichselbsterkennen nennt er es, wie der delphische Gott; das ist von einer andern Sphäre aus gesehen dasselbe wie das Nichtwissen. Das verbindet ihn mit Delphi; deshalb fühlt er sich als ein Beauftragter dieses Gottes. In diesem Sinne faßt er seine Mission als eine religiöse. Aber auch dieses Selbsterkennen ist nur ein Näherungsbegriff; eine rationalistische Ausdrucksweise für das, was er wirklich will: Bescheidenheit und Demut.

Ein solches Lebensziel macht doch wahrhaftig einen befremdenden, ja geradezu pathologischen Eindruck. Dem erfahrenen Psychologen wird dieses Bild aber kein unbekanntes sein. Er wird in Sokrates jene rührendste und packendste Vollendung eines Menschentypus erkennen, den man als Individualismus de pur sang bezeichnen möchte. Es sind Menschen, die in einem solchen Maße nach der Independenz und Autonomie des Individuums und speziell des menschlichen Geistes dürsten, daß sie die Loslösung von allem Triebhaften postulieren. Die groben Triebe sind ihnen gerade wegen ihrer Monstrosität gar nicht die schlimmsten. Ihr fanatisches Freiheits- und Autarkiebedürfnis sieht vielmehr in den scheinbar harmlosesten Triebregungen, denjenigen des Ehrgeizes, der Ruhm- und Gefallsucht, überhaupt der ganzen libido excellendi, die gefährlichsten

Feinde. In ihnen wehrt sich die Gattung mit den unwiderstehlichsten Lockungen gegen den Abfall des menschlichen Geistes und dessen Kündigung jener Dienstbarkeit ihr gegenüber, zu der er eigentlich geschaffen und bestimmt ist. So führen diese Leute in sich einen stillen, ewigen, erbitterten Kampf gegen alle Prätentionen, gegen alle hohlen Worte und falschen Gebärden, gegen jede innere Unaufrichtigkeit und äußere Aufgeblasenheit. Sie wollen endgültig frei und selbstbestimmend sein — der Kampf ist hoffnungslos, denn diese Freiheit ist unerreichbar. Aber dieser Kampf ist nicht eine reine Donquichotterie, Ausgeburt eines irregegangenen Gehirns, sondern ein Zuendedenken aller menschlichen Aufgaben, ein Protest gegen das menschliche Erbleid. Ist auch ein Sieg nicht zu gewinnen, so ist doch schon der Kampf ein Erfolg, und Sokrates hat sogar etwas wie einen Sieg errungen. Daß er nicht einmal im Anblick des Todes kapitulierte und die Freiheit der Seele in seiner letzten Unterredung, derjenigen mit dem Demos von Athen, durchhielt, das ist fast ein Sieg. Großartig und bestimmend mußte dieses Schauspiel und dieses Martyrium auf alle wirken, die wohlwollenden Herzens zusahen. Vor allem auf die Jugend, die noch nicht an die Gebundenheit des Individuums glauben wollte, und der die bürgerliche Gesellschaft mit ihrer Wichtigtuerei und innern Unsicherheit ein Gegenstand der Mißachtung war. Direkt beschäftigte sich Sokrates nicht mit ihr, an ihr gab es noch nichts zu demütigen; sie schaute nur zu, wenn die Aspirationen der Erwachsenen zu Boden gestreckt wurden. Sie liebte diesen tapfern Kämpfer, aber als er oder vielmehr sein Leib für die gute Sache den Tod fand, da war sie ihm für immer verfallen.

Diesen Einfluß erlitt eine der entscheidenden Generationen Europas; es war ja, lokal gesprochen, nur ein ganz kleiner Rayon, der in Frage kommen konnte. In diesem stand es so, daß eine große Unsicherheit die Geister befallen hatte. Gut wäre es möglich gewesen, daß — die Keime sind vorhanden — sozialethische oder allgemein soziale Fragen die innerethischen verdrängt hätten oder daß die Wissenschaft eine dominierende Macht wurde. Unter dem Einfluß des Sokrates ist Griechenland bei den innerethischen Fragestellungen geblieben und hat sie in der individualistischen Richtung noch präzisiert. Die Ethik wurde in noch höherem Maße amoralisch (im Sinne der sozialen Moral) und apolitisch.

Das eben gegebene Sokratesbild beruht ausschließlich auf den ersten platonischen Dialogen. Diese sind entstanden als historische Sokratesbilder und haben darum die Ausdrucksform gewählt, die der von Sokrates gelebten am ehesten entspricht. Historisch ist dabei im Sinne damaliger Auffassung nicht geistlose Wiedergabe einer einmaligen Wirklichkeit, sondern selektive Schilderung einer höheren „philosophischen" Realität. Daß die platonischen Dialoge einzige zuverlässige Quelle für Sokrates seien, diese Erkenntnis wird immer mehr Gemeingut: Alle nichtplatonischen Sokratesdialoge sind abhängig von den schon weiter entwickelten platonischen, die bereits allmählich sich vom historischen Sokrates entfernten und eigenes gedankliches Gut ihm aufoktroyierten. In den negativen Feststellungen, vor allem der Ablehnung des Zeugnisses des Xenophon, hat Karl Joël zuerst am folgenreichsten diese Erkenntnisse propagiert

(„Der echte und der Xenophontische Sokrates", Berlin 1893/1901); auf den frühen Platon als überhaupt einzige Quelle — unter scharfer Ablehnung des ganz durch die platonische Brille sehenden Aristoteles — wies dann, alle überzeugend, hin Heinrich Maier in seinem „Sokrates", Mohr (Tübingen 1913), nachdem Engländer wie Burnet übertreibend, d. h. alle platonischen Schriften zugrunde legend, vorausgegangen waren.

Das Sokratesbild, das Maier entwirft, ist in seinen wesentlichsten Punkten dem oben gegebenen verwandt; übrigens hat sich schon vorher Hermann Nohl in einer in den Ausgangspunkten sehr ansprechenden Schrift „Sokrates und die Ethik", Mohr (Tübingen 1904), in ähnlicher Richtung bewegt; freilich ist seine Parallelsetzung des Sokrates mit den hippokratischen Ärzten eine unglückliche Idee. Die früheren Sokratesbilder arbeiten alle mit zu einfacher Psychologie, jetzt wissen wir, daß solch seltsame Erscheinungen eigentlich nie auf einer psychischen Ebene zu erklären sind. Das oben gegebene Bild ist etwas genauer ausgeführt in meinem Buche „Platons Leben", Orell Füßli, Zürich 1923. Eine außerordentlich scharfsinnige, in den Schlußresultaten zu ähnlichen Ansichten gelangende Analyse der Frühdialoge Platons gab Max Hiestand, „Das Sokratische Nichtwissen in Platons ersten Dialogen", Orell Füßli, Zürich 1923; die Polemiken H. v. Arnims (Gnomon I, 1925) und Börtzlers (Neue Jahrb. kl. Altert. 1925) gehen am Hauptsächlichen vorbei.

Wenn wir Sokrates in solcher Weise auffassen, dann muß notwendigerweise auch der Begriff der Sokratiker als ein völlig willkürlicher empfunden werden; er kann dann eigentlich nur diejenigen Leute bezeichnen, die das persönliche Sokrateserlebnis gehabt haben, das sich bei den wenigsten nach außen, z. B. in ihrer philosophischen Tätigkeit manifestieren mußte. Und in der Tat hatte man von jeher die größte Mühe, das einigende Band zwischen ihnen zu finden; es will sich so wenig zeigen, dass es bei einigen von ihnen sogar unmöglich ist, überhaupt einen Zusammenhang mit Sokrates zu konstatieren. Was hat ein Xenophon, der — nach den Handbüchern — „den sokratischen Idealismus mit praktischem Opportunismus gekreuzt haben soll", oder ein Eukleides mit seinen zenonischen Syllogismen mit ihm zu tun, wenn man von der Form der Dialoge, die sie von Platon bezogen, absieht? Besseres Verständnis läßt sich für die „Sokratiker" gewinnen, wenn man sie einfach als Sophisten betrachtet; dann erkennen wir in ihrer Buntscheckigkeit die gleiche Weite der Probleme, wie sie sich die Sophistik gestellt hatte. Diese haben sich seit der eigentlichen Sophistik etwas entwickelt, aber nirgends spürt man ein entscheidendes Eingreifen von einem Neuen, das Sokrates sein müßte. Wieder finden wir reine Methodiker und Formalisten wie die Megariker, Musterbeispiele für die Umsetzung des parmenideischen Gedankens vom kosmischen aufs ethische Gebiet, indem ihr Haupt, Eukleides, das Seiende mit dem Guten identifiziert. Dann die Ethiker: Auch hier treten alle vorhandenen Spielformen in Erscheinung. Auch bei ihnen ist der parmenideische Einfluß mit Händen zu greifen. Ein Ausdruck desselben, die Alternative *νόμος .... φύσις*, wird weiter gepflegt. Alle stehen ohne Ausnahme auf dem *φύσις*-Standpunkt, entsprechend der Transzendenz des parmenideischen Seins. Innere und äußere Ethik vermengen sich wie in der alten Sophistik, so daß es reinliche und einwandfreie Stellungnahmen nicht gibt. Nur scheinbar wird

eine Klärung erzielt durch die Herausarbeitung des τέλος-Gedankens, der Frage nach dem höchsten Gut. Das führt zu den schablonenartigen Extremen, Lust und Tugend; erstmalig ist dieser Gegensatz ausgedrückt in Aristipp von Kyrene und Antisthenes, dem Begründer der kynischen Schule. Diese Antithese war allerdings vielleicht noch nicht so stark vorhanden, wie es uns unter dem Einfluß der Spätern vorkommen muss, die den nachmaligen Gegensatz zwischen Stoa und Epikur in die vorhergehende Zeit zurückverschoben. Vor allem ist daran unrichtig das Heranschieben des Kynismus an die Stoa. Aristipp mag freilich, so scheint es nach der dürftigen Überlieferung, tapfer — anders als Epikur, der den demokriteischen psychologischen Wirklichkeitssinn mitbekommen hatte — die gedanklichen Konsequenzen der Antithese gezogen haben. Er stellte sich radikal auf den Standpunkt der Lust, und zwar wählte er ebenso konsequent die Momentlust als einzige reale aus, zog die körperliche der geistigen vor und hielt von der letzteren überhaupt nicht viel. Die Schmerzlosigkeit, die Zuflucht Epikurs, war ihm ein bedeutungsloser Übergangszustand. In welcher Weise und mit welchen Mitteln er sich dann doch vor einem plumpen Voluptatismus retten konnte, vermögen wir nicht zu erkennen. Jüngere Aristippeer suchten den billigen Ausweg, daß sie die Lust mit „über Einsicht sich freuen", Schmerz mit „über Unvernunft betrübt sein" identifizieren.

Der einzige Sokratiker, der diesen Namen wirklich verdient, ist Antisthenes. Er ist zwar in manchen seiner Schriften — die wir leider gar nicht auf die Perioden seines Lebens zu verteilen imstande sind — Sophist wie die andern Sokratiker, vor allem in seinen logischen Versuchen, dann aber auch auf ethischem Gebiet in seiner Betonung der φύσις gegenüber dem νόμος. Daneben ist aber etwas Singuläres an ihm, das sich nicht mit solchen zeitgenössischen Theoremen deckt, was ihn aber dem Sokrates außerordentlich nahe bringt. Er ist darum nicht etwa eine Quelle für dessen „Lehre", die es eben nicht gibt, sondern er übernimmt als einziger das sokratische Lebensideal und die sokratische Lebensgestaltung. Grund wird eine gewisse Charakterähnlichkeit der beiden Männer gewesen sein. Gewiß ist der konventionelle Gegensatz ἀρετή (als das Gute) und ἡδονή (als das Schlechte) auch bei ihm vorhanden, aber wichtiger als ἀρετή, die übrigens auch mehr Werktüchtigkeit als innere Haltung ist, μήτε λόγων πλείστων δεομένη μήτε μαθημάτων „weder vieler Worte bedürfend noch vieler Kenntnisse" (Frgm. 58 Mullach II) — wichtiger als ἀρετή ist πόνος „Mühe, Arbeit". πόνος ist das Gute (Frgm. 55); Herakles und der große Kyros sind seine Erfüller. Gleichwertig dem Ponos ist aber die Ruhmlosigkeit (ebenda). Lob ist das verderblichste Ding, darum redet Herakles in einer seiner Schriften der Jugend zu, niemandem zu danken, der sie lobe (Frgm. 5). Ja, das Wort für Demut, das dem Rationalisten Sokrates fehlt, bei ihm kommt es, ausdrücklich als sein Summum bonum bezeichnet, vor, die ἀτυφία.

Gegen sie verstößt die Freude, die undemütig und sicher macht, so daß er das berühmte Wort sagen kann: *μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην* „ich will lieber wahnsinnig werden als mich freuen" (Diog. Laërt. VI, 11). Daß auch bei ihm dahinter der wahre Individualistentypus steht, die Sehnsucht nach der absoluten Independenz, zeigen Sätze, die Stoisches vorausnehmen, über die Autarkie des Weisen, dem aller Besitz der andern gehöre, dank seiner unentreißbaren Waffe, der Tugend. Sie ist geschützt durch die Philosophie, man muß sich nur Mauern bauen *ἐν τοῖς αὐτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς* „in dem eigenen unzerstörbaren Denken" (Frgm. 57). Aber ganz allein tut sie's nicht, etwas braucht man noch dazu, nämlich die Kraft des Sokrates: *αὐτάρκη τὴν ἀρετὴν εἶναι μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος* „die Tugend sei sich selbst genügend und brauche nichts außer Sokratischer Kraft."

Das Bild des Antisthenes ist in der Überlieferung durch die Vermengung mit stoischen Elementen stark verzeichnet. In neuerer Zeit ist er weit überschätzt worden, vor allem in den Arbeiten Dümmlers und Joëls, die beide seine sophistischen Seiten übersahen, wie die Tendenz, mit Sokrates eine neue Epoche beginnen zu lassen, überhaupt viele gefährliche Resultate zeitigte. Die rein persönliche und menschliche Anknüpfung an einen vor allem menschlich wirkenden Sokrates scheint uns allein zu einem glaubwürdigen Bilde zu führen. Die Nachfolger des Antisthenes, die Kyniker, veräußerlichten die doch nur durch einen Einzelmenschen zu erlebenden Gedanken ihres Schulgründers. Die Autarkie wird eine soziale, wirtschaftliche und politische; dies schon stark bei dem berühmten Diogenes (vgl. v. Pöhlmann, Geschichte des Sozialismus und der sozialen Ideen im Altertum[3], Beck, München 1925, S. 418 und 454). Auch späterhin ist die tief ins Volk eindringende kynische Diatribe (Musterbeispiel die Predigten des Teles) Vorläuferin der christlichen, sozialethischen Predigt. Sie trägt in manchem zwar noch die innerethische Terminologie in sich, hat aber diesen Boden völlig verlassen. Geschichtlich ist sie darum von großer Bedeutung (sehr gut dargestellt bei Wendland, „Die hellenistisch-römische Kultur" S. 39 ff. im Handbuch zum Neuen Testament, Mohr, Tübingen 1907).

V. PLATON

Das interessanteste Phänomen der Wirkung des Sokrates muß aber doch sein Einfluß auf Platon sein; an diesem uns psychologisch wohlbekannten Individuum von allervollendetster Eigenart müssen wir — darauf darf unsere Hoffnung ausgehen — die fremden Bestandteile ausscheiden und die fremden Einflüsse erkennen können, selbst wenn sie nur beschleunigende oder retardierende Wirkung besessen haben. Natürlich kann es sich auch bei ihm nicht um die Übernahme von Ideen handeln, sondern um eine leichtere oder auch stärkere Verschiebung der von der Natur gegebenen Lebensrichtung. Gewiss muß in der Hauptsache Platon dem Sokrates verwandt sein, da es sich sonst nicht verstehen ließe, wie er als jüngerer Mensch jahrelang völlig in dessen Bannkreis verharren konnte, anderseits ist aber das Wesen des Sokrates derartig singulär, ja auch begrenzt und eng, daß die Wahrscheinlichkeit von vornherein vorhanden ist, sein Einfluß bedeute für einen andern Menschen

eine Unterdrückung und rufe schwere innere Krisen hervor. So läßt es sich doch wohl nicht leugnen, daß Platons Leben bei aller letzten Größe, die ihm innewohnt, jener absoluten Klarheit und Eindeutigkeit entbehrt, die das Leben gewisser anderer ein hohes Alter erreichender Genies zu einem schlechtin paradigmatischen macht. Das betrifft nicht nur die gleichsam zurückgedämmte und verspätete Jugend, sondern die ganze Dauer seines Daseins. Dies alles kann aber nicht etwa Zeithemmungen zugeschrieben werden; es muß diese seltsam gekrümmte Lebenslinie, die befremdliche Dynamik dieses Lebens durch Individualschicksal erklärt werden. Den bestimmendsten Faktor dieses Schicksals aber dürfen wir Sokrates nennen. Das Trennende war die fanatische Beschränkung des sokratischen Individualistenideals auf die Demut. Zwar wirkte es auch so durch seine Intensität faszinierend an der Person des Älteren; Platon fühlte die Größe der sokratischen Lebensüberwindung, er empfand dessen Tod, wie seine übrigen Freunde, als den Sieg des freien Individuums nicht nur über die Menschen, sondern über die Welt im weitesten Sinne; aber der große Reichtum, vor allem der Gefühlsreichtum seines eigenen Ichs, widerstrebte der Beschränkung auf dieses eine Problem, widerstrebte auch der reservierten Kühle, mit der alle irrationalen Regungen der Seele beobachtet oder besser — ignoriert wurden. Der rationalistische Zeitgeist allein wäre diesem leidenschaftlichen Menschen vielleicht nur eine Fessel zum Zerbrechen gewesen, aber an Sokrates wurde er ihm in einer Weise eindrücklich, daß es für ihn nie mehr ein völliges Entrinnen gab — daher das Zwielicht, in dem er für uns bis zum Ausgang seines Lebens steht.

Des Sokrates Lebensbetätigung war an seine Person gebunden. So wußte nach seinem Tode Platon so wenig wie die andern Sokratiker, worin sie seine Nachfolge hätten übernehmen können. Er flüchtete sich deshalb begreiflicherweise zuerst in die Vergangenheit, er ließ an seinem Geiste das Idealbild seines Freundes vorübergehen, er wurde vorerst zum Sokrateshistoriker. Unmerklich nur — zuletzt natürlich doch bemerkt und dann zur bewußten Schaffung einer literarischen Gattung führend — vollzog sich der Übergang aus der sokratischen Welt in die eigene. Uns wird es vor allem an folgendem deutlich: Neben die zu demütigenden Erwachsenen und Sicheren tritt mit immer stärkerer Betonung der zu belehrende Halbwüchsige und Bildsame. Sokrates, so können wir diese Änderung deuten, handelte monomanisch, um seiner selbst willen; im Mitmenschen sah er eher den Feind — Platon ist Lehrer und Freund; er will den andern fördern und ihm helfen. Dieser Drang nimmt bei ihm die Form des Eros an. Wir wollen uns hüten, wie es heutzutage so oft geschieht, zu viel Gewicht auf diese Form zu legen. Homosexualität hat im Altertum nicht das Aussehen, das sie in unseren Augen trägt, heute, wo sie verfolgt und geächtet ist. Sie konnte in ihrem psychischen Auftreten und in ihren Äußerungen die gleiche Souveränität entfalten wie

die normale Sexualität; sie konnte, wie diese es zu allen Zeiten verstand, höchstes Symbol für alle Sehnsucht des menschlichen Herzens sein. Daneben war sie in gewissen Klassen obendrein Gesellschaftsstil und schon darum geschaffen als Gefäß für mancherlei gesellschaftliche und geistige Dinge. So können wir nur sagen, Platon war im Gegensatz zu Sokrates nicht monoman, er war liebender Mensch und Lehrer, da die wahre Pädagogik ja höchster Ausfluß der Liebe sein darf.

Der Übergang zum eigenen Stil vollzieht sich nur langsam. Zuerst tastet Platon und sucht einen Inhalt für seine Dialoge, was es bei Sokrates eigentlich gar nicht gab. Das halbe Bewußtwerden und Nichtrechtverstehen dieser Tatsache schafft jene Unsicherheit, die wir nach der Entthronung des kosmischen Gleichnisses bei den Nachparmenideern gefunden haben. Wie dort tritt — nicht nur bei ihm, sondern auch bei andern Sokratikern wie Antisthenes — das Formelle in den Vordergrund. Diese Hinneigung zur Betrachtung der Form wird sogar so wichtig, daß sie der entscheidenden Wendung seines Denkens den Weg weist. Gleich von Anfang an, sobald das rein Sokratische zurücktritt, beginnt das tastende Fragen nach dem Wesen der Erkenntnis und der Denkvorgänge. Wörter, Definitionen, Deduktionen werden geprüft, vor allem aber der Begriff. Dem schärfer prüfenden Auge wird es jetzt schon auffallen, daß der Begriff mit einer gewissen Inbrunst gesucht wird; er ist nicht nur wissenschaftliches Forschungsobjekt, sondern er wird geliebt und verehrt. Es ist dies eine letzte Konsequenz der seit Parmenides eingebürgerten Überschätzung des Denkens, eine freilich vom Kosmischen ins Allgemeine losgelöste Übertragung des Realitätsbegriffes auf das Erdachte. Auf diesem Wege konnte am ehesten eine neue Symbollösung entstehen, die die kosmische, die längstens obsolet geworden war, zu ersetzen berufen schien. Das heißt, einstweilen war erst das Symbol, noch nicht die Lösung gefunden, denn die primitiven Lösungen des kosmischen Symbols wurden zwar, so weit es angängig war, ausprobiert, genügten aber nicht.

Etwas später, und das ist jetzt für die Ethik das Wichtige, taucht daneben das Interesse für soziale Gebilde und für sozialethische Fragen auf. Es geht Hand in Hand mit der Beschäftigung mit den erkenntniskritisch-logischen Problemen: Nicht nur sind, wie das ja seit der Sophistenzeit selbstverständlich ist, die untersuchten Begriffe der ethischen Domäne entnommen, sondern es fallen auch die Wertungen auf beiden Gebieten allmählich zusammen. Zuerst wird der schlechte Logiker und Erkenner mit dem antisozialen Menschen in Reinkultur identifiziert, d. h. der Rhetor mit dem Tyrannen (Gorgias 466 B), nachher aber auch, wie ja allgemein bekannt, der Philosoph — d. h. nur der wahre, der Dialektiker — mit dem wahren Staatenlenker (vom „Staat“ an). Was ist das aber jetzt für eine soziale Institution, für die sich Platon zu interessieren beginnt? Er nennt es Staat, er operiert mit Termini, die der Staatswirtschaft entnommen sind; der Begriff Gerechtigkeit — auch dem Lo-

giker die Königin der Begriffe —, also der sozialethische Begriff par excellence, spielt die Hauptrolle. Und doch zeigt sich bei näherem Zusehen, daß von einem Staat als einer eigengesetzlichen Organisation keine Rede sein kann, daß von Politik, von Wirtschaft, von Handel und Wandel, von Staatsaufgabe und Privatinitiative keine Rede ist, sondern daß die einzige Aufgabe des Staates die Erziehung ist, und zwar die dauernde Erziehung oder seelische Führung des menschlichen Individuums. Stillschweigend wird vorausgesetzt, daß ein Staat nur eine Summe von Individuen sei, und dass er keine andere Aufgabe habe, als die Menschen in ihrer innern Ethik zur höchsten Vollendung zu führen. Im Dialog „Staat" ist er mehr nur ein bequemeres Ausdrucksmittel statt des Einzelmenschen, mehr ein bewährter Diskussionsstoff, ja oft tritt das Individuum für Augenblicke an Stelle der Staatsgebilde. Die verschiedenen Staatsformen sind nur verschiedene Menschentypen, z. B. der *τιμοκρατικὸς νεανίας* der wahre Ausdruck für die *τιμοκρατία* (549 C); die Scheidung in einen guten und einen schlechten Teil im Staat nur eine Übertragung von den menschlichen Seelenteilen; der Idealstaat nur ein Abbild des selbstbeherrschten Menschen, bei dem der bessere Teil den schlechtern regiert. So wird der Staat zu einer reinen Erziehungsanstalt, der mit Zwangsmitteln bewirkt, was der Mensch im Grunde durch Selbsterziehung erreichen sollte, aber aus Schwäche und Unverstand zu erstreben unterläßt. Der Staat ist eine großorganisierte Schule, die platonische Akademie ins Ungeheure gesteigert. So können wir sagen, daß diese staatstheoretischen Gedanken Ausfluß seiner sich vertiefenden Tätigkeit in der Akademie sind; die vorgestreckten Ideale sind aber nur scheinbar sozialethische, tatsächlich aber, weil es sich um gar keine soziale Gemeinschaft handelt, rein innenethische. Zwar scheint es, als ob die Erziehung, die dem jungen Menschen des Idealstaates gegeben werden soll, eine völlige Unterordnung unter überindividuelle Gesichtspunkte und Interessen bedeutete (Staat 421 B) — tatsächlich sind das aber nicht solche einer irgendwie gearteten Gemeinschaft, sondern es ist die Tugend, die Tugend aber rein innenethisch aufgefaßt. Diese Tugend liegt in der Beherrschung seiner selbst, in der Unterdrückung der Leidenschaft und der Triebe; der *ἄρχων* des Idealstaats ist der *ἑαυτὸν ἄρχων* „sich selbst beherrschend" (Gorgias 491 D), der Tyrann aber ist der Prototyp des unbeherrschten Menschen (Staat 573 C). Es ist freilich nicht das beschränkte Ideal des Sokrates, der nur die Demut als Ziel vor sich sah, sondern diese *δικαιοσύνη*, die hier und da bezeichnenderweise auch *δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη* „Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung" heißt (Gorgias 504 D, Staat 430 D), ist die Freiheit des Menschen, der keinem Triebleben untergeordnet, rein geistig tätig, reiner Philosoph ist. Darum fällt natürlich auch die Lust ohne weiteres mit ihr zusammen — es ist dies nicht die schreiende Forderung der Stoa, die die Lust einfach zur Begleiterin der *ἀρετή* machen will, sondern da die *δικαιοσύνη* eben diesen

individualistischen Sinn hat, gehört die Lust selbstverständlich zu ihr. So kann Platon sagen: *παιδεία (= φιλοσοφία) καὶ δικαιοσύνη .... ἐν τούτῳ ἡ πᾶσα εὐδαιμονία ἐστίν, τὸν γὰρ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ γυναῖκα εὐδαίμονα εἶναί φημι, τὸν δὲ ἄδικον καὶ πονηρὸν ἄθλιον* „Philosophie und Gerechtigkeit ... darin liegt das ganze Glück, denn der vorzügliche und gute Mann und die vorzügliche und gute Frau sind glücklich, behaupte ich, der schlechte und ungerechte aber unglücklich" (Gorgias 470 D). So ist es auch zu erklären, wie diese scheinbare Übergipfelung aller ethischen Forderungen, das Recht des Sünders auf Strafe, aufgestellt werden kann (Gorgias 472 E): Weil die Seele durch das Böse, das man tut, gleichsam verunstaltet wird, ist die Strafe unentbehrlich als innere Notwendigkeit.

Jeder Individualismus ist in seinem Denken konsequent und streng; sobald Platon sich mit diesen Dingen einläßt, zieht er die letzten Konsequenzen. Schon im Gorgias (496 C) wird der ergreifende Gedanke gedacht vom Vorzug des Unrechtleidens gegenüber dem Unrechttun, ein Gedanke, der in seiner ersten Konzeption etwas Ungeheuerliches ist. Schon in jener Zeit, also vor der Ideenlehre, ist es einem mehr als klar, daß die ethischen Anschauungen, auf denen die existierenden Staatengebilde basieren und von denen die Politiker und Bürger Athens erfüllt waren, keine Vereinigungsmöglichkeit mit den absoluten platonischen Anschauungen haben konnten, wie auch Kallikles dies fühlt: *ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἃ δεῖ* „dann wäre wohl das Leben von uns Menschen verkehrt, und wir täten, wie es scheint, in allem das Gegenteil von dem, was wir tun sollten" (Gorgias 481 C), und wie die Einschätzung der großen Persönlichkeiten aus der athenischen Geschichte im Gorgias (503 C ff.) und die Satire des Dialoges Menexenos verraten. In dieser Zeit herrscht noch eine große Animosität gegen die Welt, eine unbefriedigte, unruhige Stimmung und anderseits ein großer Stolz auf die Lebensuntauglichkeit des Philosophen und idealen Staatsmannes, der sich in den Widerwärtigkeiten des jetzigen Gemeinschaftslebens nicht zurechtfinden kann. Wir können und müssen dies so deuten, da es sich ja tatsächlich um innere und nur scheinbar um äußere Konflikte handelt und der Staat nur äußere Form ist, daß eben in dieser Zeit, nämlich derjenigen, die durch den Gorgias charakterisiert ist, die Lösung noch nicht gefunden war. Als sie dann auf einem andern Boden erreicht wurde, der dafür günstige Verhältnisse bot, da er weiter vom Zentralproblem entfernt war, also eher Symbol werden konnte, nämlich auf dem erkenntniskritisch-logischen, als mit andern Worten die Transzendenz der Begriffe erschaut war, und damit die unter dem Namen der Ideenlehre vertraute Anschauungsweise in Platons Denken Fuß gefaßt hatte und von nun an alles beherrschte, da war mit dem Glück der Erfüllung auch die Ruhe und Sicherheit des Innern gewährleistet. Diesem Glück geben die

Dialoge der hohen Zeit, Phaidros, Phaidon und Symposion Ausdruck. Der ethische oder Staatsgedanke machte den Sprung ins Jenseits mit; die Idee der Gerechtigkeit wird das schönste Juwel in der Krone der Ideen. Die Detailausführung, die dieser Idee im Dialog Staat zuteil wird, d. h. die Schilderung der Erziehung und Lebensführung des Philosophen und Staatsmanns ist nicht mehr auf Kampf eingestellt; sie ist, wie Platon es selber sagt, ein Idealstaat. Jetzt ist er gänzlich absolut und kompromißlos. Die Menschen, die er zu Führern wählt und die einzig das Objekt seiner Anteilnahme bilden, sind entmenschte Menschen, Individualisten von reinster, erschreckendster Geistigkeit: Schmerzempfindung und Lachen sind ihnen vergangen (Staat 388 A), alles, was an das Leben rührt, ist von ihnen abgestreift; es sind vollkommene Menschen. Das zu werden ist einzige Aufgabe; weder über ihre Funktionen dem Staate gegenüber wird irgend etwas Wesentliches ausgesagt noch werden irgendwelche einzelne ethischen Vorschriften gegeben. Ethos ist eine Lebenshaltung, die Lebenshaltung und das Lebensziel des Individualisten.

Die Darstellung Platons, die wir bis hierher gegeben haben, steht so ziemlich auf der ganzen Linie im Widerspruch zu der gewöhnlichen, ja auch zu der Art und Weise, wie Platon selber seine Entwicklung schildert. Den modernen Beurteilern kann freilich der Vorwurf nicht erspart werden, daß ihnen der Begriff Politik offenbar so fern steht, daß sie ruhig eine diesem ganz fremde Sache damit bezeichnen konnten. Platon selber, dessen politische Laufbahn uns noch kurz beschäftigen wird, lebte in höherem Alter stark unter dem Gedanken, daß Politik eigentlich der Kern seines Lebens sei. Darum schildert der 7. Brief den Tatbestand so, als ob ihm, der durch seine verwandtschaftlichen Beziehungen zum Politiker geboren war, die Hinrichtung des Sokrates, des weisesten und gerechtesten Menschen, das Wesen der attischen Demokratie und des gewöhnlichen Staatslebens überhaupt hätte durchschauen lassen, worauf er sich auf die Theorie verlegt habe und so allmählich zur Erkenntnis der Identität von Philosoph und Staatsmann gekommen sei. Diese Darstellung, die schon rein psychologisch kaum in Zusammenhang mit Platons wahrer Entwicklung gebracht werden kann, wird durch die Abfolge der Dialoge widerlegt, eine Reihenfolge, an der in den Hauptzügen nicht mehr gerüttelt werden kann. Ebenso ist es unmöglich, aus den Kampfpositionen der Dialoge der früheren Zeit, ja noch des Gorgias einzelne Sätze herauszugreifen und in ihnen die ethischen Anschauungen Platons zu finden. Dabei käme dann etwa heraus, daß Platon in der Frühzeit (Protagoras) Hedoniker war, daß aber nachher die Lust sich andern höchsten Gütern unterordnen mußte. Dieses allzu wörtliche und ganz unpsychologische Interpretieren ist der große Fehler der neuesten Behandlung der platonischen Ethik von Hans Meyer. „Platon und die aristotelische Ethik", Beck, München 1919. Doch teilt er ihn mit allen Darstellungen des frühen Platons, unter denen ich vor allem auf v. Arnim, „Platons Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros", Teubner, Leipzig 1914, und Max Pohlenz „Aus Platos Werdezeit", Teubner 1913 (vgl. die neueste Darstellung in seiner Schrift „Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen" in: Wissenschaft und Bildung 1923) nennen möchte, die in der Überschätzung des Wortlautes der platonischen Äußerungen übereinstimmen bei aller Verschiedenheit in ihrer Benutzung.

Der steigende Ruhm der Akademie in Zusammenhang mit der traditionellen Verwechslung von innerer und äußerer Ethik ließ immer weitere Kreise glauben, daß Platons Lehre eine hohe Schule wahrer Politik sei; von allen Seiten schlossen sich ihr junge vornehme Leute an (charak-

teristisch ist der sechste platon. Brief). Die tragische Enthüllung sollte sich aber an Platon selber vollziehen, als er von seinem Freunde Dion dafür gewonnen wurde, als Berater zu dem etwa 30jährigen Dionysios II. nach Syrakus zu gehen. Was er ihm raten wollte — daß es nicht einmal dazu kam, geht uns hier nichts an — war bezeichnenderweise: ὅπως ἐγκρατὴς αὐτὸς αὑτοῦ ὅτι μάλιστα ἔσεσθαι μέλλοι καὶ πιστοὺς φίλους τε καὶ ἑταίρους κτήσεσθαι „daß er möglichst sich selbst beherrschen lerne und sich treue Freunde und Gefährten erwerbe" (7. Brief, 331 E), d. h. zu dem innenethischen Erziehungsprogramm hinzu kommt noch der speziell platonische Gedanke der Hilfe der Menschen untereinander zum Zwecke der Erreichung dieses Zieles.

Der Mißerfolg, den er in Sizilien erlitt, war die entscheidende Katastrophe seines Lebens; der politisch-ethische Imperativ war so verbunden mit der Ideenlehre, daß der Zusammenbruch des einen auch das andere in Frage stellen mußte. Diese Katastrophe raubte Platon die Sicherheit seiner absoluten Lehre: Von diesem Augenblick an verlor er den Glauben an die direkte Erschließung der transzendenten Begriffswelt durch die auf dem Wege der Dialektik vorwärtsschreitende Vernunfterkenntnis; er nimmt allmählich für die Erkenntnis eine Intuition und eine durch geistige Schulung zu erwerbende Disposition an, d. h. er wird zum Mystiker. Die Ideenlehre wird auf dem Boden der Erkenntnistheorie und Logik aufgegeben und macht einer Kategorienlehre Platz, die eine Vorstufe der aristotelischen ist. Dafür nähert sich das Symbol der transzendenten Ideen immer mehr dem parmenideisch-kosmischen, dem es ja um des Gedankens der Transzendenz willen von Anfang an aufs tiefste verpflichtet war, so daß man Platon, den Begründer des erkenntniskritisch-logischen Symbols, in seinen spätern Jahren auch den Erfüller und Vollender des kosmischen nennen kann. Befördert wurde dieses Einlenken in scheinbar abgeschlossene Denkbahnen durch die Hinneigung Platons zur Zahl. Von jeher, wahrscheinlich seit seinem Bekanntwerden mit den Pythagoreern um Archytas herum auf seiner ersten Reise in den Westen, hatte Platon eine starke Hinneigung zur Zahl und zur Proportion: In seinem Erziehungsprogramm weist er den mathematischen Wissenschaften eine wichtige Rolle zu; sie sind die Vorstufe zur Dialektik. Jetzt wird die Zahl Ausdruck des Mysteriums, indem sie, die scheinbar rationale und erkennbare, in phantastischer Weise, rein willkürlich dem Unerkennbaren und Unfaßbaren beigelegt wird. Sie ist die Vermittlung des Ewigen im Diesseitigen; das Diesseitige muß deshalb in den Bereich des Meßbaren rücken, es muß räumlich werden. Aber diese Räumlichkeit ist als Symbol fühlbar; die innenethische Absicht dahinter ist stets unverkennbar und verrät sich von Zeit zu Zeit.

Die eigentliche Ethik erleidet keine prinzipiellen Änderungen. Sie bleibt in ihrer absoluten, streng individualistischen Form bestehen. In ihren literarischen Ausprägungen nimmt sie aber verschiedene Gestalten

an, die von der Gesamthaltung Platons abhängig sind. Wie bei aller Mystik läßt die Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt im Ausdruck, das Verantwortlichkeitsgefühl für die Einzelheit etwas nach. Die ganze spätere Schriftstellerei Platons hat einen gewissen spielerischen Charakter, der sich verschieden äußert, sei es in der mehr maschinellen Unruhe der rein dialektischen d. h. geistige Spannung erzeugenden Dialoge oder in der Scherzrede des Timaios; die letztere ist der Doxapartie des Parmenides nachgestaltet. Den dialektischen Dialogen nahe steht der wichtigste ethische Dialog der Altersperiode, der Philebos, aber doch nur nahe, da er überhaupt eine eigenartige Stellung in der ganzen platonischen Schriftstellerei einnimmt. Er ist nämlich in gewisser Hinsicht populär gehalten; er verzichtet auf jede metaphysische Grundlegung und behandelt die ethischen Probleme mit unter dem Gesichtspunkt des Summum bonum. Dadurch hat sich diese Fragestellung als die entscheidende und alle ethischen Probleme in sich schließende endgültig durchgesetzt, wie auch zahlreiche Nebendinge durch den Philebos in die von nun an gültige Beleuchtung gesetzt worden sind. Ziel der Ethik ist *τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν* „das Leben glückselig machen" (11 D); aber das ist mehr ein Scheinziel, denn es muß mit Inhalt gefüllt werden durch die Entscheidung für einen der Gegensätze *ἡδονή* oder *νοῦς* — so heißen sie noch bei Platon, wobei das Wort *νοῦς* bedeutsam ist, es und seine Synonyma: *τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ μεμνῆσθαι, δόξα ὀρθὴ καὶ ἀληθεῖς λογισμοί* (11 B), weil sie deutlich verraten, wie sehr die *ἀρετή* identisch ist mit dem individualistischen Ideal, das keine andere Bezeichnung finden kann als Ausdrücke für Denken. Die Lösung, die nach endlosen Bemühungen dann gefunden wird, könnte nun freilich auf den ersten Blick erstaunen. Aber auch hier ist die spielerische Tendenz greifbar. Scheinbar wird nämlich nicht der *νοῦς* als Summum bonum hingestellt, sondern eine Mischung von *νοῦς* und *ἡδονή*, wenigstens für die irdische Ethik, natürlich nicht für *τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον νοῦν* „für den gleichzeitig absoluten und göttlichen Geist" (22 C)! Die *ἡδονή*, von der nur wenige Prozente ausgeschieden werden für diese Mischung, während der *νοῦς* in seiner ganzen Fülle beigegeben wird, tritt schon quantitativ weit hinter ihren Partner zurück; tatsächlich ist sie aber nur mitgenommen, um des Gedankens der Mischung willen, und die Mischung um des Gedankens der Proportion der Zahl willen. So gibt er diesem Produkt (oder wenigstens seiner Ursache) unter anderm die Namen *μέτρον* und *μέτριον* (66 A). Diesem Produkt ist aber der *νοῦς* tausendmal näher verwandt als die *ἡδονή* (67 A).

Daß dies alles nichts anderes ist als der alte Harmoniegedanke — wie ja die Zahlenspekulation zwar direkt von den Pythagoreern, indirekt aber aus der ionischen Kosmologie stammt — zeigt sich deutlicher als hier in den kosmologischen Spekulationen des Timaios. Ihr halbbewußter ethischer Untergrund verrät sich schon darin, daß dieser Kosmos eine

Seele haben muß, die auch als überlegener Mischungsfaktor bei seiner Entstehung beteiligt ist. Einzelheiten dürfen freilich nicht gepreßt werden, da die Literaturform des *εἰκὼς λόγος* (Gleichnisrede) in diesen die völlige Freiheit phantastischer Gestaltung ermöglicht; daß in einem Abschnitt der Gesetze neben die gute Weltseele noch eine schlechte tritt, illustriert diese Lizenzen am besten. Auf gleichem Boden, nur mit klarer ethischer Tendenz, steht die berühmte Altersvorlesung Platons „Über das Gute"; Aristoxenos berichtet und beruft sich dabei auf das Zeugnis des Aristoteles, es seien die zuerst zahlreich erschienenen Zuhörer immer mehr weggeblieben, die erwartet hätten, etwas zu bekommen von diesen allgemein anerkannten menschlichen Gütern wie Reichtum, Gesundheit, Kraft, überhaupt irgendeine unerhörte Glückseligkeit. *ὅτε δὲ φανείησαν οἱ λόγοι περὶ μαθημάτων καὶ ἀριθμῶν καὶ γεωμετρίας καὶ ἀστρολογίας καὶ τὸ πέρας ὅτι ἀγαθόν ἐστιν ἕν, παντελῶς οἶμαι παράδοξόν τι ἐφαίνετο αὐτοῖς* „als aber die Erörterungen über Mathematik und Zahlen und Geometrie und Astronomie und endlich, daß die Eins ein Gut sei, zum Vorschein kamen, da schien ihnen die Sache ganz widersinnig zu sein" (Aristoxenos 30.)

Es scheint mir darum sinnlos, Einzelheiten der platonischen Ethik zusammenzustellen. Die ganze platonische Schriftstellerei ist ein psychologisch so eigenartiges Phänomen, daß erst ein ganz klares Durchdenken der Voraussetzungen derselben es erlauben sollte, die platonische „Lehre" in irgendwelcher Hinsicht zu rekonstruieren. Ich habe versucht, diesen Weg einzuschlagen in „*Εἰκὼς λόγος*" Hermes 1922, und im Schlußkapitel von „Platons Leben", Orell Füßli, Zürich 1923. Darum scheinen mir die in mancher Hinsicht bedeutsamen Arbeiten, wie Stenzels „Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles", Teubner 1924, die Arbeiten E. Hoffmanns u. a. ein Gebäude zu errichten, das einer Wirklichkeit wohl nur dann entspräche, wenn Platon ein wissenschaftlicher Forscher gewesen wäre. Der Irrtum liegt in einer Antizipation moderner Ideen. Wenn sich heutzutage die Wissenschaft von andern, vor allem künstlerischen Ausdrucksformen scheidet, so ist das ein Zustand, der das Ende einer langen Entwicklung bedeutet. Das Phänomen Platon scheint mir trotz der enormen Arbeit eines Jahrhunderts in mancher Hinsicht der Erkenntnis ferner zu sein, als es Schleiermacher und Ast war. Speziell zum Philebos vgl. treffliche Beobachtungen bei Willy Theiler, Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Diss. Basel 1925; zur Schuldiskussion, die ihm zugrunde liegt, vor allem des Eukleides hedonistische Opposition, vgl. R. Philippson, Akademische Verhandlungen über die Lustlehre, Hermes 1925. — Diese halb künstlerische, sicher rein persönliche Lehre konnte keine Schüler, höchstens Jünger haben. In der ältern Akademie, der direkten Jüngerschar Platons (wozu auch der junge Aristoteles gehört), und bei den platonisierenden Pythagoreern (Musterbeispiel die Schrift des Pseudophilolaos) wird die menschliche Gebundenheit der ganzen platonischen Philosophie sehr deutlich. Die Ausgestaltungen dieser phantastischen Spekulationen wirken läppisch und erhärten ihre Sterilität.

VI. ARISTOTELES

Zum erstenmal haben wir jetzt eine ganz erhaltene Abhandlung zur Ethik in der Hand; sie ist ein Teil des gewaltigen Wissenschaftsgebäudes, das Aristoteles errichtet hat. Auch die erkenntniskritisch-logische Sym-

bollösung Platons, die schon von diesem im Alter auf fremde Gleise geschoben worden war, wird als „erste Wissenschaft" diesem Bau, wenn auch als bestimmender Teil, eingeordnet. Die Ideenlehre verwandelt sich in eine Arbeitshypothese, die alle Teile der Wissenschaft beherrscht und ihren bezeichnendsten Ausdruck in der Lehre von der Entelechie gefunden hat. Es ist charakteristisch für die spätern Zeiten des Altertums, daß dieses zweite Symbol der Griechen zwar nie verloren geht, aber doch nie recht ausgenutzt wird, so daß es darum in der Neuzeit von Descartes bis Kant einen beispiellosen Siegeszug feiern darf. Die eigentliche Ethik wird nun ein Teil der *περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία* „der Philosophie vom Menschen" (Eth. Nic. 1181b 15) zusammen mit der sog. Politik. So ist nicht nur die Beschäftigung mit der Königin der Ideen, der Idee der Gerechtigkeit, degradiert worden zu einem Kapitel eines großen Vorlesungsturnus, sondern ihr scheinbares Zentrum, die Staatslehre und besonders die Lehre vom Idealstaat, ist innerhalb dieses Kapitels zu einem Anhang über Gesetzgebung geworden, für uns erhalten in dem Buch über Politik.

Das Verständnis für Aristoteles ist in letzter Zeit in einer Weise gefördert worden, wie jahrhundertelang nicht mehr. Es ist Werner Jaeger (Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Weidmann, Berlin 1923), dem dies Verdienst zufällt, aus einem unbelebten Koloß ein lebendig sich entwickelndes Geschöpf gemacht zu haben. Aristoteles erschien bis auf ihn als menschliches Wesen, das wie mit einem Schlage die geistige Akme erreicht hatte, unfassbar wie etwa Platon vor Schleiermacher und C. F. Hermann. Das Problem ist freilich bei den beiden so wesentlich verschieden, daß durch eine Übertragung der Arbeitsmethode von einem auf den andern nichts ausgerichtet werden konnte. Bei Aristoteles liegt die Schwierigkeit im Verständnis der Art seiner Schriftstellerei. Was uns erhalten ist, sind keine eigentlichen literarischen Werke, freilich auch nicht geradezu nur Kollegshefte oder Kollegnachschriften, wie man sie eine Zeitlang zu bezeichnen liebte, es sind Schulschriften, *λόγοι* zum Vorlesen im Unterricht bestimmt oder in den Händen der Schüler zirkulierend. Es ist „die wissenschaftliche Literatur der Schule für die Schule", wie Werner Jaeger es nennt in der diese Dinge erhellenden Darstellung in seinem früheren Buche „Studien zur Entstehung der Metaphysik des Aristoteles", Weidmann, Berlin 1912, S. 131. Korrekturen bringt er zu dieser Darstellung im oben genannten spätern Werke an. Wichtig ist vor allem die Erledigung einer fable convenue, auf die man sich viel einbildete. Sie geht auf Hermann Diels zurück (Abh. der Berliner Akademie 1883, Nr. 19: Über die exoterischen Reden des Aristoteles). Dort will Diels den Nachweis führen, daß der Name *ἐξωτερικοὶ λόγοι* nicht die für ein breiteres Publikum bestimmten Schriften bedeute, vielmehr die den allgemeinen früheren und jetzigen philosophischen Anschauungen entsprechenden; die populären Schriften wären vielmehr *ἐκδεδομένοι λόγοι* genannt. Jaeger (S. 257 ff.) muß jetzt erklären, daß dies falsch ist. Unzweifelhaft braucht Aristoteles den Ausdruck „*ἐξωτερικοὶ λόγοι*" für die seinen früheren Lebensjahren angehörenden öffentlichen Schriften, wie es Dialoge usw. sind. Erhalten sind uns aber nur die Schulschriften: über das jahrhundertelange lebendige Fortdauern dieser *λόγοι* innerhalb der Schule vgl. Karl Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese, Teubner, Leipzig 1914. Diese bestehen aus sehr diskrepanten Elementen; sorgfältig ausgeführte, gut formulierte Abschnitte stehen neben nur skizzierten; die geistige Durchdringung ist sehr verschieden. Ein Teil dieser Diskrepanzen rührt von der allmählichen Entwicklung des aristotelischen Denkens her (Metaphysik, Ethik); ein anderer aber auch von der Hineinarbeitung schriftlicher Quellen (Poetik, Rhetorik,

naturwissenschaftliche Schriften). Sehr viele lösen sich, trotz mehr oder weniger einheitlicher Grundideen, in eine Serie von Einzeluntersuchungen auf, die im Detail oft starke Widersprüche zueinander enthalten. Die exoterischen Schriften sind uns, abgesehen von Fragmenten und z. T. freilich sehr ausführlicher Benutzung bei Spätern, wie Cicero, Jamblichus usw., verloren. Nun hat W. Jaeger den durchschlagenden Nachweis geführt, daß diese exoterische Schriftstellerei des Aristoteles zu datieren ist auf die Zeit, wo Aristoteles noch Mitglied der platonischen Akademie war und zum allermindesten noch aufs stärkste unter platonischem Einfluß stand. Auf metaphysischem, ethischem, staatstheoretischem Gebiet repräsentieren diese exoterischen Schriften Anschauungen (sog. Urethik, Urpolitik usw.), die denen Platons im wesentlichen entsprechen; so ist vor allem die Ideenlehre noch anerkannt, aber auch andere weniger wichtige Dinge, wie z. B. die Kardinaltugenden, der Idealstaat u. ä. m. Somit ist es möglich, eine fortlaufende Entwicklungslinie zu ziehen von Platon über diese Frühschriften zu den Schulschriften des Alters.

Auf dem Gebiet der Ethik ist diese Frühstufe vor allem durch den Protreptikos repräsentiert, bei dessen Rekonstruktion Jaeger den größten Scharfsinn entwickelt hat. Unter den Schulschriften haben wir drei Ethiken überliefert, die nikomachische (nach Aristoteles' Sohn Nikomachos benannt), die eudemische (nach Eudemos von Rhodos) und die *Ἠθικὰ μεγάλα*. Die nikomachische Ethik galt lange Zeit als die einzig echte (sie ist beglaubigt durch Zitate in der Metaphysik und in der Politik), nachdem die eudemische durch Lukian Spengel als das Werk des frommen Eudemos hingestellt worden war, der eine Umarbeitung der aristotelischen Lehre vorgenommen hätte (Abhandlungen der bayerischen Akademie 1841, S. 534 ff.). Jetzt ist durch fortschreitende Erkenntnis (P. Von der Mühll, De Aristotelis Ethicorum Eudemiorum auctoritate, Diss. Göttingen 1909; Ernst Kapp, Über das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik des Aristoteles, Diss. Freiburg 1912; besonders aber W. Jaegers großes Aristotelesbuch) der Nachweis erbracht, daß die eudemische Ethik eine Zwischenstufe zwischen der „dogmatischen" der exoterischen Schriften und der „wissenschaftlichen" der nikomachischen Ethik darstellt. Von den Magna Moralia nahm man bis in allerjüngste Zeit an, daß sie lange nach Aristoteles geschrieben seien, da sie mit stoischen Termini durchsetzt seien. Nun macht Hans v. Arnim, Die drei aristotelischen Ethiken (Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1924) den kaum haltbaren Versuch, auch dieses Werk in die von Jaeger erwiesene Entwicklungslinie einzuordnen, und zwar als älteste Stufe der Schulschriften, d. h. zwischen der exoterischen Behandlung und der eudemischen Ethik.

Eine ähnliche Entwicklung konstatiert Jaeger für die Politik; im einzelnen sind seinen Aufstellungen andere entgegengesetzt worden von v. Arnim, Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik (Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1924). Nach Jaeger tritt der phänomenologische Charakter, die Kasuistik der Staatenbildung immer stärker hervor unter dem Einfluß der *Πολιτεῖαι*, jenes großen Sammelwerkes von griechischen Staatsverfassungen, dessen erster Teil, die *Ἀθηναίων πολιτεία* uns ja vor einem Vierteljahrhundert durch einen Papyrusfund wiedergeschenkt wurde. So sagt Aristoteles in der Einleitung der spätesten Fassung (erhalten Nikom. Ethik 1181b 15): *πρῶτον μὲν οὖν . . . . πειραθῶμεν ἐπελθεῖν, εἶτα ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν θεωρῆσαι τὰ ποῖα σῴζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις καὶ τὰ ποῖα ἑκάστας τῶν πολιτειῶν, καὶ διὰ τίνας αἰτίας αἱ μὲν καλῶς αἱ δὲ τοὐναντίον πολιτεύονται* „zuerst wollen wir versuchen, zu schildern . . . dann auf Grund der gesammelten Politien betrachten, was die Städte bewahrt und verderbt und was die einzelnen Verfassungen, und aus welchen Ursachen die einen Städte gut, die andern aber schlecht regiert werden." Für das Bild des Aristoteles und damit für die psychologische Erfassung geistiger Persönlichkeiten überhaupt sind die Entdeckungen Jaegers von nicht zu überschätzender Bedeutung. Auch für die Lehre des Aristoteles als solche sind sie nicht minder wichtig, für die das dynamische Element von größter Erkenntniskraft ist; sie müssen aber in dieser Hinsicht wohl noch erweitert und z. T. modifiziert werden. Vor

allem muß klar erfaßt werden, daß Aristoteles zeit seines Lebens ein Doppelgesicht zwischen „dogmatischer" und wissenschaftlicher Weltanschauung trägt, und daß die letztere erst in seinem höheren Alter stärker durchdringt, ferner daß neben Platon für die dogmatische Seite auch noch andere Vorläufer eine Rolle spielen. Die Untersuchungen werden aufs höchste dadurch erschwert, daß sowohl die platonische Altersschriftstellerei als auch die ganze literarische Tätigkeit des Aristoteles schon fast unüberwindbare formale Schwierigkeiten, und zwar jede von ihnen anders geartete, in sich tragen, sodaß ein Vergleich und ein Anschluß nur schwer möglich ist. Natürlich schrieben Platons Schüler ursprünglich ebenfalls im Stil des alten Meisters; noch weniger als bei ihm läßt sich aber bei diesen Nachfahren der Sinn ihrer Worte wirklich erfassen.

Nach den einleitenden Sätzen der nikomachischen Ethik nennt Aristoteles die in der Ethik behandelte Disziplin *πολιτική: εἰ γὰρ καὶ [τὸ τέλος] ταὐτόν ἐστιν ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελεώτερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σῴζειν* „denn wenn es auch (im Ziel) keinen Unterschied bildet, ob es sich um ein Individuum oder eine Stadt handle, so erweist sich doch auf alle Fälle das Ziel der Stadt als größer und vollkommener sowohl wo es sich um das Erlangen als auch wo es sich um das Bewahren handelt" (1194b 7). Aus der gleichen Anschauung heraus erklärt er in der Politik die Tugend des Bürgers für identisch mit der Tugend des Menschen, den Ausdruck „guter Bürger" für gleichbedeutend mit „guter Mensch", zum mindesten im Idealstaat (Politik III, Kap. 4; beachte vor allem 1278b 1 und 1288a 36 ff.: *ἐν τοῖς πρώτοις ἐδείχθη λόγοις ὅτι τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι καὶ πολίτου τῆς ἀρίστης πόλεως* „oben wurde gezeigt, daß notwendigerweise im Idealstaat die Menschentugend identisch ist mit der Bürgertugend"). Trotzdem löst Aristoteles, getrieben von der Realität und von der Fülle seines Beobachtungsmaterials, den großen Komplex in zwei Abhandlungen auf, von denen die eine, viel bedeutendere, die Ethik, von der Eudaimonie des Individuums, die andere, mehr als Anhang gedachte, die Politik, von der politischen (freilich nur innerpolitischen) Rolle des Menschen in einem Staatswesen handelt. Schon dieser Widerspruch ist bezeichnend; in Wirklichkeit weiß Aristoteles genau, daß die Identifikation von Bürger und Mensch ganz und gar nicht angeht und bringt gerade in dem angeführten Kapitel III, 4 der Politik treffliche Beispiele für den Widerspruch zwischen diesen zwei Seiten des Menschen.

Dieser Widerspruch ist aber nicht nur für dieses Detail wichtig, sondern charakteristisch für die ganze Ethik des Aristoteles, ja überhaupt für seine Totalmentalität. Diese Doppelköpfigkeit ist eigentlich das Charaktermerkmal des Mannes. Sie macht ihn einerseits zum Urwissenschaftler und Universalwissenschaftler par excellence und läßt es anderseits trotzdem begreiflich erscheinen, daß die erste Bedingung zur Erschaffung einer modernen Wissenschaft die Überwindung dieses selben Geistes war. Die beiden Seiten des einen Denkers haben ihre Genesis einerseits im parmenideischen Erbe und auf der andern Seite in der Wissenschaft Ioniens. Die parmenideische Mentalität, Aristoteles vor

allem, wenn auch nicht ausschließlich, durch Platon vermittelt, bedeutet eine ungeheure Hypertrophie des rein Gedanklichen, eine Vergewaltigung der Realität durch den *λόγος*. In allen prinzipiellen Fragestellungen, den das Ganze umfassenden und es tragenden Problemen schwankt daher unverankert der Beobachtungsposten des Philosophen, der Willkür der Axiome ausgeliefert. Es fehlt die Sicherheit der Wirklichkeit. Es wird, selbst wo eine Beobachtung eines bessern belehren könnte, mehr nach Wahrscheinlichkeitsgründen oder, noch schlimmer, nach ästhetischen Überlegungen der Tatbestand festgestellt. Ein bezeichnendes Beispiel ist die Diskussion der Willensfreiheit, die gewiß auch eine wissenschaftlich gerechtfertigte Kompromißlösung ertragen kann, von Aristoteles aber mit den Worten abgeschlossen wird: *τὸ μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τῇ τύχῃ, λίαν πλημμελὲς ἂν εἴη* „das Höchste und Schönste dem Zufall zu überlassen, das möchte doch wohl nicht zulässig sein" (1199b 24; womöglich noch ausgesprochener 1114b 1 ff.).

In diesem Geiste einer möglichst vernunftgemäßen, nicht allzu extremen Entscheidung sind alle leitenden Gedanken des Aristoteles gehalten. Sie sind im großen und ganzen isoliert und einzelstehend; sie werden für sich in logischer Entwicklung durchgearbeitet, stehen aber nur in losem Zusammenhang untereinander. Es gibt zwar übergeordnete und untergeordnete, aber ohne daß dadurch die Verbindung intimer würde; diese Erscheinung ist häufig in allen Schriften des Aristoteles.

Der Hauptgedanke der Ethik ist, wie überall, der *ἐντελ-έχεια*, der Erbin der Ideenlehre, nahestehend. Wie jedes Tier sein *τέλος*, wie selbst die Tragödie ihr *τέλος* hat (Poetik 1149a 15), so auch der Mensch. *ὥσπερ γὰρ αὐλητῇ καὶ ἀγαλματοποιῷ καὶ παντὶ τεχνίτῃ, καὶ ὅλως ὧν ἐστιν ἔργον τι καὶ πρᾶξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, οὕτω δόξειεν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ . . . . . τί οὖν δὴ τοῦτ' ἂν εἴη ποτὲ [τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου]* „denn wie der Flötenspieler und der Bildhauer und jeder Handwerker und überhaupt jeder, der eine Tätigkeit vollbringt oder ein Werk schafft, seine Vortrefflichkeit und Überlegenheit in seiner Tätigkeit zu haben scheint, so doch wohl auch der Mensch, falls es wenigstens eine spezielle Tätigkeit des Menschen gibt . . . . Was möchte nun wohl diese sein" (1097b 24). Das Resultat ist dann, daß dies eine *πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος* „das tätige Leben des vernünftigen Seelenteils" sei, und zwar in potentiellem Sinne; so daß dann die Definition lautet *τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν* „das höchste Gut für den Menschen ist die im Sinne wertvoller Beschaffenheit getane geistige Tätigkeit." Daß diese Idee wirklich zentral ist, zeigt sich darin, daß sie in der Zusammenfassung am Schluß der nikomachischen Ethik wieder auftaucht. Es ist ein schöner und bestrickender Gedanke; er hat auch schöne Folgerungen. So wird in echter Entwicklung desselben das ethische Verhalten nicht zu einem *πάθος* und nicht zu einer *δύναμις*, sondern zu

einer ἕξις (1106a 11); auch zieht daraus Aristoteles die Erkenntnis, wie sehr sich Charakter und Handlung gegenseitig bedingen und wie sie in einem Wechselverhältnis zueinander stehen.

Da die Entelechie ein Erbe der Idee ist, so steckt in all diesen Teilen viel Platonisches. Weil also das Erkennen dessen, was das Ziel des Menschen ist — in der endgültigen Definition heißt es: ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν „die Sittlichkeit ist eine auf Selbstentscheidung gestellte Gesinnung, die gedankenmäßig bestimmt ist und zwar so wie der vollendete Philosoph sie bestimmen würde“ (1106b 36) — dem φρόνιμος, dem philosophischen Schauer zukommt, so treten in den Kreis der Tugenden neben die ethischen auch die dianoëtischen, was einer Erkenntnistheorie als Teil der Ethik die Tore öffnet — nicht viel anders als der platonische Politiker (= Ethiker) mit dem Dialektiker (d. h. dem φρόνιμος des Aristoteles) identisch ist.

Neben diesen gehen ganz andere Gedankenreihen einher. In der einen spielt die ἡδονή eine große Rolle, z. B. in dem wichtigen Abschnitt über Selbstbeherrschung, freilich eine negative; in den platonisierenden Kapiteln kommt sie etwa im Sinne von Zufriedenheit vor, so daß er geradezu sagen kann ἡ ἀρετή ἐστιν περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας „die ἀρετή dreht sich um Zufriedenheit und Unzufriedenheit“; diese Zufriedenheit soll aber gegenüber den rechten Dingen nach einem ὀρθὸς λόγος herrschen.

Ein weiterer davon ganz unabhängiger Gedanke ist derjenige von den μεσότητες „den Mittelwerten“, d. h. der Gedanke, daß alle Tugenden eine Mitte darstellten zwischen zwei Extremen, die ἔνδεια (ein zu wenig) und ὑπερβολή (ein zu viel) bedeuten. Dies mag irgendwo aus ursprünglich pythagoreischen Ideen herstammen, in denen dieses Mittelmaß einen viel realeren Sinn hat. Tapferkeit z. B. ist die rechte Mitte zwischen Feigheit und Tollkühnheit — dieser Gedanke beherrscht sogar den eigentlich systematischen Teil eine Zeitlang, wird sogar in die oben angeführte Definition der ἀρετή aufgenommen, indem zwischen προαιρετική und ὡρισμένη: ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς „in dem uns angemessenen Mittelzustand sich befindend“ eingeschoben wird; in andern Partien ist davon nicht mehr die Rede.

Dies alles macht mehr den Eindruck konzilianter Vereinigung von an und für sich diskrepanten Dingen, gedanklichen Angleichens von Positionen, die selbständig und ohne Beziehungen zueinander sich ergeben hatten. Es herrscht eine gewisse milde und vermittelnde Gesinnung, die, so scheint es wenigstens, nicht so sehr den ethischen Anschauungen des Aristoteles entspricht als seinen methodischen Grundsätzen. Auch das große und verständnisvolle Entgegenkommen, das er den äußern Gütern gegenüber an den Tag legt, denen er durchaus einen Einfluß auf das menschliche Glück zubilligt (schönste Stelle 1100b 22 ff.), ist wohl weniger vernünftiges Eingehen auf die menschliche Schwäche als vermittelnde Haltung gegenüber verschiedenen Standpunkten vielleicht so-

gar ganz populärer Herkunft, die mit den äußern Dingen rechnen und ihnen eine Bedeutung beimessen. In diesen prinzipiellen und theoretischen Erörterungen ist Aristoteles in gar keiner Hinsicht irgendwie schöpferisch gewesen. Bezeichnend dafür ist die Tatsache, daß seine ethischen Anschauungen dankbar von einer schwächlichen Zeit wieder aufgenommen wurden, nämlich von der sog. jüngern Akademie der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, die in ihm einen Synkretismus schon vorgebildet fand, wie sie ihn selber erstrebte. Wahrscheinlich ist auch, dass der wiederholt auftauchende Hinweis auf die Ungenauigkeit der Methode (1094b 13, 1198a 26), ein Hinweis, der sich übrigens auch zu Beginn der Metaphysik findet, die ähnliche methodische Erscheinungen aufweist wie die Ethik — daß auch er weniger gegen Platons Überschätzung der ethischen Beweisführung gerichtet ist als zur Motivierung dieses versuchsweisen und tastenden, verschiedene Lösungen anschneidenden Verfahrens gebraucht ist.

Das eigentlich Große, Einmalige und Vorbildliche, das eigentlich Wissenschaftliche der aristotelischen Ethik liegt anderswo, nämlich in der psychologischen Einzelbeobachtung. Während er als Theoretiker und Systematiker ständig zu seinen Ungunsten den Vergleich mit Platon herausfordert, ja sogar den Systemen der Stoa und des Epikur in ihrer Konsequenz nicht gewachsen sein kann, ist seine beobachtende und sammelnde Tätigkeit etwas völlig Zwingendes und Überwältigendes. Es möchte auch historisch als ein Erstmaliges erscheinen, wenn wir nur oberflächlich von unseren unvollkommenen Kenntnissen aus urteilen wollten. Als Geistesverwandte in der Ruhe und Sicherheit der Beobachtung kommen einem eigentlich nur die Mediziner des 5. Jahrhunderts in den Sinn, Hippokrates und seine Mitforscher. Natürlich darf man Aristoteles in dieser seiner wertvollsten Seite nicht direkt an jene anschließen, sondern man muß sich bewußt sein, daß es neben dieser medizinischen Fachliteratur, die mehr oder weniger ein Zufall erhalten hat, eine große Fülle sonstiger Fachliteratur, Erbin der ionischen Naturphilosophie, gab, die uns verloren ist. Wie auf den Naturforscher Aristoteles viele Gelehrte gewirkt haben, von denen uns nur Demokrit greifbar ist, so ist der politische Schriftsteller Beobachtern und Sammlern verpflichtet, wie sie uns seit der Sophistenzeit dem Namen nach bekannt sind, die zu allen möglichen Zwecken historisches Material aufspeicherten und deren eigentlicher und direkter Erfüller Aristoteles selber mit seinem Politienwerk wurde. Diesen Einfluß auf sein systematisches Werk empfindet er, wie wir sahen, ja selber als wichtig. Was aber steht hinter der Ethik? Vorarbeiten unter den Werken des Aristoteles selber kennen wir nicht, wohl aber aus seiner Schule: Die Charaktere des Theophrast stehen zur Ethik wie die Politien zur Politik. An beiden Orten wird das der Empirie verdankte Material eingefügt in die theoretischen Grundrisse, die Platon hinterlassen. Für uns aber ist dieses Material die Hauptsache; mit Entzücken

finden wir diese zarten psychologischen Beobachtungen in mehreren aristotelischen Schriften, vor allem aber in der Ethik. Es ist dies objektive wissenschaftliche Forschung, übertragen auf die Wissenschaft vom Menschen; vorsichtig und unvoreingenommen, nicht von vornherein wertend und kombinierend, sieht sie ihre eigentliche Aufgabe in der Erfassung der Einzeltatsache und in der Erweiterung des Beobachtungsmaterials. Hier ist die Vorstufe nicht eigentlich wissenschaftliche Literatur, die es nicht gab, sondern die volkstümliche Anschauung. Auf sie beruft sich Aristoteles gern, gegen sie polemisiert er auch hier und da; mit feinem Ohr weiß er die öffentliche Meinung und ihre ethischen Anschauungen zu erlauschen, so daß es sich manchmal mehr um eine Bestandesaufnahme der Communis opinio handelt. Eine größere Probe wird das am ehesten illustrieren:

„Ferner gibt es eine Kategorie von Menschen, die stets bei ihrer Meinung bleiben; man nennt sie starrköpfig, weil sie schwer zu belehren und umzustimmen sind. Sie haben eine gewisse Verwandtschaft mit dem Willensstarken, in gleicher Weise wie der Verschwender mit dem Generösen und der Tollkühne mit dem Tapfern; sie unterscheiden sich aber doch in vieler Hinsicht. Der Willensstarke will nämlich nur von solchen Gesinnungsänderungen nichts wissen, die durch Leidenschaften oder Begierden hervorgerufen sind, während er, unter gewöhnlichen Umständen, leicht umzustimmen sein wird. Der Starrkopf aber wird sich von Gründen nicht überzeugen lassen, da die Leute eben den Trieben preisgegeben sind und fast alle sich von den Lustgefühlen leiten lassen. Starrköpfig sind die Eigenbrötler, die Dummen und Ungebildeten, und zwar die Eigenbrötler unter dem Einfluß von Lust- und Unlustempfindungen; denn sie freuen sich ihres Triumphes, falls sie sich nicht überreden lassen, und sind betrübt, wenn ihr Standpunkt gleichsam wie bei einer Abstimmung durchfällt. Darum haben sie eigentlich mehr von einem, der sich nicht zu beherrschen weiß als von einem Selbstbeherrschten . . . ." (1151 b 14 ff.).

VII. DIE STOA

Aristoteles hat das Mißgeschick, daß seine verhängnisvollen systematischen Seiten unendlich viel zäher und lebenskräftiger sind als seine exakt-wissenschaftlichen auf allen Gebieten. So ist auch auf dem Boden der Ethik seine zentrale Neuerung, das Bestreben, durch Beobachtung, Sammlung, Aufhorchen auf die Erfahrung der Generationen, wie sie sich in der Übung des Volkes niederschlägt, die Gesetzmäßigkeit des sittlichen Lebens zu erfassen, als Wissenschaftler, nicht als Gesetzgeber, kaum mehr fortgesetzt worden. Die „Charaktere" des Theophrast sind Probe einer einstmals umfangreicheren Literatur; aber auf alle Fälle wurde doch die Ethik inkl. Physiognomik viel weniger ausgebaut als die Politik. Diese

wissenschaftliche und psychologische Ethik verschwand schon, bevor der so frühe allgemeine Niedergang der griechischen Wissenschaft einsetzte. Hingegen der systematische Bau des Aristoteles wurde maßgebend für alle späteren Philosophien. Er füllte sich mit neuem Inhalt, weil die Ethik sofort wieder Zentrum der Philosophie wurde, schon dies ein Zeichen, daß es keine wissenschaftliche Ethik ist. Sie überwuchert von nun an alle andern Teile der Philosophie, weil das von Platon geschaffene Symbol kein rechtes Leben fristet und von Platon ja selber im Alter aufgegeben worden war. Verschwunden sind die erkenntniskritisch-logischen Probleme nicht, aber sie treten zurück hinter den ethischen. Wieder werden die seelischen Konflikte des Menschen auf ihrem eigentlichen Kampfgebiet ausgekämpft. Die Entscheidung erfolgt durchaus im formellen Rahmen, den ihm Aristoteles gespannt hatte, auch er ja nur als Fortsetzer Platons. Somit ist gegeben, daß bei aller Gegensätzlichkeit, ja Unvergleichbarkeit der einzelnen Systeme, diese doch alle eine gemeinsame Note, ein ausgesprochenes Zeitkolorit haben. Nicht nur sind selbstverständlich überhaupt bloß innenethische Probleme behandelt (die Sozialethik höchstens in einem Anhang *περὶ φιλίας* gebracht, der auch nur die Mithilfe der Mitmenschen zur innenethischen Entwicklung zum Inhalt hat), sondern auch im Bau ist alles gerichtet auf die Frage nach dem *τέλος*, dem Summum bonum, das, wie bei Aristoteles, als *εὐδαιμονία* bezeichnet wird, worauf dann aber erst die Interpretation dieses Begriffs die strittige Alternative aufzeigt. Dieses Summum bonum ist nicht mehr transzendent, wenn es auch durchaus als Wunsch, als Postulat betrachtet werden muß. Von ihm aus werden dann alle Unterfragen in der Reihenfolge, wie Aristoteles sie aufgestellt, durchbehandelt. Aber im Gegensatz zu dem Wissenschaftler Aristoteles müssen diese jüngern Systeme, da sie alle eine Anweisung zum glücklichen Leben sein und darum Lösungen geben wollen, da sie nicht nur feststellen, sondern helfen und trösten wollen, müssen sie eine wirkliche oder zum mindesten scheinbare Geschlossenheit und Konsequenz in sich tragen. Nicht mehr dürfen die verschiedenen Fragestellungen zusammenhanglos nebeneinanderstehen, sondern von dem Zentrum des Summum bonum aus müssen alle Einzelantworten wie Strahlen ausgehen. Darum kann von vornherein angenommen werden, daß die konsequentesten Lösungen, diejenigen, die die extremste und kompromißfreieste Durcharbeitung aufweisen, die keine oder möglichst wenige Konzessionen machen, diejenigen sind, denen der größte Erfolg beschieden sein wird. Zugleich ist damit aber auch die Erwartung gegeben, daß, solange die Voraussetzungen so eingeschränkt bleiben (und eine Änderung ist an einem solchen Punkte, wo die geistige Trägheit der Menschheit mitspielt, nur nach einem langen Zeitraum zu erwarten), und solange nicht wieder ein Symbol geschaffen wurde, wie es dann das christliche war — es ist die Erwartung gegeben, daß diese extremen Lösungen als die entscheidenden anerkannt würden,

bis die Kultur von innen heraus sich wandelte. Die kleinen Nebenlösungen, die Kompromißversuche und alles andere, was, ohne an der Suprematie der beiden konsequentesten Systeme etwas zu ändern, in den nächsten Jahrhunderten geschaffen wurde, zeigen die Richtigkeit dieser Einstellung.

Die beiden Extreme werden repräsentiert durch die Schulen der Stoa und des Epikureismus. Das sind nicht zufällige gleichzeitige Erscheinungen, sondern es sind die beiden Richtungen, die ohne Zögern die äußersten Punkte der von den Früheren gewiesenen Möglichkeiten besetzten. Sie leben von den beiden Schlagwörtern *ἀρετή* „Tugend" und *ἡδονή* „Lust"; beide haben bereits ihre bestimmte Richtung aus der aristotelischen und voraristotelischen Ethik erhalten. Im Grunde genommen ist aber der Gegensatz tiefer; er bedeutet vielmehr ein neues Aufflackern der alten Antithese, die wir schon bei den Vorsokratikern zwischen den Denkern klaffen sahen. Es fällt nämlich bald auf, daß der Begriff *ἀρετή* ziemlich eindeutig und wenig diskutierbar ist, während sein feindlicher Partner, die *ἡδονή*, nur mit großer Mühe auf ihren jeweiligen Gehalt hin erfaßt werden kann. Das bedeutet nichts anderes, als daß *ἀρετή* einem rein denkerischen Prozeß entspringt und sich deshalb leicht tadellos und einwandfrei darbieten kann, während *ἡδονή* eine Wirklichkeit widergeben will. Tatsächlich sieht die *ἀρετή* auch ihre Hauptschwierigkeit darin, zu beweisen, daß sie existiere, daß sie einer Realität entspreche, während die *ἡδονή* unsägliche Mühe darauf verwenden muß, glaubwürdig zu machen, daß sie ein Summum bonum sittlichen Strebens, ein überragendes menschliches Ziel sein dürfe. Die stoische Doktrin will den Seinscharakter eines erdachten und erträumten Idealprogrammes verkünden, der Epikureismus hingegen will ein als unlösbar und unharmonisch erkanntes Diesseits durch eine sorgfältig gehandhabte Technik zwar nicht heilen — denn das ist unerreichbar —, aber möglichst harmlos und schmerzlos gestalten. Die Ethik Epikurs ist damit etwas wesentlich anderes als diejenige des Platon oder des Aristoteles; darum wird ihr das Zwangskleid der aristotelischen Systematik schmerzhafter sein als dies bei der stoischen Lehre der Fall ist. Ganz erfaßt kann sie nur werden, wenn sie daraus befreit wird. Damit haben wir von neuem, der späten Zeit entsprechend, nicht mehr unmittelbar und selbständig, den alten Gegensatz der parmenideischen Richtung, repräsentiert durch die Stoa, nur losgelöst von der Transzendenz und auf das Diesseits konzentriert (auf dem Wege über die Entelechie des Aristoteles), und auf der andern Seite, in der Lehre des Epikur, den ionischen Wirklichkeitssinn, von den Pythagoreern auf die Ethik übertragen, vermittelt, wie alle übrigen Teile der Philosophie, durch Demokrit. Von vornherein hatte die Stoa die größere Chance, denn der griechische Geist war nun einmal in die parmenideischen Bahnen gelenkt worden. So hat die Stoa denn auch weitaus den größten Einfluß und den größten Anhängerkreis ge-

habt; diese Wirkung stieg noch durch den Eindruck, den sie auf Rom machte. Ihre zwängerischen, der Rhetorik, die in Rom einen wohlvorbereiteten Boden fand, nahestehenden Behauptungen wurden im Laufe der Zeit zur völligen Modephilosophie Roms, nachdem in der früheren Zeit der Epikureismus sich daneben in hohem Ansehen hatte halten können. Vor allem die politische Opposition der Kaiserzeit, sich rekrutierend aus den intellektuellen Kreisen, bewegte sich in ihren Gedankengängen.

Im Grunde stehen wir, jetzt freilich auf dem Mutterboden symbolloser Innenethik, bei der Stoa dem gleichen Kampf gegenüber, den vormals Heraklit geführt hat — nicht ohne Grund stand ihr unter den Vorsokratikern dieser besonders nahe. Das Verbindende ist, daß ein Postulat durch einfache Behauptung zur Realität gestempelt wird. Das Vorgehen ist sehr raffiniert. Es wird nicht direkt behauptet, daß die Tugend, *τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν* das Summum bonum, also = *εὐδαιμονία* sei, sondern, da die notwendige Voraussetzung dazu (in weiterer Entwicklung des Entelechiegedankens) die Naturgegründetheit der Tugend ist, setzen sie in Identifizierung der beiden Dinge — was aber erst zu beweisen wäre — als *τέλος* ein *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* „in Übereinstimmung mit der Natur leben". Wir können vielleicht noch verfolgen, wie diese täuschende Behauptung erst allmählich ihre klassische Form erhalten hat. Zeno, der Schulgründer, sagte wahrscheinlich einfach *ὁμολογουμένως ζῆν*, was offenbar heißt: „konsequent, charaktervoll leben" (vgl. den Ausdruck *ἀρετὴ διάθεσις ὁμολογουμένη* „die Tugend ist eine konsequente Lebenshaltung" Stoic. vet. fragm. collegit Joannes ab Arnim III, 197; zum Ganzen siehe die Stelle III, 12, doch beachte auch I, 179); schon Kleanthes fügte das Wort *τῇ φύσει* bei, und das wird von den Späteren in mancherlei Varianten beibehalten, z. B. Chrysippos variiert es so: *τὸ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν* „das Leben in Kenntnis der natürlichen Ereignisse" (III, 4); erst Ariston von Chios, der einen besonderen Sinn für die letzten denkerischen Überbietungen und Frivolitäten mit sich bringt, erklärt: homines nasci ad virtutem capessendam „die Menschen werden geboren, um die Tugend zu erwerben" (III, 357a). Der Vorgang ist ein ähnlicher wie bei Parmenides, wo die Existenzbetonung der Postulatswelt, der Seinsbegriff, das *ὄν*, die ursprünglich allein wichtigen Harmonievorstellungen verdrängt, die nur noch zu scheinbar selbstverständlichen Praedikaten des Seins werden. Aus der Gleichung *τέλος* = *εὐδαιμονία* (besser, nach stoischer Terminologie, *εὔροια βίου* [z. B. Zenon I, 164) = *ἀρετή* fließen nun ohne Ausnahme alle weiteren Aussagen über das Wesen des Glückes, den Weg zu ihm und die Eigenschaften des Glücklichen, indem mit einfachen Schlüssen diesen beiden Begriffen die ihnen mehr oder weniger zuverlässig innewohnenden Konsequenzen entlockt werden, um dann nebeneinandergestellt zu werden. Aus dem Wesen des *τέλος, οὗ χάριν τἆλλα, αὐτὸ δ'οὐδενὸς ἕνεκα* „das Ziel, um dessen willen alles andere

existiert, während es um keines andern Zieles willen ist" (Stobaeus ecl. II, 46 W.) folgt, daß die Tugend *αὐτὴν δι' αὐτὴν αἱρετὴν εἶναι* „nur um ihretwillen ausgeübt wird" (I, 187; III, 39); daß sie *αὐτάρκη εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν* „sich selber genüge zur Erreichung des Glückes" (III, 49); ferner, auf die Menschen übertragen, *πάντως εὐδαιμονεῖν ἀεὶ τοὺς ἀγαθούς, τοὺς δὲ φαύλους κακοδαιμονεῖν* „daß die Guten stets ganz glücklich, die schlechten aber stets unglücklich seien" (III, 54); daß das Glück nicht vergrößert oder verkleinert werden könne (III, 61), daß Gottesglück und Menschenglück dasselbe sei (III, 245). Der Mensch ist gleich Zeus, wenn er tugendhaft ist, wenn er aber nur eine Elle unter die Oberfläche der Tugend fällt, ist er sogleich absolut schlecht, wie ja auch der Schwimmer, der nur eine Elle weit unter die Oberfläche des Wassers gerät, nicht weniger ertrinkt, als wenn er sich auf dem Grunde des Meeres befände (III, 526): Der *προκόπτων*, d. h. derjenige, der der Tugend nur nahekommt, ist so verworfen wie der ganz Schlechte (III, 539). Unter den Menschen gibt es keine Unterschiede weder des Geschlechtes (III, 245) noch des Standes; alle Menschen sind unter sich gleich (III, 336). Alle Gesetze dieser Welt treten zurück hinter dem Sittengesetz (III, 314). Aus dem Wesen der *εὐδαιμονία* sind die herrlichen Eigenschaften abgeleitet, die dem Tugendhaften und Vollkommenen eignen — mit forcierter, absichtlich provozierender Schärfe werden alle Glückseligkeiten, die eine gierige Phantasie sich ausmalen kann, zusammengetragen. Der „Weise" ist unberührbar für alles Leid und Unglück (III, 567 ff.); er läßt sich nicht täuschen, so wenig wie er selber andere täuscht (III, 548); er vollbringt alles, was er unternimmt, aufs vorzüglichste (III, 557 ff.); er ist reich, schön, frei (III, 589 ff.); er versteht sich auf die göttlichen Dinge so gut wie auf Politik und Staatsverwaltung *(μόνος . . . βασιλεύς, ῥήτωρ, πλούσιος, νομοθέτης* „er allein . . . ist König, Redner, Kapitalist, Gesetzgeber" I, 222, 223; III, 622); nicht minder ist er Kenner von Kunst und Wissenschaft (III, 645). Der Begriff der Tugend liefert seinerseits wenigstens die ganze Weite vorzüglicher Eigenschaften; der Weise ist tapfer, demütig, echt, er schiebt nichts unnötig hinaus, ist ein Kenner der Erotik und der Trinkregeln (III, 717), ja selbst Bohnen wird er am besten zubereiten können (I, 217), während der Tor alle gegenteiligen Eigenschaften in sich trägt, nicht nur, wie natürlich, gottlos ist und unglücklich und ungebildet und vieles andere, sondern auch verbannt (III, 657 ff.). Alle diese Bravourstücke sind, ähnlich wie dies bei Heraklit der Fall ist, nicht ganz wörtlich gemeint; sie sind mehr Gleichnisse, mehr Ausdrucksformen für die eine Wahrheit, die Wahrheit, daß die *ἀρετή* Summum bonum sei; trotzdem besteht in ihnen die stoische Lehre. Sie sind derart auf die Spitze getrieben, weil sie den Zweifel nicht überzeugen, sondern überschreien wollen; in ihnen und ihrer Pflege stimmen auch alle Stoiker, Frühe und Späte, bis hinunter zu Seneca und Epiktet überein. Diese Pointierung der einzelnen Thesen ist aber nur darum möglich,

weil sie einer unanfechtbaren gedanklichen Konsequenz aus Axiomen entspricht. Nie wird eine Kontrolle an der Wirklichkeit auch nur angestrebt.

Dieser rein gedankliche und intellektualistische Zug beherrscht aber nicht nur die Zentralfrage nach dem Summum bonum, sondern alle Gebiete der Ethik, vor allem die Tugend- und Affektenlehre; das Irrationale wird, wie immer in der parmenideischen Philosophenreihe, ausgeschaltet. Unwissen und Schlechtigkeit fallen mehr oder weniger zusammen (III, 256). Vor allem die Lehre von den Affekten ist ein Gebiet, das die Stoa sorgfältig ausbaute und weit über die aristotelischen Anregungen hinaus förderte, über Aristoteles hinaus, aber doch ganz in den von ihm gewiesenen Bahnen. Das zeigt sich besonders befremdend darin, daß die Stoa auch die Aristoteles ja von ganz fremder Seite her zugekommene Lehre von den *μεσότητες*, die in ihrem Relativismus der Stoa innerlichst fremd sein mußte, weiterverfolgte. Diese kreuzt sich nun, ohne eine überzeugende Verbindung eingehen zu können, mit den absoluten, logisch erschlossenen echtstoischen Ideen. Von diesen ausgehend, ist die *ὁρμή*, der Trieb, eine *κρίσις*, eine auf Nachdenken beruhende „Wahl"; ebenso sind es die Leidenschaften, natürlich nur Falschwahlen (III, 461), denn wenn das Schöne, das Wesen der Tugend auf der Natur beruht, so muß die einzelne Tugendübung notwendigerweise jeweils ein Erkennen dessen sein, was naturgemäß ist und entsprechend das Böse in einem Verkennen desselben. Selbstverständlich ist darum die Tugend in all ihren verschiedenen Erscheinungsformen — über diese gehen die Ansichten der verschiedenen Stoiker auseinander — völlig absolut, jede einzelne enthält jede andere in sich, während anderseits auch jedes *πάθος* ganz gleich wie das andere abzulehnen ist. Nostri affectus expellunt, peripatetici temperant „Die Unsrigen (= die Stoiker) verjagen die Affekte, die Peripatetiker mildern sie" (III, 443). Zwischen Tugend und Laster (fast das gleiche wie Affekt) gibt es kein Mittelding (III, 524 ff.). Neben dieser Lehre, die wir erwarten mußten, steht aber eine andere stoische Affektenlehre, die eine Erweiterung und Verallgemeinerung der *Μεσότητες*-Theorie ist. Die ehemals pythagoreische Mentalität fällt einem sofort auf durch die in ihr sich aufdrängenden Vergleiche zwischen leiblicher Krankheit und seelischem Affekt (III, 465), ja sogar durch einen Grundbegriff wie *συμμετρία* (III, 471a). In diesem Zusammenhang ist das *πάθος* ein *πλεονασμὸς τῆς ὁρμῆς διὰ τὸ τὴν καθ' αὑτοὺς καὶ φυσικὴν τῶν ὁρμῶν συμμετρίαν ὑπερβαίνειν* „ein Zuviel an Trieben, weil diese die individuelle und die naturgegebene Triebsymmetrie überschreiten" (III, 462, vgl. I, 205), ja, das Gute kann sogar *τὸ τελείως σύμμετρον* „das vollendet Symmetrische" heißen (III, 83). Offenbar sind diese letzteren, eben kurz skizzierten Anschauungen, die auf den weniger rationalistischen und konsequenten Zenon und damit auf Aristoteles zurückgehen, die älteren in der Stoa, die erst nach und nach von der ganz zielbewußten Art des

Chrysippos beiseite geschoben wurden und den aus der Hauptdoktrin gefolgerten Lehrsätzen Platz machen mußten. Für Zenon sind auch die Leidenschaften noch nicht identisch mit den *κρίσεις*, der „Wahl", sondern, wie es in einem Berichte heißt, der deutlich gegen die Spätern Stellung nimmt, die *πάθη* seien *τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς* (sc. *ταῖς κρίσεσιν*) *συστολὰς καὶ διαχύσεις ἐπάρσεις τε καὶ πτώσεις τῆς ψυχῆς* „die auf das Wählen folgenden Beklemmungen und Erleichterungen, Hochgemutheit und Niedergeschlagenheit der Seele" oder einfach eine *πτοία τῆς ψυχῆς* „Unruhe der Seele" (I, 206).

Neben dieser, im Lauf der Zeit vor allem durch die Tätigkeit des Chrysippos immer besser durchdachten, Hauptlehre der Stoa machen sich nun aber Anpassungen an die Alltäglichkeit breit, die zu schildern eigentlich nicht mehr hierher gehört. Es beweisen diese Dinge ein Entgegenkommen gegenüber der menschlichen Schwäche, die schlecht harmoniert mit dem für die Stoa charakteristischen Geist absoluter Folgerichtigkeit. Die Schule mußte es aber empfinden und in ihrem Konkurrenzkampf mit weichlicheren Sekten unangenehme Folgen davon zu spüren bekommen, daß sie zwar Stolz und Sicherheit dem zielbewußten Menschen verleihen konnte, aber keinen Frieden und keine Ruhe dem verletzten Gemüte und dem aus der Bahn geworfenen Unglücklichen. Sie rechnet eigentlich überhaupt nicht mit Menschen, wie denn auch die stoischen Musterhelden ins grotesk Übermenschliche gesteigert erscheinen. Bekannt sind vor allem die römischen Heroen Rutilius und Cato der Jüngere. Darin ähnelt die Stoa dem Kynismus, der überhaupt im starren Zuendedenken freilich einer gerade entgegengesetzten Position, der absoluten Demut, in manchen Hinsichten zu ähnlichen Resultaten gelangt, ja, seltsamerweise nicht selten sogar der Stoa Vorbild sein kann. Das Verbindende ist die absolute Autarkie, der gegenüber alle Schicksalseinflüsse verblassen.

Die bekannteste der genannten Anpassungen an die menschliche Schwäche ist die Einführung des Begriffes der *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* „Vorzuziehendes und Abzuweisendes" unter den *ἀδιάφορα* „den indifferenten Dingen", d. h. alle dem, was weder gut noch schlecht ist; schon Zenon sah das Bedürfnis, die Strenge der stoischen Gedankengänge in dieser Weise zu mildern, auch darin wohl beeinflußt durch die aristotelische Konzilianz den äußern Gütern gegenüber. *προηγμένα* sind natürlich keine Güter, sondern nur schätzbare Dinge, die aber keinen Einfluß auf unsern Seelenzustand haben dürfen, z. B. gute Anlagen, Gesundheit, Reichtum: *τὸν σοφὸν εἰ τὴν μεγίστην οὐσίαν ἀποβάλοι, δραχμὴν μίαν ἐκβεβληκέναι δόξειν* „der Weise wird, wenn er das größte Vermögen verloren hat, den Eindruck erwecken, nur eine einzige Drachme verloren zu haben" (III, 153). Alle diese Probleme und ihre möglichen Abstufungen geben zu zahlreichen Einzeluntersuchungen Anlaß, während die Hauptlehre ja nur in den Variationen über eine und dieselbe Behauptung besteht.

Eine eigentliche Gesellschaftslehre entwickelt die Stoa kaum. Sozialethische Folgen ergeben sich aber von selbst aus ihrer Eliminierung der Standes- und anderer sozialen Grenzen. So bedeutet sie den ersten Fortschritt auf diesem Gebiet innerhalb des Griechentums; bis jetzt war alles innenethisch gebunden gewesen. Diese Konsequenzen wurden rasch populär und konnten dadurch auch auf das Christentum, wahrscheinlich schon auf Christus selber einen gewissen Einfluß ausüben. Später holte dann, z. T. unter dem Einfluß des Christentums, die Stoa die Versäumnis einer wirklichen Soziallehre nach; Epiktet kündigt es an, Hierokles erfüllt es (vgl. v. Arnim, Hierokles S. 61 ff.; Prächter, Hermes 51 [1916], S. 518).

Die rein gedankliche Grundbasis ihrer Doktrin dringt bei allen Stoikern aufs deutlichste durch, so sehr sich auch im Detail Abweichungen zeigen mögen. Reizvoll ist der Ausdruck des Persönlichen, der wider die starre Möglichkeit hier und da in der

Hand gewisser Persönlichkeiten die überindividuelle, ja übermenschliche Strenge der Doktrin durchbricht, so bei Seneca und Marc Aurel. Epiktet wird wohl am ehesten dem Bilde eines Altstoikers entsprechen. (Ch. Burnier, La valeur du témoignage d'Epictète, Lausanne 1925.)

VIII. EPIKUR

Wie wir schon oben gesagt haben, ist die ganze Einstellung der epikureischen Philosophie eine völlig andere als die der Stoa. Trotz der vielfach dem Wortlaut nach gleich scheinenden Ausdrucksformen liegen sie auf zwei völlig verschiedenen Ebenen. Auf den ersten Anblick hin macht der Epikureismus neben der lichtvollen Klarheit und durchdachten Geschlossenheit der stoischen Grundlehren keinen guten Eindruck: Widersprüche sind in hohem Maße vorhanden, Fremdkörper, der Lehre von anderwärts zugeführt, machen sich bemerkbar — kurz, sein Darsteller hat Mühe, ganz im Gegensatz zu demjenigen der Stoa, das Skelett der Morallehre einigermaßen zu rekonstruieren. Nach dem früher Gesagten wird es freilich klar sein, woher dieser Unterschied rührt. Die Stoa hatte es leicht, einheitlich und wie aus einem Guß zu sein, da sie, von rein abstrakten Begriffen und Gleichungen ausgehend, ein kühnes Wunschgebäude errichtet, das sich nirgends an der Problematik und Rätselhaftigkeit des Wirklichen stößt, während Epikur allein auf das Diesseits abstellt, auf den psychischen Zustand und auf eine Diätetik der Seele ausgeht, dabei vor allen Wunschträumen und großen Worten phantastischer Behauptung eine ängstliche Abneigung hegt. Es ist in psychologischer Hinsicht ein starker Wirklichkeitssinn in ihm rege, er kontrolliert alle Augenblicke wieder das Gedankliche an der Realität und opfert lieber die logische Folge als die Beobachtung. Trotzdem ist er weit davon entfernt, ein Forscher zu sein. Ein Aristoteles ist ihm, trotz der systematischen Unwirklichkeiten, unendlich überlegen in der Erfassung des moralischen oder psychologischen Tatbestandes, er ist der Wissenschaftler neben dem Quietisten Epikur. Die Wirklichkeit Epikurs ist nur scheinbar eine psychologische, tatsächlich ist sie eine diätetische. Der Ausgangspunkt ist die seelische Behandlung, ist die Kur, die man zum Zwecke des Glücklichseins mit sich vorzunehmen hat; von vornherein gegeben sind die Gefahren, die diesem drohen, und die man zu vermeiden hat, gegeben ist die Tatsache des menschlichen Leidens. Auf Grund eigener Erfahrung und Erprobung werden dem Kranken die Wege zur Gesundung gewiesen. Sicherlich liegt also ein Sinn für Realität vor, für die Realität, mit der der Praktiker, der Seelenarzt sich abgibt. Und wie sich der Mediziner im Gegensatz zum Naturforscher bei sehr fragwürdigen Erkenntnissen beruhigen kann, sich damit begnügen kann, Heilerfolge zu erzielen, und wie er als Erklärung für die von ihm beobachteten und praktisch genutzten Phänomene dies und jenes, was ihm gerade für ihre Deutung passend scheint, aus der weiten Naturwissenschaft heraus-

greift, so handelt auch Epikur. Seine Fragestellung an die Natur, vor allem an die Seele, ist eine rein praktische; die Fragen stellt er nicht an die Natur selber, sondern an die Naturwissenschaft; aus zweiter Hand stammt sein ganzes theoretisches Material. Denn es galt ihm durchaus als sekundär; wertvoll zwar als Hilfsmittel im Kampf, aber nicht mehr. So übernimmt er — übrigens ohne innere Dankbarkeit — das physikalische und z. T. auch ethische Lehrgebäude des Demokrit, weil er diesen Wissenschaftler allein brauchen kann. Noch weiteres zieht er herbei, aber alles, was ihm unter die Finger kommt, gewinnt ein anderes, sicher ein eindrucksvolleres Gesicht durch die erfahrene und erprobte diätetische Klarheit Epikurs.

Die starke und bewußte Opposition zu allen konstruktiven Ethiken um ihn herum zeigt sich vor allem in der absoluten, provozierenden Betonung des Körperlichen. *ἐν σαρκὶ τὸ ἀγαθόν* „das Gute liegt im Fleisch" (Usener, Epicurea Frgm. 408); fontem omnium bonorum in corpore esse, hanc normam, hanc regulam, hanc praescriptionem esse naturae „die Quelle aller Güter liege im Körper, das sei das Grundgesetz, die Regel, die Ordnung der Natur" (Frgm. 400). Die *ἡδονή*, die Lust an und für sich, wäre nichts so Erschreckendes und Beleidigendes, denn mitschwingende Lust, Glück, wenn man so sagen darf, ist ja Ziel jeder griechischen Ethik, nur behaupten alle oder sozusagen alle andern, daß sie aus Dingen resultiere, in Dingen enthalten sei, die sie nach der menschlichen Erfahrung nicht ohne weiteres zu enthalten scheinen. Aber das Wort *ἡδονή* strotzt schon an und für sich so von physischem Leben, daß seine Wahl eine Ostentation ist; und erst die Synonyme, die er ihr zu geben beliebt! *γαργαλισμοί, νύγματα, ἐπεντρώματα, καταιγισμοί* „Kitzel, Jucken, Bauchlust, Aufwallungen" (Frgm. 413). Tatsächlich können sich Epikur und die Epikureer nicht genug darin tun, die Freuden des Leibes, die einzigen positiven Freuden, zu schildern. In Epikurs Schrift über das Ziel des Lebens stehen die lapidaren Sätze: *οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τἀγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀκροαμάτων, ἀφαιρῶν δὲ τὰς διὰ μορφῆς κατ' ὄψιν ἡδείας κινήσεις* „ich wenigstens kann mir nicht vorstellen, was ich unter dem Guten mir denken soll, wenn ich beiseite lassen muß die Freuden des Essens, der Liebe, der Töne und die lieblichen Gefühlserregungen, die durch schöne Formen vermittelst des Auges hervorgerufen werden" (Frgm. 67) und *τὸ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιοτάτην ἔχει τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις* „das richtige Wohlbefinden des Fleisches und die sichere Zuversicht darüber für die Zukunft enthalten die höchste und beständigste Freude für die, die richtig zu denken imstande sind" (Frgm. 68). Ja, er verschmäht es sogar nicht, Ärgernis zu erregen, indem er Essen und Trinken zum Zentrum des Daseins macht: *ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή* „Anfang und Wurzel alles Guten ist die Lust des Bauches" (Frgm. 409);

und Epikurs Freund und Schüler Metrodor sieht darin die Quintessenz der Lehre seines Meisters, daß er gelernt habe *ὀρθῶς γαστρὶ χαρίζεσθαι* „in richtiger Weise dem Bauche zu Willen zu sein" (Usener, Frgm. 409; Körte, Metrodori Fragmenta Nr. 42); ja, dieser wagt es sogar zu sagen: *οὐδὲν δεῖ σῴζειν τοὺς Ἕλληνας . . . . ἀλλ᾽ ἐσθίειν καὶ πίνειν οἶνον* „es lohnt sich nicht, die Griechen zu retten . . . . sondern essen soll man und Wein trinken" (Körte Nr. 41). Dementsprechend überschüttet Epikur die Anhänger der Tugend mit Hohn und Spott: *ἐγὼ δ᾽ ἐφ᾽ ἡδονὰς συνεχεῖς παρακαλῶ καὶ οὐκ ἐπ᾽ ἀρετὰς κενὰς καὶ ματαίας καὶ ταραχώδεις ἐχούσαις τῶν καρπῶν τὰς ἐλπίδας* „ich lade zu ununterbrochnen Vergnügungen ein und nicht zu nichtigen und hohlen Tugenden, die nur sehr dubiöse Hoffnungen auf Gewinn in sich tragen" (Frgm. 116). Kategorisch erklärt er, daß das Gute und die Tugend nur zu ehren seien, falls sie Lust verschaffen (Frgm. 70); *προσπτύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ* „ich pfeife auf das Schöne und diejenigen, die es aus nichtigen Gründen bewundern, falls es keine Lust hervorruft" (Frgm. 512), ja, er notzüchtigt die Tugend, indem er ihr folgende Aufgabe zuweist: *ἡ ἀρετὴ περὶ τὴν ἐκλογήν ἐστιν τῶν ἡδέων* „die Tugend besteht in der Auswahl des Angenehmen" (Frgm. 515), oder indem er den vier Kardinaltugenden der Stoa, einer nach der andern, die Maske vom Gesicht reißt und sie ihrer Herkunft von Lüsten überführt (Cicero de finibus I, 42 ff.). Diese etwas bramarbasierende Haltung nimmt er auch gegenüber der Bildung ein — begreiflicherweise; das Wissenschaftsgebäude der ihn umlagernden Konkurrenten scheint ihm durch seine Konstruiertheit und Unwirklichkeit gefährlich zu sein. Mit Entrüstung las das bildungsfromme Altertum einen Satz von ihm wie *παιδείαν πᾶσαν φεῦγε τἀκάτιον ἀράμενος* „fliehe alle Bildung mit gehißten Segeln" (Frgm. 163), und ärgerte sich, daß er in einem Briefe einen Anhänger ob seiner Unbildung glücklich preist (Frgm. 117). Darum lehnt er auch zielbewußt jede logische Begründung seiner Lehre ab; er will sie nur naturwissenschaftlich beweisen; nur die Naturwissenschaft anerkennt er als beweiskräftig; aber natürlich darf auch sie keinen Anspruch auf eigenen Existenzwert erheben. *εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μή ποτε πρὸς ἡμᾶς ᾖ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας* „wenn die Angst vor den überirdischen Dingen uns nicht quälte und die Angst, der Tod könnte doch einmal etwas mit uns zu tun haben, ferner die Unfähigkeit, die Grenzen von Schmerz und Lust zu erkennen, so brauchten wir keine Naturwissenschaften" (*Κύριαι δόξαι* 11); aus diesen diätetischen Gründen muß man wissen, *τίς ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις* „was die Natur des Alls ist" (*K. δ.* 12). Aber eigentlich läßt sich selbst zu diesem Zwecke die Wissenschaft entbehren; denn die *ἡδονή* drängt sich unmittelbar den Sinnen, den obersten Richtern über Gut und Böse, auf. Es braucht

weder ratio noch disputatio, quamobrem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit „weshalb die Lust begehrt, der Schmerz gemieden werden muß", läßt Cicero den Epikureer sprechen; das fühle jeder ut calere ignem, nivem esse albam, mel dulce, quorum nihil oportere exquisitis rationibus confirmare, tantum esse satis admonere „wie daß das Feuer heiß sei, der Schnee weiß, der Honig süß; keines dieser Dinge müsse man durch ausgewählte Vernunftgründe beweisen, es genüge, nur daran zu erinnern" (Cicero de finibus I, 30; vgl. III, 3 und II, 36). Wie alle dilettierenden Naturwissenschaftler — wobei er allerdings gleichzeitig einen Gedanken weiter pflanzt, der sich als einer der fruchtbarsten erweisen sollte, wie dies oft gerade bei Dilettanten der Fall sein kann — verwendet er die Einordnung des Menschen in das Tierreich wie eine Selbstverständlichkeit, und erblickt er im Erwachsenen gleichsam ein Degenerationsprodukt eines im Kindesalter noch eindeutigen und unverdorbenen Wesens: Tier und Kind nennt er Specula naturae „Spiegel der Natur" (Frgm. 398).

Dieses vegetative Summum bonum war nun aber doch nicht konkurrenzfähig mit dem anderer Richtungen. Es läßt sich der Einfluß der andern deutlich spüren, wenn nun an Stelle dieser nur einzelne Momente des Lebens glücklich gestaltenden Lust eine dauernde treten mußte; die traditionelle *εὐδαιμονία* muß doch einen Dauerzustand bezeichnen. So wurde die „kinetische" Lust, die *κινήματα τῆς σαρκός* „Bewegungen des Fleisches" (Frgm. 411) von der „statischen" begleitet, von der Lust der Schmerzlosigkeit, schon darum, weil die kinetische Lust auf die Länge ihren Reiz verlieren und in ihr Gegenteil umschlagen muß. Es steht außer Frage, daß diese *ἀλυπία* „Schmerzlosigkeit" ein Erbe der auf rein geistiges Gebiet beschränkten Ideale der Pythagoreer ist, vermittelt durch die *εὐθυμίη* des Demokrit. Aber erst ein Denker, der Seelisches aus irgendwelchen Gründen auf Körperliches zurückführen wollte, konnte zu dem Ausweg gelangen, Schmerzlosigkeit als Ideal hinzustellen; nur er konnte sagen: *ὅρος τοῦ μεγέθους τοῦ ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις* „Maß der Größe der Lust ist das Fehlen jeglichen Schmerzes" (*K. δ.* 3). Die daraus hervorgehenden Thesen ergeben sich fast von selber. Sie ähneln solchen der Stoa; es sind dies kurze Denkreihen, die der Zwang zur Systematisierung und Durchdenkung in die wirklichkeitsbewußten Beobachtungen Epikurs hineinwarf. Natürlich darf die kinetische Lust nichts Höheres und Besseres sein als die Schmerzlosigkeit, die sonst nicht Summum bonum sein könnte. Dadurch wird die positive Lust zu einer bedeutungslosen Ausschmückung der statischen Lust: *οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονή, ἐπειδὰν ἅπαξ τὸ κατ' ἔνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῇ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται* „nicht kann sich die fleischliche Lust mehr vergrößern, sobald einmal der durch Mangel hervorgerufene Schmerz entfernt ist, sondern sie wird nur ausgeschmückt" (*K. δ.* 18). So wenig wie es für die Stoiker ein Mehr oder Weniger an Tugend gibt,

so wenig kann es für die Epikureer ein Mehr oder Weniger an Lust geben, ja auch *ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος κτλ.* „die Unendlichkeit hat gleiche Lust wie die Endlichkeit" (*K. δ.* 19); im Menoikeusbrief wird als Lust die kinetische geradezu verworfen und nur die statische anerkannt, sie darf nicht *ἡ τῶν ἀσώτων ἡδονή* sein, sondern *τὸ μήτε ἀλγεῖν μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν* „nicht die grobe Lust, sondern die Freiheit von seelischen Schmerzen und Verwirrungen" (Frgm. 131).

Die Schmerzlosigkeit zu erreichen, liegt gewiß zum Teil im menschlichen Vermögen; dadurch, daß der Mensch seine Leidenschaften temperiert, daß er die Lust meidet, die einen größern Schmerz zur Folge hat, wirkt er in dieser Richtung. So ist die eine große Aufgabe des vernünftigen Menschen, die eine Seite der Diätetik die Leitung der *ἐπιθυμίαι* „Triebe". Diese sind zu scheiden in *φυσικαί* (naturgegebene), von denen die einen dazu noch mit Zwang verbunden (*ἀναγκαῖαι*), die andern nur *φυσικαί* sind, und zweitens in *κεναί* „nichtige". Befriedigt werden müssen nur die erstern, unbedingt sogar nur die eine Klasse davon. Zwar ist auch diese Befriedigung von äußern Umständen abhängig, aber *χάρις τῇ μακαρίᾳ φύσει, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα, τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα* „Dank der gütigen Natur, daß sie das Notwendige leicht erreichbar machte, das Schwererreichbare nicht notwendig" (Frgm. 469; vgl. *K. δ.* 21). So kann natürlich durch eine Hinterpforte entschlüpfend der Prediger der Lust zum Verkünder der Genügsamkeit werden; er kann sagen *αὐτάρκεια πλουσιώτατον πάντων* „die Selbstgenügsamkeit ist der größte von allen Reichtümern" (Frgm. 476). Zahlreich sind die Briefstellen und die Anspielungen auf Epikurs eigene Anspruchslosigkeit; an der einfachsten Freude konnte er sein Genüge finden und sich dadurch als Souverän über seine Begierden erweisen. Auf diese Weise nähert sich der epikureische Weise so sehr dem stoischen, daß von ihm gesagt werden kann, was ganz in die Charakteristik von jenem gehört, *ἑτοίμως ἔχειν καὶ τῷ Διὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας διαγωνίζεσθαι μᾶζαν ἔχων καὶ ὕδωρ* „imstande zu sein, sogar mit Zeus in Wettstreit über die Glückseligkeit zu treten mit einem Stück Brot und einem Schluck Wasser" (Frgm. 602).

Ganz souverän, wie der Stoiker, ist der epikureische Mensch aber doch nicht zur Erreichung der Schmerzlosigkeit. Der Zufall, das Schicksal kann einem die Befriedigung selbst der naturnotwendigen Begierden versagen, es kann einen mit Schmerzen heimsuchen, an deren Wirklichkeit nicht zu zweifeln ist. Da ist ein Ausweg nicht zu finden. Der Diätetiker und Wirklichkeitsmensch erwartet ja einen solchen von allgemeiner Gültigkeit auch nicht, anders als der Logiker; er hat nur Trost und abschwächende Mittel zu seiner Verfügung. *βραχέα σοφῷ τύχη ἐμπίπτει* „es ist stets nur für kurze Zeit, daß sich das Schicksal auf den Weisen stürzt" (*K. δ.* 16), und ebenso ist es mit den Schmerzen. *οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον*

χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμμένει, αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἧπερ τὸ ἀλγοῦν „nicht bleibt ein Schmerz lange hintereinander im Fleisch, sondern der heftige bleibt nur ganz kurze Zeit, derjenige aber, der immerhin noch die Lust im Fleisch übertönt, der bleibt auch nur wenige Tage, die langdauernden unter den Krankheiten haben doch ein Übergewicht der Lust über den Schmerz im Fleisch" (*K. δ.* 4).

Neben diese im großen und ganzen ungefähr organische Lehre von der zentralen, ja ausschließlichen Bedeutung des Körperlichen tritt nun aber eine zweite, mit ihr eigentlich nur schwer in Einklang zu setzende von der Parallelität der geistigen Sphäre und der körperlichen, ja sogar mit deutlicher Betonung der Überlegenheit der ersteren. Wir gehen kaum irre, wenn wir in der Lehre von der einzigen Realität des Körperlichen den originellen Gedanken Epikurs sehen, während die jetzt genannte die weiterentwickelten pythagoreisch-demokriteischen Anschauungen sind. Epikur ringt um eine Einigung der beiden Dinge, kommt aber über ziemlich primitive Motivierungen nicht hinaus. Real sind zwar nur die körperlichen Freuden und Leiden, aber die Seele nimmt sie und lebt sie nach, das sei naturwissenschaftlich ganz begreiflich, *ἀφυσιολόγητον μηδὲν ἡγοῦ βοώσης τῆς σαρκὸς βοᾶν τὴν ψυχήν* „halte es für naturwissenschaftlich durchaus begründbar, daß wenn das Fleisch schreit, auch die Seele schreie" (Frgm. 200). Die Lust und Unlust der Seele entsteht aus der des Körpers (Cicero, De finibus I, 55, wo Cicero schließt: quamquam autem et laetitiam nobis voluptas animi et molestiam dolor adferat, eorum tamen utrumque et ortum esse e corpore et ad corpus referri „obgleich aber die seelische Lust uns Freude und der seelische Schmerz Unbehagen bringt, so sind doch beide aus dem Körper entstanden und beziehen sich auf den Körper"). Darum kann er bald sagen, man solle *τὸ ἡδόμενον τῆς σαρκὸς τῷ χαίροντι τῆς ψυχῆς ὑπερείδειν* „die Freude des Leibes durch die seelische Freude unterstützen" (Frgm. 431), bald aber werden — vielleicht eine Kapitulation vor dem Hohnlachen der Feinde — die seelischen Emotionen sogar als größer hingestellt als die körperlichen, nam corpore nihil nisi praesens et quod adest sentire possumus, animo autem et praeterita et futura „denn mit dem Körper können wir nur Gegenwärtiges und Anwesendes fühlen, mit der Seele aber auch Vergangenes und Zukünftiges" (Frgm. 439). Infolgedessen wird eine eigene Kunst gemacht aus dem Wiederauflebenlassen einst genossener Freuden: *τὸ μεμνῆσθαι τῶν προτέρων ἀγαθῶν μέγιστόν ἐστι πρὸς τὸ ἡδέως ζῆν* „die Erinnerung an das früher genossene Gute ist das größte Mittel, glücklich zu leben" (Frgm. 436). Auf diese Weise kann man sich selbst in der trostlosesten Situation Lust verschaffen, indem man jene aus dem Repertorium der Vergangenheit im Geiste wieder aufleben läßt. Dadurch steigt natürlich die Autarkie des Weisen ungeheuer.

Nun aber drohen dem Geiste seinerseits zweierlei große Gefahren. Anstatt ihn zu dieser Tätigkeit des Sicherinnerns und des Ausmalens künftigen Glückes zu verwenden, lassen sich ihn die Menschen meistens verfinstern durch zwei Sorten von Ängstigungen, die Furcht vor den Göttern und die Furcht vor dem Tode. Dem Kampf gegen diese beiden Dinge gilt nun die andere Seite der Diätetik; die erstere war ja der Auswahl und Regulierung der Leidenschaften gewidmet, wie es von der *διάνοια* heißt, sie vollziehe *τοῦ τῆς σαρκὸς τέλους καὶ πέρατος τὸν ἐπιλογισμὸν καὶ τοὺς ὑπὲρ τοῦ αἰῶνος φόβους ἐκλύει* „die Vernunft vollzieht die Berechnung des Zieles und der Grenze des Körpers (= der körperlichen Lust) und befreit von den Ängstigungen über das Leben" (*K. δ.* 20; ähnlich Menoikeusbrief 132). So gilt ein großer Teil der Lehre diesem Kampfe: Die Götter werden aus der Schöpfung herauskomplimentiert und in die Zwickel der aneinander sich reihenden Welten verwiesen, wo sie ein harmloses und bedeutungsloses Dasein führen dürfen (vgl. *K. δ.* 1); dem Tod wird mit zahllosen Angriffen, vor allem durch ununterbrochenes Leugnen der Unsterblichkeit der Seele, zu Leibe gerückt. *ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν· ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῇ, τότ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν* „solange wir sind, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, dann sind wir nicht mehr" (Menoikeusbrief 125); oder *ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς* „der Tod hat keine Beziehung zu uns, denn das Aufgelöste ist empfindungslos, das Empfindungslose aber hat keine Beziehung zu uns" (*K. δ.* 2). Wenn der Mensch diesen Kampf siegreich besteht, wird er in allen Lebenslagen glücklich sein; im Alter bleibt er jung *διὰ τὴν χαρὰν τῶν γεγονότων* „wegen der Freude am Vergangenen", in der Jugend ist er zugleich jung und alt *διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων* „weil er sich vor der Zukunft nicht fürchtet." Dieser letztere Kampf ist für manche Epikureer, vor allem für Lukrez, der Hauptinhalt ihrer Philosophie geworden. Um seinetwillen studiert man Naturgeschichte, um seinetwillen ist die epikureische Physik ihrem Umfange nach ein wichtiger Teil des Systemes gewesen. So ist es zu verstehen, wenn die körperliche und seelische Sphäre ganz parallel gesetzt und das Summum bonum in zwei Summa bona aufgelöst wird, nämlich ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione „daß der Körper ohne Schmerz, die Seele ohne Verwirrung sei" (Frgm. 434). Die *ἀταραξία* stellt sich neben die *ἀνωδυνία*.

IX. DER AUSKLANG

Mit diesen beiden großen philosophischen Systemen, der Stoa und dem Epikureismus, war die eigentlich produktive Tätigkeit des Altertums auf ethischem Gebiete erschöpft — begreiflicherweise, denn die schon an und für sich beschränkten Probleme der reinen Triebethik waren im Laufe der Zeit noch weiter eingeengt worden. Die extremen Lösungen

lagen vor; was noch zu leisten war, waren Angleichungen der Schulen und Lehren aneinander, Milderungen der Härten, Kompilationen. Ein charakteristischer Fall der erstgenannten Art ist die an und für sich sehr respektable, für uns aber trotzdem durchaus sekundäre Ethik des Stoikers Poseidonios (um 100 v. Chr.). Sie bedeutet zum Teil eine Aufhebung des Wesens der Stoa und eine Annäherung an ihr Gegenteil. Während die orthodoxe stoische Lehre auf ganz konsequent durchgeführten Denkprozessen beruht und alle Naturkontrolle, besonders alle Psychologie aufs strikteste ablehnt, ja gerade darin ihre Stärke und Überlegenheit hat, geht Poseidonios an die Wurzeln der ethischen Vorgänge, an die Seele und die seelischen Bedingtheiten und zieht sie in seine Rechnung ein. Nicht nur bricht er mit der Leugnung aller irrationalen Regungen und der Umdeutung der Triebe in κρίσεις, indem er wieder den unbewußten Seelenteil einführt, sondern er sieht überhaupt die seelischen Vorgänge als nicht so einfach und rational zugänglich an, wie dies bisher der Fall war. Zum Beispiel die Frage nach dem Wert der äußern Güter wird dadurch komplizierter, daß diese nicht einfach als stets in gleicher Form wirkende Dinge gedacht werden, sondern daß neben sie, die „vorausgehenden Ursachen" (causae praecedentes), Ursachen gestellt werden, die er „bewirkende" (efficientes) nennt, und die in unserer Seele liegen. Durch die Abschüttelung aller intellektualistischen Erklärungen vergrößert sich die Variabilität und Kompliziertheit besonders der Affekte sofort ungeheuer. Mit größter Sorgfalt schildert der Philosoph den Affektvorgang; er schildert ihn um so objektiver, als ihm das Irrationale nichts Abzulehnendes ist. Er fügt es in die Natur als eine ihrer Kräfte ein, rechnet mit seiner Gesetzlichkeit, fragt sich, wie es erzogen werden könne; es ist ihm ein Stück Naturgeschichte. Ebenso ist ihm das Ziel nichts außer dem Menschen Liegendes, sondern der Dämon jedes Menschen. — Ein vielversprechender Geist zeigt sich in diesem eigenartigen Manne, der auf allen Gebieten so viele Keime gesät, die nicht mehr aufgehen sollten.

Eine hervorragende Schilderung der Ethik des Poseidonios gibt Karl Reinhardt in seinem genialen Buch Poseidonios, Beck, München 1921; vgl. Max Pohlenz, Poseidonios' Affektenlehre und Psychologie, Nachrichten der Gött. Gesellsch. d. Wissenschaften 1921.

Nach Poseidonios beginnt die uferlose Angleichung und Mischung der Systeme. Zuerst werden die sich näher stehenden verbunden, wie Akademie und Peripatos; das konsequentest ausgeführte System der Stoa gibt außerdem zu allen seine Beimischung. Vor allem die von Chrysippos ausgeführte Affektenlehre zieht überall mit geringen Varianten ein. Musterbeispiel ist Antiochos von Askalon, älterer Zeitgenosse und Freund Ciceros, dessen Anschauungen uns in einigen Schriften Ciceros nahe gebracht werden.

Über Antiochos vgl. die nachgelassene Arbeit Hans Straches, „Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon", Philol. Untersuchungen Heft 26; Weidmann, Berlin 1921.

Den nachchristlichen Jahrhunderten gelingen zwar noch menschlich warme Moraltraktate, die als solche eine Wirkung bis in die Gegenwart ausüben. Charakteristisch ist der Stoiker Seneca, zu dessen ausgesprochensten Lieblingen Epikur gehört, den er ununterbrochen zitiert! Der Leser dieser Schriften will erbaut sein; er will nicht gezwungen werden, durch denkerische und nachschaffende Tätigkeit eigene Kraft in Bewegung zu setzen und dadurch eine innere Lösung zu erzwingen.

Dies Bild bleibt unverändert bis ins 3. christliche Jahrhundert hinein. Das von ferne sich zeigende Christentum mit seiner Gesellschaftsethik zwingt höchstens zu einem gewissen stärkeren Ausbau der Sozialethik. Doch konnte auf diesem Wege der Konkurrenzkampf gegen den immer mächtiger werdenden Neuling nicht geführt werden. Nicht Anpassung war am Platz, sondern eine Selbstbesinnung, ein Sichkonzentrieren auf die wesentlichsten Errungenschaften des eigenen Denkens. Das vollzog in einem hinreißenden, durch den Todeskeim, den dieses letzte antike System in sich trägt, um so bezauberndern Versuch der Neuplatonismus. Reinste Innenethik, ohne alle Konzession an die Welt, wird der neuen weltbeglückenden Macht gegenübergestellt. Sie greift zurück, um mit dem aus den geistigen Kreisen der Antike stark verdrängten und darum um so lieber aufgenommenen religiösen Geiste des Christentums konkurrieren zu können, auf das System, das durch seinen starken Symbolreichtum am ehesten den Zugang zum halbreligiösen Symbol eröffnete, zum Platonismus. Ideen des alten Platon und seiner Schüler führen an die Grenzen des Glaubens. Das erkenntniskritische Symbol gibt die Gottesschau zugleich als höchste Tugend. Die Ekstase ist die vollendetste Tugendübung, neben der die Tugenden der Welt nur einen untergeordneten Platz einnehmen können. Die Ekstase, das Eingehen in die Gottheit, ist eine endgültige Lösung; das Symbol ermöglichte eine solche. Es erreichte spielend, was die von der Stoa infizierte nachplatonische Philosophie kaum mehr erreichen konnte, da sie durch Behauptung, durch Syllogismen zu etwas gelangen wollte, wozu man auf rationalem Wege nicht gelangen konnte. So verstehen wir es, daß dieser letzte Versuch, den innenethischen Problemen zentrale Bedeutung zuzuweisen, anziehend auf weite geistige Kreise wirken mußte und daß von ihr eine Zeitlang der Widerstand gegen das Neue geführt werden konnte. Dauernd konnte sie schon deshalb nicht wirken, weil sie im letzten Grunde der für den Erfolg notwendigen Originalität entbehrte, weil sie romantisches Wiederaufleben von Dingen war, die in einer andern Zeit und nur in einem bestimmten Menschen ihre organische Bedeutung hatten.

Die letzte Darstellung der neuplatonischen Ethik geben Fritz Heinemann in seinem Buche: Plotin, Meiner, Leipzig 1921, und Georg Mehlis, Plotin, Frommann, Stuttgart 1924.

DIE ETHIK DES MITTELALTERS

VON

ALOIS DEMPF

Die im Rahmen dieses Handbuchs durchzuführende Verbindung historischer und systematischer Darstellung findet wohl kaum noch einen so sehr hierfür geeigneten Gegenstand als die mittelalterliche Ethik. Ist doch deren Wesen historisch nichts anderes als eine stattliche Reihe immer erneuter Versuche, die christliche Lebensordnung in ein System zu bringen. Dieser architektonische Systemwille, anfänglich kindlich genug zufrieden mit mechanischen Memoriersystemen für den Schulgebrauch, steigt an zu den kühnsten Konstruktionen spekulativer Bewältigung des sittlichen Lebens und seiner metaphysischen Hintergründe. Deutlich zeichnet sich eine klare Entwicklungslinie ab, auf der ein immer größerer Reichtum sittlicher Erfahrung, mystischer und metaphysischer Schau harmonisch sich zusammenfügt zu einem Ganzen, das innerlich ein fast lebendiger Organismus ist, ein untrennbares Ineinander von Seelenform, Weltordnung und Gotteslehre. Aber zuletzt stehen dann noch mindestens drei große Gattungen ethischer Systematik vor uns, die symbolische Sittenlehre, die die Seele als mikrokosmisches Abbild des gesamten Universums sieht, dann die teleologische Systematik, die eine lebendige Einheit der natürlichen und übernatürlichen Seelenkräfte und Lebensordnungen unter den aristotelischen Vollendungsbegriff sucht und zuletzt die metaphysische Ethik der deutschen Mystik, besonders Meister Eckharts, die die ethische Selbstvollendung als Gottesgeburt in der Seele mit dem gesamten zeitlosen Weltprozeß verbindet.

Wenn nun jedoch die Frage beantwortet werden soll, was ist denn die auferweckbare Bedeutsamkeit, was ist der einheitliche Sinn dieser Ethik, was ist das systematisch Wertvolle für unsere Zeit an diesen mannigfaltigen Systemen, dann wird freilich zu einer dem Mittelalter selbst fremden Überschau, zu einer eigenen Sinngebung wenigstens für die ersten Arten gegriffen werden. Einen einheitlichen Sinn für alle drei zu suchen hieße das entscheidende Neue der deutschen Mystik verwischen und bedeutete ein Übersehen der schweren Krisis, aus der es hervorgegangen ist. Infolge dieser Krisis konnte ja auch die mittelalterliche Ethik selber am Ende des 13. Jahrhunderts nicht zu einem einheitlichen Abschlusse kommen. Die große Epoche des Mittelalters hat sich nicht rund und fertig in sich geschlossen, ihre Lebenselemente waren zu mannigfach, zu zukunftsträchtig, um nicht notwendig von einem ganz bestimmten Augenblick an, von dem kritischen Augenblick der

Scheidung von Mittelalter und Neuzeit, neue Entwicklungslinien aus sich gebären zu müssen, wobei nur eine Gattung, die symbolische, nach einer schönen spätherbstlichen Nachblüte bis zu Gerson und Nikolaus von Kues hin, zurückblieb, um gerade damit sich als die wesentlich mittelalterliche zu erweisen.

Der hohe Reiz der Darstellung dieses überaus steilen Entwicklungsganges von kaum zwei Jahrhunderten wird nun freilich getrübt durch die gefährliche Einsamkeit des Forschers auf diesem Wege. Die innere Systemkraft der christlichen Ethik ist kaum untersucht. Die Moraltheologie hat sich historisch notwendig zu sehr auf das gewaltige System der Aquinaten konzentriert. Der Altmeister der deutschen Scholastikforschung, Clemens Baeumker, dem vor allem die stattliche Reihe der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters zu danken ist, war auffallend wenig für die Geschichte der Ethik interessiert. Die verschiedenen Darstellungen der allgemeinen Geschichte der Ethik sind wohl teilweise, so besonders die von Theobald Ziegler, weitblickend genug auch auf die Kulturwelt und ihren Einfluß auf die Ethik eingestellt, aber doch niemals scharf genug auf den entscheidenden Kern der mittelalterlichen Ethik, nämlich ihre Systematik. Erst kurz vor Abschluß dieser Arbeit ist der dritte Band der Geschichte der Ethik von Ottmar Dittrich erschienen, der nun gleichfalls ganz entschieden und mit größter Zuverlässigkeit auf die Systeme eingestellt ist, von dem sich diese Darstellung aber durch eine andere, primär sozialethische Beurteilung der Kulturumwelt unterscheidet.

Die Eigenart der mittelalterlichen Ethik tritt besonders deutlich durch den Vergleich mit der altchristlichen zutage, die ohnehin notwendig als die Grundlage der gesamten Entwicklung mit in die Darstellung einzubeziehen ist. Während die mittelalterliche Ethik immer irgendwie systematisch ist, ist die altchristliche Ethik mit nur wenigen, nicht ihr Wesen treffenden Ausnahmen, unsystematisch in ihrer äußeren Form. Aber wie im Mittelalter hinter dem äußerlichen System doch auch immer erst der einheitliche Stil des ethischen Lebens und Denkens gesucht werden muß, d. i. die Einheit der sittlichen Lebensordnung, die sich dann schließlich in drei verschiedene Sittenlehren aufspaltet, so steht auch hinter der noch viel größeren Mannigfaltigkeit der altchristlichen Ethik ein einziges Quellprinzip, eine wirkende Einheitskraft der sittlichen Lebensordnung. Soweit auch die Hauptformen der altchristlichen Ethik auseinander zu liegen scheinen, ein Wesenszug ist ihnen allen gemeinsam, ist ihr substantieller Kern. Man kann diesen Kern bei jedem einzelnen herausschälen, aber auch der Überblick über die Erscheinungsformen zusammen zeigt ihn als ihr wesentliches einheitliches Band. Es ist anfänglich für den Forscher, der von der antiken oder modernen Ethik her an diese Zeit herantritt, gar nicht leicht, auch nur zu sehen, was alles in ihr Ethik ist. Man muß dafür erst den wichtigen Schritt von der wissenschaftlichen systematischen Darstellung der Sittlichkeit zu den unreflektierten naiven Gestaltungen des Sittenlebens tun, um zu sehen, daß Mystik, Gnadenlehre, ethische Metaphysik, Allegorese, Askese und Kirchenrecht, alle insgesamt kernhaft ethische Versuche der Lebensgestaltung sind, die erst in die eigentliche Tiefen-

schicht des Ethos hinabführen. Dort erst wird der Einheitspunkt der ganzen Ethik dieser Zeit sichtbar. Dieser Einheitspunkt ist dann nicht mehr autonome, allein willentliche Lebensgestaltung, sondern die Gewinnung eines neuen Lebens, eines substanzhaften neuen geistigen Seins, mag dies nun Kindschaft oder Wiedergeburt, Gerechtigkeit oder Gnadenstand, Gnosis oder Vergottung heißen. Diese substantiellen Urkategorien der altchristlichen Ethik, alle eins in der wesentlichen Verbindung von willentlicher Lebensgestaltung mit einer gottgegebenen Neuformung des geistigen Seins, also alle eins in der wesentlichen Verbindung von Sittlichkeit und Religion, gestatten allein eine historische Darstellung der Eigenart der altchristlichen Ethik. Die Möglichkeit und das klare Ergebnis ihrer einheitlichen Darstellung sind dann im großen der wissenschaftliche Erweis, daß der Kern der altchristlichen Lebensordnung gefunden ist.

Die Ethik der synoptischen Evangelien, des Johannesevangeliums, der paulinischen Briefe, also petrinisches, johanneisches und paulinisches Christentum, die ethische Metaphysik der griechischen Theologen und Mystiker von Origenes bis zu Dionysius und Johannes Damascenus, ja fast noch ein Jahrtausend weiter, die ethische Metaphysik und Gnadenlehre Augustins, die Mönchsaskese und das Sakramentsrecht der Kirche, was für eine bunte Mannigfaltigkeit sittlicher Lebensgestaltung! Sie ist eins in dem Streben nach dem geistig-sittlich-religiösen Sein der Seele.

Die Mannigfaltigkeit der altchristlichen Ethik in ihren produktiven Einzelgestaltungen ist nirgends ein allseitiges wissenschaftliches System geworden. Selbst bei Augustinus, der irgendwie von allen ihren Elementen bewegt ist und sie innerlich einheitlich verarbeitet hat, so daß man sehr wohl von einer Organik seines ethischen Denkens reden kann, liegt doch nirgends ein ausgeführtes System vor. Aber all diese Elemente sind zusammengeflossen in der komplexen Lebensordnung der altchristlichen Kirche. Das ist zugleich mehr und weniger als ein System. Die Bewahrung aller ethischen Bewegungen in der Praxis der Kirche und in ihrem traditionellen Schrifttum ist ein viel größerer Reichtum, als ihn irgendein noch so vollkommenes, aber doch immer individuell eingeengtes System bieten könnte. Potentiell, wenn auch latent, ist so immer die ganze Fülle des christlichen Ethos da. Aber es ist nicht immer in seiner ganzen Fülle lebendig. Es müssen immer erst die Teilstücke aktualisiert werden, es müssen von mehreren Seiten her die wichtigsten Konstituenten immer neu erlebt werden, das Erbe muß immer wieder neuer Erwerb geworden sein, bis sich wieder einmal ein organisches Ganzes zusammenfügt. Erst müssen wieder Persönlichkeiten da sein, die den ganzen Reichtum des christlichen Ethos in sich verwirklichen, und danach erst kann wieder Systematik auftreten.

Ist schon die Signatur des mittelalterlichen Denkens überhaupt Bewältigung der Tradition, so gilt dies ganz besonders von der Ethik,

in der ja immer Neuschöpfung besonders eng an das Überlieferte gebunden ist. Ihre Normenwelt gilt ja immer als ewig gegeben, als immer und allgemein verpflichtend, und neue Normengebung scheint nur Erfüllung und Verbesserung, bessere und einfachere Erfassung des längst Gegebenen sein zu können. Je reicher ausgebildet die sittliche Welt und gesetzliche Ordnung der vorliegenden Kultur war, um so schwerer setzt sich die selbständige Sittengestaltung der neuen Kultur durch, wenn auch schließlich immer wieder Raum genug für die subjektive Eigenart der Aneignung und Verwertung der Tradition bleibt.

Nach dem Halbjahrtausend der abendländischen, romanisch-germanischen Kulturanfänge und ihrer unvermeidlichen geistigen Stagnation — neben bewegtester Entwicklung in der praktischen Lebensgestaltung — ist gerade die unsystematische lebendige Fülle der ethischen Tradition in der kirchlichen Lebensordnung für die Art der mittelalterlichen Ethik bestimmend geworden. Die fluktuierende Traditionsmasse, in ihrem Umfang durchaus abhängig von der persönlichen Verlebendigung des christlichen Ethos, sobald mehr in Frage kam als das äußere kanonische Sittengesetz der Bußpraxis und der kirchenrechtlichen Bestimmungen, hat ganz entscheidend die höhere spirituelle Ethik des Mittelalters bestimmt. Sie hat Raum gelassen für das Schöpferische bei aller Rezeptivität und hat immer wieder neu gereizt zur umfassenden Systematik der ganzen Traditionsmasse. Das gilt für die christliche wie für die antike Ethik, die ja schon weitgehend, namentlich in die lateinische patristische Ethik eingebaut war, aber von 1200 an doch wieder neu als Ganzes erworben werden mußte. So ergab sich fast notwendig schöpferische Systematik als Wesen der mittelalterlichen Ethik. Gerade aus ihrem systematischen Trieb heraus stand sie freilich nicht isoliert, sondern war selber wieder eingefügt in das größere System, in das Totalitätssystem des kosmischen, geschichtlichen und liturgischen Weltbildes, in die Summa als Gesamtheit der christlichen Lehre und Sitte.

Diese Systematik fing naiv genug mit vollzähligen Tugend- und Lasterkatalogen an, mit sieben Haupttugenden und Dutzenden von Untertugenden und 8 Hauptlastern mit ebenso zahlreichem Gefolge. Aber sobald nach der kluniazensischen Reformbewegung und ihrer Erneuerung der liturgischen Frömmigkeit, dieser einzigartigen Vermittlung von Schrifterlebnis, große Persönlichkeiten wie Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor, die innere Fülle des Augustinismus je von anderer Seite her wiedergewonnen hatten, wurde die bloß mechanische Rezeptivität zu einer schöpferischen Formkraft mit den gegebenen Elementen, die geistig mindestens ebenbürtig neben der ursprünglichen altchristlichen Schöpfung steht. Sieht man nur die historischen Beziehungen und Abhängigkeiten, so kommt man freilich leicht zu dem üblichen Fehlurteil, es läge nur Rezeptivität und über-

haupt nichts Neues und Schöpferisches vor. Ganz anders aber muß das Urteil lauten, wenn man wirklich den konkreten historischen Augenblick erkennt. Dann offenbart sich ein völlig neuer Geist. Seine Grundhaltung besteht darin, daß sogleich mit dem Auftreten der neuen großen Persönlichkeiten die gesamte christliche Lebensordnung als ein wohlgefügter Makrokosmos voll der wunderbarsten Harmonien empfunden wird. Der Zauberstab des symbolischen Verständnisses erschließt diese Harmonien und Entsprechungen der übersinnlichen Welt und der Heilsgeschichte, der Urbilder des Natürlichen, Geistigen und des Sittlichen, die es in der Seele nachzubilden gilt, bis auch sie eine *creatura nobilis*, eine *anima hierarchizata*, ein vollendeter Mikrokosmos ist.

Dieser für unser modernes Empfinden überaus hochgespannte sittliche Optimismus mit seiner naiven Gläubigkeit und dem festen Glauben, im psychologisch-natürlichen Aufstieg von der einfacheren zur höchsten mystischen Sittlichkeit, höchste Vollendung sicher erreichen zu können, wenn nur richtig alle Heils- und Hilfsmittel angewendet werden, wird sehr oft verkannt. Man vergißt, daß er ein durchaus ethischer ist, durchaus als Aufgabe für den einzelnen und die Gemeinschaft gestellt ist und ihm darum das Untersittliche und Unsittliche kraß naiv schwarz malend in den vielen Schriften *de contemptu mundi* möglichst düster entgegengestellt wird. Der vielberufene mittelalterliche Dualismus, der das vielzitierte Werk von Eickens: Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung für den Kenner völlig wertlos macht, ist überhaupt kein metaphysischer, ja auch bald in der Geschichtsphilosophie kein historiologischer mehr, wenn man nicht gerade an die endzeitliche Antichristlehre denkt, nachdem schon die altchristliche Welt den bösen Weltgrund und das substantiell Böse in der Weltordnung überwunden hatte und nur mehr den freiwillig bösen Geist der Teufel und Verdammten hatte bestehen lassen. Es ist wesentlich für das Verständnis der mittelalterlichen Ethik, daß auch sie zwar durchaus wie die altchristliche die religiöse Hilfe zur Heilsgewinnung und Selbstvollendung für unerläßlich hält, also fast ausschließlich religiöse Ethik ist und auch durchaus die Verführung durch Welt und Teufel so ernsthaft als möglich nimmt, aber dennoch in ihrer gesamten Systematik nur optimistisch und willensautonom mit der freien sittlich-religiösen Selbstvollendung ohne Prädestinationsangst und ohne naturalistischen Determinismus rechnet.

Der charakteristische Unterschied gegenüber der indeterministischen idealistischen Ethik der Neuzeit als völlig geist- und willensautonomer individualistischer Persönlichkeitsethik, besteht keineswegs in einem ontologischen Dualismus der sittlichen und nicht sittlichen Kräfte, sondern in einem noch viel strengeren Objektivismus des sittlichen Ideals, als es selbst der altchristliche gewesen war. Denn nun war ja

außer der Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft um der Gnadenwirkung willen erforderlich auch noch die Zugehörigkeit zur *universitas Christi*, zur Christenheit als Kulturvolk. Nicht nur die transzendente Wirklichkeit makrokosmischer Ordnung, die himmlische Hierarchie, soll in der sittlichen Seele abgebildet werden, auch die Heilsgeschichte muß die christusförmige Seele wiederholen, und endlich muß sie eingegliedert sein in die soziale Gemeinschaft der Christenheit. Deren Organismus kann sich freilich nicht direkt als Ganzes abbilden, es muß also eine organische Aufteilung des sozialen Ganzen erfolgen. Die Standesethik kommt notwendig zum kosmischen Objektivismus der Lebensordnung hinzu, nicht mehr nur in sporadischen Ansätzen wie in der altchristlichen Zeit, sondern immer systematisch mit dem Blick auf das organische Ganze, in den Sittlichkeitsstufen, deren jeder aber nach der richtigen Theorie sittlicher Vollwert zukommt, und deren sittliches Neben- und Miteinanderwirken die Vollendung des Gemeinschaftslebens bildet.

Nur weil in der mittelalterlichen Ethik von Anfang an zwar nicht rein ethische Autonomie individueller Selbstvollendungsmöglichkeit, aber ethisch-religiöse Willensautonomie der Selbstvollendung bei richtiger freier Benutzung der Heilsmittel herrscht, kann ihre Entwicklung so bald schon zu der so stark humanistischen Ethik des Aquinaten führen. Sie ist dabei freilich unterstützt durch die Aufnahme der antiken Ethik, aber wesentlicher ist doch die Grundlage der christlichen Einheitskultur. Nur darum kann dem natürlichen Leben, dem menschlich Wesensgemäßen nach dem Naturgesetz, die übernatürliche Weihe und Kraft auch für die innerweltlichen Aufgaben und die natürlichen Menschenzwecke verliehen werden. Schon in der nächsten Generation aber dringt bei Meister Eckhart die rein ethische Geist- und Willensautonomie der individuellen Persönlichkeit durch, die nur mehr durch die mystische Terminologie verschleiert ist.

Man darf freilich nicht den Begriff Autonomie auf den aprioristisch-idealistischen Autonomismus Kants, also auf Selbstgesetzgebung und volle Selbstmächtigkeit einengen, um zu sehen, daß der richtige Sinn sittlicher Autonomie als sittliche Freiheit der Selbstvollendung ohne prädestinatianischen oder naturalistischen Determinismus durchaus auch in der theonomen Ethik wie auch in jeder anderen Ethik geltender, nicht idealistisch gesetzter, sittlicher Werte erfüllt sein kann. Autonomie ist dann in den beiden Fällen der gottgesetzten und der ideell geltenden Werte freie willentliche Verwirklichung dieser transzendenten Normen. Auch innerhalb der ethischen Normen selbst ist wiederum eine Auswahl des zunächst zu Verwirklichenden möglich. Der Kosmos der sittlichen Normen konkretisiert sich zum historisch-subjektiven Lebensideal. Das heißt anthropologisch gesprochen, das zeitbedingte Lebensideal macht einen bestimmten Ausschnitt der Normen und Wertewelt sichtbar.

In der Abfolge solcher Lebensideale ist der eigentliche Entwicklungsgang der mittelalterlichen Ethik zu sehen, wie ja auch in der altchristlichen Ethik ganz deutlich das gnostische, das kirchliche, mönchische und mystische Lebensideal in natürlicher und zeitgeschichtlicher Abhängigkeit aufeinander folgen. Bei keiner dieser Entwicklungen wird nun freilich unmittelbar ein bestimmter Zielpunkt sichtbar, wie dies etwa die volle Innerweltlichkeit des Lebensideals oder der rein ethische Subjektivismus wäre. Dafür reicht die Entwicklungsspanne des Mittelalters nicht aus. Darum steht auch nicht am Ende ein einziges Ethos als das allein herrschende. Gleichwohl ist die Entwicklung durchaus „logisch" und verständlich. Auf das symbolisch-geistige Lebensideal der mikrokosmischen Abbildung des Makrokosmos, das natürlich keineswegs auf die Mönchs- und Mystikerkreise beschränkt ist, sondern auch die weltlichen Stände durch Kaiserkrönung und Ritterweihe, durch die Ritterorden und das Parzivalideal, und auch noch die dienenden Stände in seine Lebensordnung mit einbezieht, folgt das ausgewogen natürlich-übernatürliche, humanistisch-theonome Lebensideal des Aquinaten. An Stelle der ausschließlich religiös-sittlichen liturgischen Dienstauffassung des ganzen Lebens werden nun die natürlichen Anlagen des Menschenwesens und seine innerweltlichen Zwecke normgebend und in ein eigenartiges Gleichgewicht mit dem übernatürlichen Menschenziel gesetzt. In der Mystik Meister Eckharts ist dann, freilich versteckt unter theologischer Terminologie, das rein natürliche Lebensideal das vorherrschende, wenn auch der radikale sittliche Subjektivismus und die ethische Geist- und Willensautonomie als *unio mystica* verstanden wird und durch die Forderung sozialethischer Praxis gemildert erscheint. Dieser Entwicklungstatbestand verrät als sein Wesen eine steigende Intellektualisierung. Ihr entsprechen genau die Definitionen und Beziehungsverhältnisse von Geist und Wille, bis dann im Nominalismus ein fideistischer und voluntaristischer Rückschlag erfolgt.

Damit ist aber das ethische Gesamtsystem des Mittelalters gesprengt. Damit ist zugleich auch ihr äußeres Zeichen, die Summa als wesentliche Geistesform, zu Ende. Mit der Befreiung der Einzelkräfte ethischen Wollens bricht eine in der ganzen Geistesgeschichte unerhörte Fülle schöpferischer Persönlichkeiten hervor, die in kühnstem Ansturm von einer Generation alle wichtigen geistigen Positionen der Neuzeit stürmt. Das Jahrhundert von 1250—1350 ist wohl eine Zeit der Krisis, in der sich die eigentlich mittelalterliche Lebensordnung auflöst, aber wahrlich nichts weniger als eine Verfallszeit, als die sie gewöhnlich charakterisiert wird. Dies Jahrhundert ist geistesgeschichtlich viel wichtiger als die Renaissance, denn hier liegen wirklich die wesentlichen Ansatzpunkte des neuzeitlichen Denkens und Wollens. Die frühen Renaissancemenschen sind nur Sonderfälle in einem Kreise von Denkern, die viel zahlreichere Probleme entdeckt haben und zu bewältigen suchten,

als dann wirklich in der Renaissance durchgearbeitet werden konnten. Soll die Ethik des Mittelalters in ihrer systematischen Bedeutsamkeit dargestellt werden, so gehören die Denker des 14. und frühen 15. Jahrhunderts nicht mehr so recht in den Rahmen der Darstellung. Aber da die Systematik des Mittelalters wohl der historischen Wirksamkeit nach in dem System des Aquinaten gipfelt, nicht aber für die historisch-wissenschaftliche Betrachtung, für die mit der Auflösung und in der Auflösung selbst eine unerhörte Fülle des Neuen beginnt, so müssen die vielfältigen Verzweigungen dieser Deltamündung doch mit in die Darstellung einbezogen werden. Ihre schöpferische und geistesgeschichtliche Bedeutsamkeit rechtfertigt dies völlig, denn hier liegen die Anfänge der modernen Persönlichkeit.

Der Hauptton der Darstellung muß freilich auf die großen Systeme gelegt werden. Ihre Arten und Voraussetzungen sind so mannigfach, daß eine kurze Terminologie der Darstellung gegeben werden muß. Die verschiedenen Sphären der Systematik sind dabei voneinander abzugrenzen. Als Ethik ist dabei die wissenschaftliche Behandlung des ganzen, und zwar, was gleich zu rechtfertigen sein wird, des komplexen sittlichen Lebens zu bezeichnen. Der Begriff Moraltheologie ist hier für die theologische Behandlung der christlichen Sittenlehre nach ihrem Offenbarungscharakter zu reservieren. Sittenlehre ist das jeweilige, historische konkrete System des sittlichen Lebens, der konkreten Normfindung und Normenauswahl und der verschiedenen Arten von Sitte. Sittliche Lebensordnung ist endlich die naive unreflektierte Struktur des konkreten sittlichen Gesamtlebens, dessen innere Gesetzlichkeit organisches Wachstum und ein geistiger Organismus noch vor allen Systemversuchen ist.

Der Ethik ist aber noch ein Idealsystem aller möglichen sittlichen Ordnungen und Werte zugeordnet, das in ungeschichtlicher Abstraktheit nur ein ideeller Maßstab für die Beurteilung der konkreten Sittenlehre sein kann. Die konkrete Sittenlehre ist immer reproduktiver Systembau auf Grund der personalistischen produktiven Schöpfung oder Nachschöpfung der organischen sittlichen Lebensordnung. Die Sittenlehre kennt bloße Anordnungssysteme, die die Fülle der sittlichen Elemente meist in zahlenmäßiger Vollständigkeit schulgerecht anzuordnen suchen, und Entwicklungssysteme, die ein einheitliches Prinzip, einen organischen Zusammenhang des sittlichen Lebens zu zeigen versuchen. Natürlich kommen auch Mischformen vor, die nur an ihrer Stelle erörtert werden sollen. Weitaus die reichsten Strukturmöglichkeiten besitzt aber die Organik der sittlichen Lebensordnung selbst. Die Schwierigkeit, sie zu finden und zu formulieren, da sie ja immer unausgesprochen ist, wird noch dadurch erhöht, daß die mannigfaltigen Sittenlehren meist unbewußt auf der primären Struktur der Lebensordnung aufbauen und fast nie alle ihre Strukturmöglichkeiten erschöpfen. Der gesamte Voraussetzungskomplex der zeitbedingten sittlichen Weltanschauung ist insbesondere in der mittelalterlichen Ethik überaus kompliziert, da er die kosmologischen, anthropologischen, soziologischen, historiologischen und soteriologischen Ordnungsbereiche in unlöslicher Verflechtung enthält. Die Einlagerung des Sittlichen in das gesamte Weltbild ist von höchster Bedeutung für die Struktur der Lebensordnung selbst und für die Bestimmung des ganzen Weltbildes. Endlich ist der Ausgangspunkt für den Aufbau der sittlichen Lebensordnung von entscheidender Wichtigkeit. Er ist die Basis des sittichen Weltsystems und kann z. B. religiös oder ethisch sein. Immer aber ist die sittliche Lebensordnung ein in sich geschlossenes Ganzes in ihrer naiven Lebensentfaltung, während die Sittenlehre niemals diese Totalität völlig erfaßt und auch das ethische Idealsystem niemals als abgeschlossen gelten kann.

Ist nun aber die Beachtung dieser mannigfachen Schichten des sittlichen Lebens noch Ethik? Wenn Ethik wirklich nur die Lehre von der freiwillentlichen, selbstherrlichen, unabhängigen und individuellen Lebensgestaltung mit dem Ziel des Glücks oder der Würde oder der Gesinnung wäre, nur Trieb-, Pflicht- oder Gesinnungsethik der freien Einzelpersönlichkeit, dann müßte man etwa mit Troeltsch nur den radikalen ethischen Individualismus des Evangeliums aus dem Gesamtkomplex der christlichen Heilslehre als die ethische Komponente herausschälen. Eine dermaßen eingeengte Geschichte der christlichen Ethik wäre etwa als Vorgeschichte der neuzeitlichen Individualethik durchaus möglich und bedeutsam und ist ja teilweise auch in manchen Geschichten der Ethik, wenn auch selten eng genug an den historischen Gegenstand heranreichend, geleistet. Ebenso ist eine andere Komponente der christlichen Lebensordnung, der radikale Universalismus des Evangeliums als Sozialethik schon einheitlich dargestellt, wenn freilich auch hier die Isolierung einer Komponente oft recht beträchtlich vom eigentlichen Kern und der wesenhaften Einheit der christlichen Ethik abgelenkt hat. Wenn auch hier viel zu sehr die sozialethischen Einzelfragen nur mechanisch nebeneinander stehen bleiben, so ist doch damit das Thema Ethik schon weit über die bloße Individualethik der autonomen Persönlichkeit hinaus erweitert. Man wird, ohne auf die Terminologie „Ethik" verzichten zu müssen, noch einen weiteren Schritt tun und die naiven Gestaltungskräfte der Sittlichkeit, die Sitte im weitesten Sinne einschließlich der religiösen Normen und Motive, in die Geschichte der Ethik aufnehmen müssen. Es ist dies einfach eine Forderung der historischen Darstellung, um den mannigfaltigen Schichten der Systematik gerecht werden zu können. Entscheidend ist aber der letzte Schritt, wie ihn nun etwa schon Nikolai Hartmanns Ethik methodisch getan hat, der Schritt zur Metaphysik der Ethik, der der Einordnung der Sittenlehre in das gesamte Weltbild entspricht.

Damit ist zunächst nicht etwa die platonische Metaphysik der Ethik gemeint mit ihrer Idee des Guten, an der teilnehmend alles Gute gut ist, wenn freilich auch dieser Gedanke in der mittelalterlichen Ethik, insbesondere bei Meister Eckhart eine wichtig Rolle spielt. Gemeint ist die Metaphysik der Freiheit als *noumenon*, die Lehre von der freiwirkenden Kraft des Willens oder des innersten Kerns der Persönlichkeit überhaupt, die der Grundgedanke der praktischen Metaphysik Kants ist. Wenn man etwa die aristotelische Lehre von der ἕξις, dem *habitus* als einem Gewöhnungs-, Übungs- und Einstellungszustand der Seele, die platonische „Gerechtigkeit" als ein irgendwie reales Gleichgewicht der Tugenden und Seelenkräfte, die antike Lehre vom Bios als einer dauernden Lebensform, die verschiedenen Lehren vom bleibenden sittlichen Charakter, von einer irgendwie seinsmäßig festgewordenen, verfestigten Gesinnung, von der „schönen Seele" und vom sittlichen Idealismus insgesamt unter dem Gesichtspunkt einer bleibenden geformten Wirklichkeit oder Wirkeinheit der Seele oder in der Seele betrachtet, so müßten all diese Lehren auch irgendwie eine Metaphysik des sittlichen Seins enthalten, das tiefer liegt als die bloße assoziationspsychologische Einübung, Einstellung und Willensrichtung. Es versteht sich, daß die Assoziationspsychologie, die ja die Seele selber schon in ein bloßes Spiel von Eindrücken und Reaktionen aufgelöst hat, für dies sittliche Sein kein Verständnis haben konnte. Allein sie ist neu, und in der hier zu behandelnden Zeit hat es immer nur eine Lehre der substantiellen Seele gegeben und konnte darum auch das Charakterproblem in seine substantielle Tiefe verfolgt werden. Die Metaphysik des sittlichen Seins, die die Grundfragen der Willensfreiheit und ihrer Wirkmöglichkeit und Wirkungsart, ja die begriffliche Fassung des Willens selber erörtert, wird nun wieder als das abschließende Hauptthema der Ethik erkannt. So tritt denn wieder neben die Norm-, Motiv-, Sanktion- und Zielfragen der Ethik, neben die Dynamik der Lebensgestaltung die Frage nach der Statik des sittlichen Lebens. Neben die intellektualistische Trieb- und Weisheitsethik der Antike und die voluntaristische neuzeitliche Gesinnungsethik tritt wieder die Lehre vom sittlichen Sein, in dem es keine Sonderung von Geist und Wille gibt, sondern das ganze Wesen des sittlichen Menschen in seiner Lebenseinheit erfaßt werden soll.

Von diesem Standpunkt aus braucht man kein Bedenken zu tragen, die mittlere Periode der abendländischen Ethik in den anderthalb Jahrtausenden von Christus bis zur Reformation mit dem ganz vorwiegend betonten Suchen nach dem sittlichen Lebensprinzip in seiner komplexen und konkreten Fülle der Geschichte der Ethik zuzuzählen. Vielleicht wäre auch eine historische Darstellung dieser Periode möglich, die nur die eine Komponente, die rein ethische, ohne die von der übernatürlichen Seinsgestaltung ausgehende religiöse aussonderte. Aber die systematische Darstellung im Sinne der Bedeutsamkeit für die Gegenwart wäre gerade diesem Gegenstand gegenüber zur völligen Sprengung der historischen Systematik und geschichtlichen Lebensordnung gezwungen, sie müßte die Struktur der mittelalterlichen Ethik völlig zerreißen und doch zum Verständnis des geschichtlich Vorliegenden immer wieder auf die religiöse Komponente zurückgreifen.

Unsere Darstellung wird also völlig unbekümmert die religiöse Komponente miteinbeziehen. Gerade die rein ethische Bedeutsamkeit der mittelalterlichen Systematik kann nur in ihrer geschichtlichen Konkretheit im größeren Zusammenhang des Gesamtsystems aufgezeigt werden. Was sie der Gegenwartsethik zu geben hat, ist eben diese Einordnung des Ethischen in die religiöse und soziale Gemeinschaft, die Aufhellung der gesamten Problematik von Religion und Ethik und die Einfügung des Ethischen in die gesamte geistige Welt. Wenn es das Hauptproblem der modernen Ethik ist, aus der individualistischen, intellektualistischen oder voluntaristischen Isolierung wieder einzumünden in eine Lehre von den sittlichen Körperschaften und ihrer geistigen Welt, dann kann ihr gerade die mittelalterliche Ethik vorbildlich sein.

Literatur: Ottmar Dittrich, Geschichte der Ethik, II. Bd.: Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums, III. Bd.: Mittelalter bis zur Kirchenreformation. Für die allgemeine Systematik vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, I., II., Freiburg 1911. Ferner die verschiedenen Dogmengeschichten, Adolf Harnack, Dogmengeschichte, 5., Tübingen 1914, und I. Schwane, Dogmengeschichte II. und II. Bd., Freiburg. Für die Sozialethik Ernst Troeltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, und Otto Schilling, Die christlichen Soziallehren, 1925.

I. DIE GRUNDLAGEN DER MITTELALTERLICHEN ETHIK.

1. DIE ETHIK DES EVANGELIUMS.

A) DIE ETHIK DER SYNOPTISCHEN EVANGELIEN.

Die edle Einfalt und stille Größe der Ethik Christi ist so weit von einem ethischen System entfernt, wie das schlichte Leben selbst von der Problematik jeder Philosophie, wie Poesie von wissenschaftlicher Prosa. Neues Leben ist ihr Sinn. Es hat gezündet, stärker, reiner und dauernder

als jede andere neue Religion, aber es hat sich nicht entzündet an der immer unzulänglichen Übersetzung eines Lebensideals in abstrakte Normen und Ziele, Gebote und Verbote. Eine solche Übersetzung ist niemals rein geglückt und wird auch niemals völlig glücken. Die Wirksamkeit dieses neuen Lebens war viel besser gesichert durch die persönliche Nachfolge der persönlichen Verkörperung dieses Lebens durch seinen Lehrer und Meister selbst. Die Geschichte der christlichen Sittlichkeit müßte darum, wenn sie ganz konkret sein wollte, eine Geschichte des christlichen Heiligkeitsideals und seiner zeitgebundenen Abwandlungen sein. Allein es ist doch auch eine Geschichte der christlichen Ethik möglich, weil in der langen Reihe der Umsetzungs- und Übersetzungsversuche des evangelischen Lebens in christliche Sittenlehre lebendiger Geist wirksam war und auch in ihnen das Leben zweier großer Zeitalter, des altchristlichen und mittelalterlichen um Gestaltung und Form rang und hinter der Form und den Formeln spürbar bleibt.

Die Aufgabe der rationalen Bewältigung des christlichen Lebensideals war vor allem deswegen so schwierig, weil sie sich in ihrer Umwelt nicht schlicht und naiv mit den eigenen Begriffen und Prägungen entwickeln konnte, weil schon mannigfache Versuche rationaler Lebenslehre und sittlicher Reflexion vorlagen. Man mußte in dieser Umwelt fast unvermeidlich zu den Formen der spätantiken Ethik greifen, wollte man die christliche Lebenslehre in gemeinverständliche Begriffe fassen. Insbesondere mußte man nach dem einzigen persönlichen Lebensideal des Hellenismus greifen, dem des Weisen, des Philosophen. Das war aber ein wesentlich intellektualistisches Ideal, das des Gnostikers, der die Lebensfrage durch Geist zu lösen verstand, in intellektueller Autonomie sein Leben gestaltete. Das christliche Lebensideal dagegen war unreflektierte persönliche Gottförmigkeit, *deiformitas*, ja von Anfang an jüngerhafte Nachfolge des Meisters selbst, also Christusförmigkeit. So zeigen denn die ersten großen Sittenlehren der christlichen Geistesgeschichte, besonders die der Alexandriner, ein Nebeneinander und Übereinander von gnostischen und christlichen Lebensidealen, da die beiden Ideale sich als nicht innerlich vereinbar erwiesen.

Diese ersten halb griechischen Sittenlehren wurden nun zwar ziemlich rasch in erbitterten Kämpfen, die um die christliche Gesamtlehre und letzte Weltanschauungsgrundlage gingen, überwunden, aber die Geschichte der christlichen Ethik darf doch nicht mit den nun folgenden reinen Ausprägungen des christlichen Ethos beginnen, sondern muß den Versuch wagen, schon die ursprüngliche christliche Sittlichkeit annähernd in einer Sittenlehre zu fassen.

Die Ethik Jesu nach den Synoptikern, die hier der Kürze wegen als Einheit genommen werden, ist vor allem personalistische Ethik. Das Gute ist allein in Gott lebendig, die Norm ist Gottes Wille, das Vorbild des sittlichen Lebens ist Gottes Vollkommenheit, er ist das persönliche sittliche Prinzip der Vaterliebe, und Gottes- und Menschenliebe muß darum das Prinzip auch eines innerlich freien Menschenlebens sein. Nur einer ist der Lehrer und Meister, nur einer ist gut, gerecht und vollkommen, nur nach der absoluten Vollkommenheit des persönlichen und geistigen Gottes hat sich das Vollkommenheitsstreben seiner wahren Kinder, seiner geistigen Söhne zu richten. Der ungeheure Vorteil der konkret persönlichen Fassung des Lebensideals durch den sittlich geistigen

Gottesbegriff ist klar. Er ist der besten wissenschaftlichen Symbolsprache, den Begriffen der Eudämonie, der Würde und Pflicht weit überlegen, da er sie alle implizite und doch anschaulich enthält. Er bringt aber sofort auch eine Eigenart der sittlichen Spannung zwischen Ideal und Verwirklichung mit sich, weil das Ideal zur schlechthin absoluten Höhe gesteigert ist, die der Mensch von sich aus nicht erreichen kann. Niemand ist gut als Gott allein. Die ethische Spannung wird sofort zur absoluten religiösen gesteigert. So liegt schon in der ersten Grundlage der christlichen Sittlichkeit in ihrem Personalismus die bleibende Spannung zwischen Selbstvollendung und Gotteshilfe begründet. Die Gnadenlehre muß irgendwie für die gesamte christliche Ethik konstitutionell sein. Nur bei Gott ist alles möglich, nur er kann neues höheres Leben schaffen.

Der Personalismus macht aber zugleich die sittliche Aufgabe der Nachahmung und Nachfolge zur primären Sphäre der evangelischen Sittlichkeit. Aktive Nachahmungsethik steht voran. Das ist ihr „radikaler Individualismus" (Troeltsch), ihr unverlierbarer Charakter als Persönlichkeitsethik. Obwohl das absolute Ideal unerreichbar ist, bleibt die sittliche Höchstforderung gottförmiger Vollkommenheit bestehen. „Werdet vollkommen, wie euer Vater im Himmel!" Das Himmelreich in uns braucht Gewalt. Die Vollkommenheit wird nicht mit einem Male erreicht. Sie ist ein innerer Wachstumsvorgang. So führt auch von der sittlichen Höchstforderung der Nachahmungsethik ein notwendiger Übergang zur zweiten Sphäre der evangelischen Sittlichkeit, der Gedanke des organischen Wachstums. Die evangelische Sittlichkeit ist aber auch unter diesem zweiten Gesichtspunkt primär ein neuer Sinn, Umbesinnung, *μετάνοια*, ein neuer Geist, der Eingang in ein neues Leben. Sie ist Lebenslehre eines neuen substantiellen Seins, Seinsethik weit über das nur assoziationspsychologisch gedachte Übungs- und Erziehungsgebilde einer Gesinnung, eines Habitus, eines Charakters und guten Willens hinaus. Das ewige Leben steht wohl auch in Beziehung zu dem religiösen metaphysischen Begriff der Unsterblichkeit, aber es hat primär einen rein ethischen Sinn. Es ist sittlich-geistiges Leben. Das Gegenstück ist der geistige Tod schon innerhalb des natürlichen Lebens. Nicht die Sünde ist eine Substanz, wohl aber ist der innerliche Sündenzustand eine substantielle Seinsbestimmtheit. In der natürlichen vorsittlichen Welt herrscht eine allgemeine Sündhaftigkeit — d. i. die evangelische Grundlage der späteren Erbsündelehre —, denn das Lebensprinzip des neuen Lebens ist noch nicht in Wirksamkeit. Unter der Lebensordnung des Fürsten dieser Welt herrscht nicht die Erfüllung des Gotteswillens, sondern die Selbstsucht. Das Herz ist auf die äußeren Güter, den Mammon gerichtet, auf sinnliche Begierden und Verführung, auf Ärgernisse, denen als seelenmörderisch die ärgste Strafe gedroht wird. Es gibt widersittliche böse Geister und Menschen als Kinder

des Teufels, des Bösen schlechthin. Die Knechtschaft dieser allgemeinen Sündhaftigkeit ist aber nicht unentrinnbar, denn allgemein ist auch das Sündenbewußtsein schon vor der Offenbarung der neuen Lehensordnung im natürlichen sittlichen Bewußtsein. Wenn auch nicht ausdrücklich vom Gewissen gesprochen wird, so ist es doch als Prüfstein der neuen Lehre statt der Wunder vorausgesetzt. „Beurteilt aus euch selbst, was recht ist" (Lk. XII, 57).

Auch die Entstehung und das Wachstum des neuen Lebens ist subjektiv und objektiv, sittlich und religiös, willensautonom und theonom gesehen. Die subjektiv-ethische Aufgabe besteht in der Gewinnung eines neuen Geistes, eines neuen Herzens. Das Herz ist das Lebensprinzip dieser Seinsethik. Unbedingte Innerlichkeit ist darum das Kernstück der Bergpredigt. Aus dem innersten Lebensgrunde selbst muß die Sittlichkeit hervorgehen. Dann erst ist sie wahr und echt. Das ist höchste Steigerung der Ethik zum vollen Liebesidealismus der Reinheit, Wahrhaftigkeit und Güte, der das alttestamentliche Gesetz erst vervollkommnet und auf die neue Stufe der Innerlichkeit hebt. Nicht nur der Mord ist verboten, sondern auch das Zürnen und Schelten. Man muß immer wieder versöhnungsbereit sein bis zur höchsten Liebe, der Feindesliebe. Nicht bloß der Ehebruch ist verboten, man muß auch frei sein von jeder Lüsternheit und jeder Habgier. Nicht bloß der falsche Schwur ist verboten, man muß im Innersten wahrhaftig sein. Nur unbedingte Vollkommenheit gleich dem himmlischen Vater ist die neue Lebensordnung, die besser sein muß als die der Pharisäer und die der natürlichen Gutwilligkeit auf Gegenseitigkeit (Mt. V, 3). Auch die religiösen Übungen, Almosengeben, Beten und Fasten müssen mit dem Geist der Innerlichkeit erfüllt werden und aus freiem Herzen kommen (Mt. VI, 1—18).

Dieses Selbstvervollkommnungsstreben erwirkt uns im Gottvertrauen die göttliche Hilfe. Wer das Ideal der Armut im Geiste, der Sanftmut und Friedfertigkeit, der Reinheit und Gerechtigkeit erfüllt, ist selig und besitzt das Himmelreich (Mt. V, 3—10), das in der Erfüllung des Gotteswillens auf Erden wie im Himmel besteht (Mt. VI, 10). Diesen Kindern Gottes wird durch die Vatergüte alles hinzugegeben, sie werden gerichtet nach ihrer eigenen Aufrichtigkeit, sie empfangen, wenn sie bitten, und gehen ins Himmelreich ein, wenn sie den Willen des Vaters tun (Mt. VII).

Dieser sittliche Seinszustand wird nun in schlichten Bildern erläutert. Nur ein guter Baum bringt gute Früchte, der gute Mensch bringt aus dem Schatze eines Herzens Gutes hervor; wenn das Herz übervoll ist, dann redet der Mund; wo der Schatz ist, ist das Herz. Die Innerlichkeit ist wie ein Haus auf festem Grund (Lk. VI), wie ein inneres Licht (Mt. VI, 22), Unreines kommt nicht ins Herz, sondern geht aus dem Herzen hervor (Mk. VII, 18), wie auch aus dem Innern, dem Herzen die bösen Gedanken, Sünden und Laster kommen (Mt. VII, 21—25). Gut und Böse sind also nicht nur äußerliche Handlungen, alles sittliche Han-

deln ist verbunden mit der dauernden Willens- und Gesinnungsrichtung, und zwar nicht als bloßem Übungszustand oder Habitus, sondern als einem sittlichen Seinszustand.

Das große Symbol der evangelischen Ethik für den sittlichen Seinsgedanken ist der Begriff des Himmelreichs. Er ist das entscheidend Neue der Verkündigung Christi. Die politische, messianische Reichshoffnung, die nur auf eine äußere wunderbare Gotteshilfe für ein auserwähltes Volk und seine Herrschaft und Verherrlichung baut, wird umgewandelt in die sittliche Autonomie des im Vollkommenheitsstreben und in der Gotteskindschaft schon gegenwärtigen Himmelreiches. „Das Reich Gottes ist in euch" (Lk. XVII, 21), es kommt nicht äußerlich, es ist freie geistige Erfüllung des Gotteswillens. Der neue sittliche Äon ist schon da und kann von jedem einzelnen als sittlicher Zustand jederzeit erreicht werden. Dieser Begriff des Himmelreichs trägt eine doppelte Spannung in sich, die weltumgestaltende Gewalt des sittlich geistigen Messianismus ist so groß, daß sie nicht Menschenwerk sein kann. Der Verkündiger und Herr des neuen Äon handelt in Gottes Wille und Sendung, ist der wahre wesenhafte Sohn des Vatergottes und hat die Gewalt, Sünden zu vergeben und damit neues, höheres Leben in den Seelen zu schaffen. Das Gottesbewußtsein Christi ist ein notwendiges Glied auch seiner sittlichen Verkündigung. Diese Verkündigung wird sicher die ganze Welt erobern, darum ist das Himmelreich auch ein sozialethischer Begriff. Es ist wesenhaft Gemeinschaft aller individuell Vollkommenen. Das ist der dialektisch notwendige Systemübergang zum dritten Pfeiler der evangelischen Sittenlehre, zum sozialethischen Seinszustand über alle Volksgrenzen hinweg, wie ja auch schon die unbedingte Liebesforderung unterschiedslos für die ganze Menschheit gilt und der ganzen Menschheit verkündet werden muß.

Die sittlich religiöse Spannung des Himmelreichsbegriffs wirkt sich zunächst in der individuellen Sphäre aus. Zusammen mit dem ethischen Himmelreichsbegriff wird in großartiger Steigerung das Gottessohnbewußtsein und die Messiasoffenbarung Jesu entwickelt. Die Bewährung der Gotteskraft durch Wundertaten in der äußeren Welt soll nur ein Beweis sein für die unvergleichlich höhere Kraft der Sündenvergebung, die das neue Leben in der unvergleichlich wichtigeren Welt des sittlichen Lebens schafft (Mt. IX, 6). Seit der Bußpredigt Johannes des Täufers wirkt sich schon die Kraft und Gewalt des Gottesreiches aus (Mt. XI, XII). Von da an spricht Jesus seine Kenntnis des Gotteswillens als höchste Gesetzesnorm aus, ist darum der einzige Sohn Gottes und der Herr der neuen sittlichen Offenbarung (Mt. XI, 27), der Herr über das geistig zu verstehende Kultgesetz (der Herr des Sabbats, Mt. XII, 8). Er bringt die Wahrheit und die Krisis, das Gericht den Völkern, die seiner Lehre harren (Mt. XII, 18), er treibt ἐν πνεύματι θεοῦ die Dämonen aus, und so ist durch den Gottesgeist und die Auswirkung des Geistes im Menschen das Himmelreich bereits da (Mt. XII, 28). Und nun beginnt auch sein äußeres sozialethisches Wirken und Wachstum gleich einem Sauerteig, der die ganze Menschheit durchsäuert, und einem Senfbaum, der aus dem kleinsten Samenkorn zum weltüberschattenden Baume wird (Mt. XIII), bis es endlich der ganzen Welt verkündigt ist (Mt. XXIV, 14). Nun offenbart sich die Gewalt der Kirchenbegründung. Christus überträgt die Schlüsselgewalt des Himmelreichs (Mt.

XVI, 18, 19). Die Verklärung auf dem Berge erweist ihn als den einzigen Sohn Gottes. Alle Mitglieder des Himmelreiches aber sind freie Söhne Gottes (Mt. XIII, 34, und XVII, 26).

Ist also zunächst das Himmelreich eine aktiv ethische Aufgabe der Selbstvervollkommnung, Nachahmung des vollkommenen Vaters in sittlicher Gottförmigkeit (Mt. VII, 7—10), so wird es nun auch gewissermaßen indirekt durch den Glauben an den Gottessohn und treue Nachfolgeschaft persönlich konkret, d. h. Christusförmigkeit. Der Glaube als innigster Anschluß an den Verkünder des sittlichen Himmelreichs wirkt schon das neue Leben, weil er die innerliche Bereitschaft zur Vollkommenheit voraussetzt, weil alles Irdische um seinetwillen verlassen werden muß (Mt. XIX, 29), weil mit ihm die große Umwertung der Lebenshaltung zum Dienst und Selbstopfer für alle vollzogen werden muß. Zugleich aber ist dieser Glaube ein sittlich bewußter durch die Erkenntnis vom ethischen Sinn der Botschaft und der Willen zur Erfüllung der Gebote. Auch diese Vereinfachung der persönlichen Ethik zur Christusförmigkeit hat sich in der Geschichte der christlichen Ethik höchst folgenreich entwickelt.

In der sozialethischen Ordnung ist das Himmelreich wiederum zunächst subjektiv und aktiv, völlige Umkehrung der naturhaften Selbstsucht und irdischen Lebensordnung. Nur die unbedingte Nächstenliebe macht seiner teilhaftig, unbedingte Bereitschaft zum Verzeihen, Hingabe des Vermögens, zinslose Aushilfe für den Bedürftigen, unbedingte Reinheit in den Familienbeziehungen. Das Liebesideal steigert sich im sozialen Bereich bis zum höchsten Heroismus, der Hingabe des Lebens zum Dienst für den Nächsten (Mt. XX, 28). Eine neue Gruppe von Gleichnissen erläutert diese unbedingte Liebesgesinnung, so das vom Schuldennachlaß nach der Barmherzigkeit des höchsten Herrn, das von der neidlosen Freude an der Teilnahme aller am Himmelreich, ähnlich das vom verlorenen Sohn und vom verlorenen Schaf. Im Himmelreich herrscht eine wesentliche Umwertung der naturhaften Ordnung: wer von euch als groß gelten will, sei euer Diener, und wer von euch der Erste sein will, der sei euer Diener (Mt. XX, 26), anders als bei den Heiden, deren Herrscher tyrannisch sind und doch εὐεργέται heißen (Lk. XXII, 25). Die Rangordnung im Himmelreich ist an die Dienstbereitschaft geknüpft, steht aber völlig im Urteil Gottes. Wohl aber gilt hier die Lohnverheißung ewigen Lebens als sittlicher Würdigkeit, die hundertfach höher ist als aller irdischer Gewinn (Mt. XIX, 29).

Das Himmelreich ist aber auch ein sozialer Seinszustand einer Gemeinschaft der Guten und Auserwählten (Mt. XX, 16). Wohl setzt es die heroische sittliche Anstrengung seiner Mitglieder voraus, aber die seinsmäßige Lebenskraft des neuen und übernatürlichen Lebens in ihm muß von Gott übertragen sein (Mt. XX, 23). Der weltgeschichtliche Anfang eines neuen Äon steht nicht in Menschenmacht, aber nachdem mit dem Gottessohn der neue Äon begonnen hat, versichert er seinen Nachfolgern, daß bei der παλιγγενεσία, dem Beginn der verklärten Gemeinschaftswiedergeburt, wenn der Menschensohn sich auf seinen herrlichen messianischen Thron setzt, sie gleichfalls auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden (Mt. XIX, 28). Seine eigene Gewalt der Sündenvergebung und Schaffung neuen Lebens wird ihnen als ἄρχοντες des Himmelreiches übertragen, das so zu einer irdischen sakramentalen Lebensordnung, zur *ecclesia* wird (Mt. XVI, 9, und XVIII, 17). Im weltgeschichtlichen Verlauf aber wird es vom jüdischen Volke genommen und auf ein Volk übertragen werden, das seine Früchte bringt (Mt. XXI, 43). Dieser Begriff der Übertragung des Königtums, der *translatio regni*, hat dann im Mittelalter eine außerordentlich bedeutsame Rolle gespielt.

Dies wundervoll ausgewogene Gleichgewicht der evangelischen Lebensordnung ist niemals wieder in der Geschichte der christlichen Ethik mit solcher Vollkommenheit erreicht worden. Auch rein historisch betrachtet, leuchtet hier die Erhabenheit der reinsten sittlichen Ver-

kündigung in unvergänglichem Glanze auf. Aber nur stückweise ist dieser streng geschlossene Organismus zur Grundlage der christlichen Ethik geworden. Vor allem muß jede Darstellung ihrer Systematik scheitern, die den Dualismus zwischen den subjektiven und objektiven Elementen dieser Sittenlehre mit den Begriffen und Symbolen der antiken ethischen Reflexion zu bewältigen sucht und nicht gerade diese innere Dynamik der ursprünglichen evangelischen Lebensordnung zum Ausgangspunkt für die inneren Spannungen aller folgenden Systemversuche nimmt. Das ist selten genug geschehen. Diese Darstellung sieht hierin ihr eigentliches Thema, dessen Durchführung freilich mangels hinreichender Vorarbeiten für manche Zeitabschnitte nur tastend und unzulänglich bleiben wird.

B) DIE ETHIK DES JOHANNESEVANGELIUMS.

Das Johannesevangelium ist nicht mehr nur schlichter Bericht vom Leben und der Lehre Jesu, es erzählt im größeren Abstand als die Synoptiker von ihm, etwa vom Jahre 90 aus, ja es hat ein Programm seiner Erzählung und damit unwillkürlich selber ein gewisses System der christlichen Lehre. Der Gehalt des neuen christlichen Lebens ist schon reflektiert und so wird es zu einer Lebenslehre im ausgesprochenen Sinn. Der Inhalt des neuen Lebens wird geschaut in der Fülle der Persönlichkeit Christi und ihrer metaphysischen Bedeutsamkeit zwischen Gott und den Menschen. Christus ist selber das Leben. Dies höhere, sittlich religiöse Sein zerlegt sich nun aber in die ganze Fülle der vertauschbaren substantiellen Bestimmungen, Wahrheit, Liebe, Gnade (*χάρις*), Licht, Herrlichkeit (*δόξα*), Geist und Wort. Das Wort, der Logos als substantielles Lebensprinzip und persönliche geistige Lebenskraft wird zum bezeichnenden Symbol dieses höheren Lebens, das vor und über aller Zeit und Vergänglichkeit in Gott selber gründet, wie in Gott auch das *πνεῦμα* als heiliger persönlicher Geist lebt.

Die innere Fülle des Gotteslebens ist kund geworden durch seine menschliche Verkörperung in Christus. Die sittlichen Bestimmungen des vollendeten persönlichen Lebens: *ἀλήθεια*, Wahrhaftigkeit, Treue und höchste sittliche Wahrheit der Lehre, Liebe, *χάρις*, Güte und Gnade, Licht als Erleuchtung der finsteren, sittlich unwissenden Welt, *δόξα* als höchste sittliche Würde und Herrlichkeit, *πνεῦμα* als sittlich geistige Persönlichkeit, *ζωή*, Leben als zusammenfassende Einheit dieser Bestimmungen sind alle erfüllt in Jesus, der damit vor dem weltüberwindenden, tieferen sittlichen Bewußtsein, mehr noch als durch seine Selbstbezeugung in Wundern, als der von Gott gesandte Messias erwiesen ist (IV,48), als der eingeborene Sohn des Vaters. Eine höhere sittliche Lebensordnung ist damit geoffenbart, ja verkörpert, als es Offenbarung und Gesetz des Moses gewesen war (I, 17). Nun erst ist der Vatergott als höchste Erfüllung der sittlichen Werte und sittlichen Macht völlig kundgetan. Er ist unendliche Liebe, so sehr, daß er den einzigen Sohn dahin-

gab für die Erlösung der Welt (III, 16), er ist die höchste Wahrheit, weil das sittliche Bewußtsein seine Bezeugung im Sohn annimmt (III, 33), er ist Geist, weil er nur in Wahrheit freie Verehrung in persönlichem Geiste wünscht (IV, 23). Er hat das Leben in sich selbst, hat aber auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich selber zu haben (V, 26) und so belebt nun auch der Sohn, wen er will, vom geistigen Tode der Sünde und vom natürlichen Tode durch Gott (V, 21, und XI, 43). Denn auch seine Jünger sollen das ewige Leben erhalten, auch in ihnen soll Gottes Logos wohnen (V, 38), seine Liebe, seine Herrlichkeit, sein Licht und seine Wahrheit (V, 42, 44; III, 21 und 33), so daß auch sie Kinder Gottes werden (I, 12), aus Gott und von oben her wieder geboren werden (I, 13 und III, 3), wie ja auch schon im alten Testament jene Götter genannt wurden, an die der Logos Gottes erging (X, 35).

Dies einfache und erhabene Gesetz der dreifachen Entsprechung der höchsten Sittlichkeit in Gott, in Christus und in den Wiedergeborenen ist das Grundprinzip der johanneischen Lebensordnung. Fein und konsequent wird die Eigenkraft dieses Lebens in Gott, etwas abgeschwächt in Christus und die durch Weihe und Heiligung übertragene Selbsttätigkeit des Lebens im Menschen unterschieden. All das ist wesentlich geworden, nicht nur für die christliche Ethik, vor allem auch für die Deutung des innergöttlichen Lebens, die Christologie, Erlösungslehre und Kirchenlehre, die alle unlöslich mit der Ethik und Systematik verbunden sind. Hier kommt jedoch nur in Frage, wie das persönliche Leben sein substantielles Sein aus der Fülle, dem πλήρωμα Christi empfängt (I, 10). Ganz entsprechend der geringeren Lebensnähe dieser evangelischen Darstellung wird im ganzen hier der Ton auf den objektiven Vorgang der Heilsvermittlung gelegt. Für die aktive, subjektive Nachahmungsethik scheint kein Raum mehr zu bleiben. Allein das Johannesevangelium hat einen ganz eigentümlichen Mittelbegriff zwischen beiden, den der persönlichen Krisis, des sich von selber im Einzelnen vollziehenden Gerichts durch die sittliche Entscheidung für oder wider den Glauben an Christus und das Leben aus Christus. Es gibt eine im Charakter selbst liegende Bindung der höheren Sittlichkeits- und Gotteserkenntnis an die guten Werke, an das innerlich gute sittliche Tun. Wessen Tun böse ist, der liebt mehr die Finsternis als das Licht, der scheut die Offenbarung der höheren Sittlichkeit, um in dieser Welt der Finsternis, des Fleisches, des Eigenwillens, der Lüge und der Selbstsucht verharren zu können. Ist aber einmal die höhere Offenbarung in Christus da, sind die sittlich Blinden zu Sehenden gemacht, so haben sie die Schuld und keine Entschuldigung mehr (XV, 22 und IX, 39), sie sind schon gerichtet, weil sie an die persönliche Verkörperung der höheren Sittlichkeit in Christus nicht geglaubt haben und sich nicht dafür entschieden haben. So kann das sittliche Leben im subjektiven Bereich scheinbar fast intellektualistischen Charakter annehmen: das ist das

ewige Leben, den wahren Gott zu erkennen und Gott im Geist zu verehren (XVII, 3, VI, 29). Allein es muß auch der Wille Gottes erfüllt werden, schon damit die Göttlichkeit des neuen Lebens erkannt wird (VII, 17), und es muß bei der ganzen Lehre verharrt werden, damit die Wahrheit erkannt wird, die innerlich frei und autonom macht und von der Knechtschaft der Sünde und Lüge auch objektiv befreit (VIII, 31—36). Auch Christus selber folgte ja nur dem Gotteswillen als absoluter Sittennorm und nur darum ist sein Gericht gerecht und die sittliche Freiheit gerettet (V, 30), denn Gottes Wille ist die sittliche Erhebung und Erlösung in der Gefolgschaft Christi (VI, 39). Die letzte Verinnerlichung und Freiheit liegt schließlich darin, daß die Liebe nach Christi Vorbild das neue Gebot und Hauptgebot wird (XIII, 34).

Auch für die objektive Seite der Seinsethik prägt das Johannesevangelium ein plastisches anschauliches Wort: höheres sittliches Leben ist nur möglich durch Wiedergeburt, eine Geburt von oben her aus dem Wasser und dem Geiste (III, 3, 5). Das höhere Sein der Kindschaft Gottes kann nur durch eine dem naturhaften Denken als unmöglich erscheinende Wiedergeburt verliehen werden. Sie ist ein Lebendigmachen ζωοποιεῖν (V, 21), eine Heiligung und Weihung in der Wahrheit, eine Verleihung des Logos (XVI, 17, und X, 35), sie ist innere Wahrhaftigkeit und vollkommene Freude, Friede und Einwohnung des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes (XVII, 13, XIV, 23, und VII, 39). Sie wird durch ein äußeres Zeichen, die Wassertaufe, und die Einhauchung des heiligen Geistes sakramental vollzogen, die wiederum die Macht verleiht, neues Leben unter Sündennachlassung zu verleihen (XX, 22). Die Bestärkung dieses Lebens wird aber besonders bewirkt durch das himmlische Brot des Lebens, das Christus selber ist, und sein für das Leben der Menschheit geopfertes Fleisch und Blut, Zeugnis und Verpflichtung höchster Liebe (VI, 35, 51, XV, 12).

Auch für die Sozialethik endlich wird ein besonderer Terminus geprägt. Neben der äußeren natürlichen Welt gibt es auch einen außersittlichen Kosmos, „diese Welt" des naturhaften Selbstwillens und des Fleisches, das nichts aus sich für das höhere Leben vermag und darum in der Sünde, in der Trennung von Gott lebt und einen eigenen seinsmäßigen Trieb zum Leben in der Lüge unter der Herrschaft des Vaters der Lüge in sich besitzt (XVIII, 44). Diese Welt hat Christus überwunden, freilich nicht durch äußere Macht, vielmehr durch die Bezeugung der Herrlichkeit Gottes als des Gottes der höchsten Liebe und durch sein Leiden, seinen Dienst und seine Treue bis zum Tod für die Menschheit (XVII, 4). Das neue Friedensreich kommt mit der Aussendung des heiligen Geistes und besteht in einer doppelten Einheit, darin, daß alle unter sich eins sind und daß die unbedingte Liebesgesinnung herrsche, und darin, daß nach dem Vorbild des Vaters und des Sohnes auch alle mystisch in diesem eins seien zum Erweis der höchsten Sittlichkeit (XVII, 21). Diese Einheit wird erläutert durch das Bild vom Weinstock und den Reben. Nur das sozialethische Lebensprinzip des sozialen Seinszustandes spendet fruchtbringende Lebenskraft wie der Weinstock seinen Ranken.

So fern zunächst die johanneische Darstellung der christlichen Lebensordnung durch ihren darstellerischen Ausgangspunkt vom objektiven Lebensprinzip von der Ethik der Synoptiker zu sein scheint, so zeigt die systematische Zusammenfassung

doch klar, daß auch in ihr das objektiv-subjektive Gleichgewicht, durch die Begriffe der Krisis und der Wiedergeburt. vor allem aber durch das zentrale Liebesgebot gewahrt ist.

C) DIE ETHIK DER PAULUSBRIEFE.

Die paulinische Ethik muß verstanden werden aus der eigentümlichen Situation des Heidenapostels, der das Neue der Frohbotschaft in einer Welt zu erklären hat, in der Heiden, Juden und Christen nebeneinander leben und also drei Lebensordnungen, nicht nur der alte und der neue Bund, sichtbar werden und in ihrem sittlichen Wesen gezeigt werden müssen. Paulus unternimmt das in der hellenistischen Form der Briefabhandlung, die in gedrängtester Kürze den Aufriß eines mächtigen, geschichtsphilosophischen Werkes bietet mit einem ersten theoretischen Teil und einem praktischen Teil sittlicher und liturgisch-kirchlicher Anweisungen. Der Römerbrief ist der entscheidende Entwurf dieses geschichtsphilosophischen Systems der drei Lebensordnungen, der durch die anderen Briefe ergänzt wird und das Vorbild aller christlichen Geschichtsphilosophien, insbesondere der augustinischen und mittelalterlichen geworden ist. In dies System ist seine Ethik, die also wesentlich als Sozialethik konzipiert ist, eingebettet.

Die drei Lebensordnungen sind zu verstehen als drei Zeitalter, als drei Aeonen mit einem fast exzessiv realistischen, sozialen Lebensprinzip, die zwar nacheinander in der Heilsgeschichte auftreten, aber teilweise auch nebeneinander bestehen, bis in der Endzeit alle Heiden und dann erst auch alle Juden bekehrt sein werden, nicht bloß jener Rest Israels, den schon die Propheten als dem höheren sittlichen Verständnis geöffnet in das messianische Reich eingehen ließen und der nun wirklich mit den Judenchristen auch schon gewonnen ist. Daß die Heiden vorgezogen werden, soll die Juden eifersüchtig machen und zum Einzelübertritt aus persönlicher Initiative bewegen.

Das erste Zeitalter ist das des Naturgesetzes, in dem das mosaische Gesetz noch nicht geoffenbart ist, aber dennoch eine Erkenntnis vom Inhalt des Sittengesetzes durch das Gewissen, *συνείδησις*, stattfindet. Gewissen ist ein Selbstzeugnis des inneren Menschen, dem Herzen eingeschrieben, ein Gericht im Herzen selbst. Dies Zeitalter ist also das der Autonomie der ethischen Erkenntnis: *ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος* (R. II, 14). Das Erkenntnisprinzip ist ein personales durch das Vernunftlicht der individuellen natürlichen Gotteserkenntnis aus den Geschöpfen, die eine ewige Macht, die Hoheit eines unsterblichen Gottes ahnen lassen (R. I, 19). Das Urteil dieses Gottes über die Verkehrung der natürlichen Lebensordnung wird als wahr erkannt, wie ja klar aus unserem Urteil über die Schuld der anderen hervorgeht, so daß auch die Heiden unentschuldbar sind (R. II, 1). Der sittliche Zustand der heidnischen Welt wird überaus düster geschildert. Ihre niedrige Gesinnung ist Strafe für den Abfall vom wahren Gottesbegriff und macht des Todes schuldig

(R. I, 32). Dieser Tod als sittlich-geistiger Zustand ist ein realer Seinszustand des ganzen ersten und zweiten Äon, allein schon durch die natürliche Zugehörigkeit, das Einverleibtsein in die Seinsordnung von Adam her, dessen Sünde das ursprüngliche Lebens- und Kraftverhältnis zu Gott sprengte, so daß von ihm an ohne eine gleiche aktive Übertretungssünde der Sündenzustand, Tod und Verdammung auf alle übergegangen sind (R. V, 12). Paulus erläutert diesen seinen sozialethischen Realismus, der das notwendige Gegenstück der Übertragung objektiv ethischer Lebenskraft durch die Erlösung ist (R. V, 15—19), durch den „menschlichen" rationalistischen Gedanken der Knechtschaft. Sie ist ein bleibendes Dienstverhältnis zum ständigen gehorsamen Handeln nach dem Willen des Herrn, aber nur ein Bild für den dauernden Seinszustand aller Lebensordnung, für die echte Gliedschaft in einem sozialen Körper, dessen Gesetz den Menschen so lange beherrscht als er lebt (R. VI, 19, und VII, 1).

Besonders bedeutsam ist nun aber der weitere Versuch mit der Unterscheidung von Wesenswille und Kürwille, diesen unterbewußten Seinszustand der sittlichen Überlegung zugängig zu machen. Offenbar in Erinnerung an die zeitgenössischen psychologischen Kategorien der Somatiker, Psychiker und Pneumatiker, die dann bald und immer wieder eine große Verwirrung in der christlichen Theologie hervorrufen sollten, erkennt er den Dualismus des rationalen Kürwillens und des im tiefsten Kern des unbewußten Seinszustandes verwurzelten Wesenswillens als den Widerstreit der das menschliche Sein als Fleisch beherrschenden Sünde mit der sittlichen Erkenntnis des bloß intellektuellen psychischen Lebens. Diese Erkenntnis wird erst im dritten Äon zu einem neuen objektiv realen und wesensverwurzelten Geist durch die Gnade. Die Begierlichkeit ist geradezu ein Naturgesetz geworden, das in den Gliedern herrscht, die unwillkürlich gegen die bessere Einsicht das Böse tun (R. VII, 14—25).

Auch das geoffenbarte Gesetz des zweiten Äon hat keine Besserung des sittlichen Zustandes gebracht, im Gegenteil, durch die genauere Kenntnis der Gesetze und Gebote sind die Sünden noch vermehrt worden (R. V, 20). Wohl hat das mosaische Gesetz die Kenntnis des wahren Gottes und seines Willens und damit eine genaue Unterscheidung der sittlichen Gegensätze und Lehrsätze gebracht, aber die nur rituelle Beschneidung hatte keine sakramentale Kraft der Seinsumwandlung. Das Gesetz selbst war zu schwach dem Fleische gegenüber (VIII, 3). Der Erfolg beweist es, weil die Juden ebenso wie die Heiden nach dem Zeugnis ihrer eigenen Schrift ungerecht und unvernünftig und abgeirrt sind (III, 10). Das Vertrauen auf die äußerlichen, nur ritualistischen Werke hat sie zur Überheblichkeit gegenüber den Heiden verführt. Nun müssen sie gedemütigt werden. Die sittliche Tat ist nicht zur sittlichen Erkenntnis hinzugekommen, denn sie ist das Entscheidende, so sehr, daß

die Erfüllung des Gesetzesinhalts die rituelle Beschneidung für die Heiden ersetzt (II, 26). Die sittliche Innerlichkeit, die Beschneidung des Herzens ist das Wesentliche, nicht der Buchstabe des rituellen Gesetzes, aber auch nicht der neue Glaube allein ohne die werktätige tatkräftige Erfüllung des Gesetzes (III, 31).

Die außerordentlich starke Betonung der Innerlichkeit gegenüber dem alttestamentlichen Ritualismus hat den Römerbrief immer wieder zum klassischen Werk reformatorischen Geistes gemacht und so auch Luthers Mißverständnis verschuldet, als ob es auf die sittlichen Werke nicht ankäme. Aber das wesentlich Neue, das Paulus gegenüber den beiden ersten Äonen als das Entscheidende des dritten Äons hervorheben will, ist ein Doppeltes: Innerlichkeit statt Legalität, also subjektiv persönliche Nachfolgeethik und symbolische Angleichungsethik, und Sakrament statt Ritualismus, objektiv-ethische religiöse Seinswandlung zu der „geistigen" Naturgesetzlichkeit (R. VII, 2) des neuen Lebens als determinierten Seinszustand. Dabei wird besonders streng die objektiv sakramentale Wirkung an die sittliche Würdigkeit geknüpft (I. Kor., XI, 27). Paulus schafft sich eine eigene Terminologie für diesen Doppelvorgang, δικαιωσύνη und δικαίωμα (R. V, 16), beides zusammen Rechtfertigung als gleichbedeutend mit Erlösung, Befreiung, Versöhnung, Heiligung, Begnadung und Gnadenzustand (V, 2). Seine andere Formel für den Doppelvorgang ist *ex fide in fidem*, aus dem aktiven Glauben und Vertrauen in den Seinszustand der Glaubenstreue.

Gerechtigkeit ist der zusammenfassende Begriff zunächst für die aktiven Tugenden, Umbesinnung vom fleischlichen Leben, Aufgeben der Herzenshärtigkeit, Nicht-der-Wahrheit-widerstreben, Gesetzesgehorsam aus dem Herzen, beharrliche Erfüllung der sittlichen Werke (ποιηταὶ νόμου), die erst den wahren Sinn des Gesetzes offenbart (R. III, 11). Standhaftigkeit wirkt Bewährung, Bewährung Hoffnung, vor allem aber wirkt der Glauben als festes überzeugtes Vertrauen auf die Allmacht des lebendigmachenden Schöpfergottes, der Jesus von den Toten erweckt hat, Gerechtigkeit, ja sogar für die außerhalb der Erlösungsordnung Stehenden allein (R. IV, 5). Besonders ist der Glaube an Christus als den Verkünder der höheren vollkommenen Sittlichkeit wirksam und bestätigt durch die Auferstehung Christi von den Toten als Vorbild unserer eigenen Auferstehung von Sündentod und leiblichem Tod (I. Kor. XV, 12). Durch diesen Glauben lebt der Gerechte, durch die Gerechtigkeit erhält der Geist neues Leben und blüht die Liebe auf als die höchste der drei nun für die ganze christliche Ethik entscheidend gewordenen Tugenden. Die Liebe entzündet in uns die Erlösungsgewißheit, da Gott ja seinen eigenen Sohn sogar für seine Feinde, die Sünder, dahin gegeben hat (R. V, 8). Der Liebe singt Paulus sein erhabenes Preislied (I. Kor. 13). Aber diese drei Tugenden sind nicht Werk des Menschen allein, Gott wirkt an ihnen mit, und die innere Fülle der Auswirkung des Lebens

der Gerechtigkeit: Friede, Ehre, Herrlichkeit wird erst geschenkt durch die objektive Rechtfertigung.

Erst ist jedoch noch eine andere Form der aktiven Versittlichung zu erwähnen, die persönliche Nachfolgeethik in der symbolischen Angleichung an das vollkommene Leben Christi, die uns gleichgestaltet nach seinem Bilde macht, *συμμόρφους* (R. VIII, 29), gleich der reifen Mannhaftigkeit durch die sittliche Tat des freien Absterbens nach seinem Tode und seiner Auferstehung und zum Miterben seiner Herrlichkeit. Diese Gedanken sind von größter Wichtigkeit für die symbolische Ethik und auch für die Mystik geworden, stehen aber bei Paulus selbst durchaus in einem sakramentalkirchlichen Rahmen.

Der vollkommene neue Seinszustand in seinem Pleroma, in seiner Fülle wird erst erreicht durch die Gnade, den Erlösungsnachlaß (*δωρεά, condonatio, δικαίωμα iustificatio*), die objektive Rechtfertigung. Weil eine reale Seinswandlung, eine Umgestaltung des Wesenswillens notwendig ist, wenn wirklich die neue Sittlichkeit nicht nur voluntatives und intellektuelles Streben bleiben soll, ist auch die paulinische Ethik notwendig religiöse Ethik. Die Erlösung geschieht durch die unendliche Liebe des Vatergottes und Christi heroischen Tod der Feindesliebe für die Sünder, durch die sakramentale Opferkraft dieses blutigen Todes zur Versöhnung für die Sünde als Beleidigung Gottes. Ihre Frucht, der Sühnenachlaß, geht nun aber als sozialethische Konstituente des dritten Äon durch den neuen Adam Christus, den neuen Archon und Urheber der neuen Lebensordnung auf alle seine Glieder über. Alle werden nun als Gerechte wiederhergestellt (*καταστα θήσονται, reconstitui, reparati*) zu dem Lebenszustand vor dem Erbsündetod (R. V, 12—21). Alle Erlösten erhalten ein neues Leben in Christo als ihm angehörig und als mit ihm verbundene Glieder.

Die Eingliederung in das *corpus mysticum* als einer echten Seins- und Lebensgemeinschaft, nicht nur einer Zweckgesellschaft, muß durch ein Mysterium, einen Sakramentsvollzug geschehen, die Taufe. Eine echt symbolische Handlung, die Eingliederung nicht nur bedeutet, sondern real bewirkt, die eine Kreuzigung des alten Menschen, des Fleisches in uns ist und eine Nachbildung des Todes Christi und seiner Auferstehung, durch die die Gewalt der Sünde und des Todes gebrochen ist und die neue höhere Lebensgesetzlichkeit der Gnade beginnt (VI, 1—14). Sie ist eine Einweihung und Heiligung, wenn sie durch innerlichen, aktiv ethischen Mitvollzug, durch den Anschluß an die Sittenlehre aus dem ganzen Herzen geschieht und nur darum die Frucht, die sittliche Werke bringt und weiterhin das ewige Leben gewährt. Es liegt also bei Paulus genau dieselbe Verbindung subjektiver und objektiver Sittlichkeit vor wie im Evangelium, der Ritualismus des alten Bundes ist durch das Sakrament ersetzt, aber dieses Bundeszeichen eines neuen Bundes ist nur wirksam durch die Gesinnungsethik des Herzens und ihre Auswirkung in sittlichen Werken.

Die neue Lebensgesetzlichkeit des Gnadenlebens, die Neuheit des Lebens, das Leben aus dem Glauben wird als ein geistiges Lebensgesetz gedacht (*nomos* ist VIII, 2 wie VII, 21 und 23 nach dem stoischen Wortsinn gebraucht, aber hier für das geistige, dort für das naturhafte Leben und bedeutet auch sonst sowohl Zeremonialgesetz wie Sittengesetz.) Für den Wortsinn: geistiges Gesetz des neuen Lebens, gebraucht Paulus Freiheit und Prinzip des Geistlebens (ἀπαρχή). Das neue Leben ist ein Leben dem Geiste nach, die Naturgesetzlichkeit des Fleisches ist in der sozialen Lebensordnung des neuen Äon prinzipiell überwunden, muß aber auch hier noch durch ein aktives, individuell ethisches Leben in der Sittlichkeit durch Ertötung der Werke des Leibes verwirklicht werden. Nur die sich treiben und tragen lassen vom Geist Gottes und Christi, gehören Christus als Glieder an und sind Kinder Gottes. In ihnen ist der Geist der Furcht, der nur legalen Sittlichkeit abgelöst vom Geist der Kindschaft unter dem Vatergott der Liebe, der die sittliche Freiheit und Willensautonomie seiner Kinder will, die herrliche Freiheit der Kinder Gottes.

Jede Seinsethik einer realen Wandlung der geistigen Substanz ist notwendig theonom im normativen Sinne einer göttlichen Gesetzgebung und im Sinne einer seinsbestimmenden Wirkung Gottes auf den sittlichen Lebensgrund. Sie fordert nach dem sittlichen Gottesbegriff auch eine Willensautonomie der Menschen, eine freie Menschenmitwirkung mit der Gottesgnade, also Menschensynergismus, nicht aber eine selbstgenugsame esoterische, sich selbst erlösende und vervollkommnende Geistesautonomie im doppelten Sinne der Selbstgesetzgebung, der eigenen Setzung der sittlichen Lebensinhalte und der eigenen selbstmächtigen Vollendung. Die theozentrische Ethik erträgt wohl Willensfreiheit, aber nicht Willensvollmacht, intellektualistische Selbstgesetzgebung und voluntaristische Selbstvollendung. Wird die Gotteswirkung an der Vollendung zum Gottalleinwirken, zum Gottesmonergismus übersteigert, so ergibt sich die doppelte Prädestination zum Guten und Bösen, die beide widerethisch sind. Gottes-Synergismus, die bloße Mitwirkung Gottes bei der willensvollmächtigen sittlichen Initiative des Menschen ist unterreligiös und unterseinsethisch. Nur Menschenmitwirkung mit der Gotteswirkung, also Willensfreiheit und Erwählung durch Gott unter Berücksichtigung dieser Willensfreiheit, ist der einzige dialektisch mögliche, ethisch-religiöse Fall. Paulus hat klar diese richtige Stellung erkannt und konsequent durchgeführt, und zwar durch den Begriff der göttlichen Vorsehung, durch die Gott, der die Herzen erforscht, die freiwillige sittliche Entscheidung der Willensautonomie vorher weiß und die so vorher erkannte bestimmt. Diese Vorhererkannten sind die Berufenen, die auch gewiß von Gott in seiner unendlichen Liebe, die sich also selber an die sittliche Lebensordnung um der Freiheit der Menschen willen bindet, gerechtfertigt und verherrlicht werden (R. VIII, 26—32).

Es war notwendig, das paulinische Sittensystem so genau darzustellen, da seine systematischen Prägungen die Grundlage der kirchlichen Systeme des Altertums und aller mittelalterlichen Systeme geworden sind. Da dieser gewaltige Systementwurf nur in der gedrängten Form einer Briefabhandlung und ohne klare Unterscheidung seiner vier Gesetzesbegriffe gegeben ist, war er naturgemäß mannigfaltigen Mißverständnissen ausgesetzt und ist dies auch heute noch trotz seiner klaren inneren Konsequenz. Namentlich seine Seinsethik ist selten in voller Klarheit und mit ihren Folgen erkannt worden und mußte auch schon der hellenistischen intellektuellen Welt die größten Schwierigkeiten des Verständnisses bieten. So ist zunächst in der hellenistischen Welt nicht das volle paulinische System, sondern ein ethischer Intellektualismus zur Grundlage von Systemversuchen gemacht worden.

2. DIE INTELLEKTUALISTISCHEN SYSTEMVERSUCHE.

Ethischer Intellektualismus ist hier ein umfassender Begriff für mehrere Schichten von Sittenlehren in jener Zeit, in der man das Christentum in der hellenistischen Bildungswelt des zweiten und dritten Jahrhunderts geistig zu bewältigen suchte. Dazu gehören zunächst die mythisch-gnostischen Systeme, die nicht näher berücksichtigt werden können, dann aber vor allem die christliche Gnosis der Alexandriner, der stoizistische Willensautarkismus der Lateiner, von Tertullian bis Julian von Eklanum, daneben noch der biblische Kritizismus Marcions und der asketische Chiliasmus der Montanisten. Das ist ein überaus buntes Bild mit dem ganzen Reichtum selbständig schöpferischer Köpfe einer Übergangszeit und für die ethische Metaphysik und Willenslehre gerade wegen dieser Mannigfaltigkeit von allergrößtem Interesse. Sie sind sämtlich den vollpaulinischen kirchlichen Systemen gegenüber heterodox in ihrer Christuslehre oder Heilslehre, weil sie sämtlich irgendwie willensautark und nicht seinsethisch in theonomem Sinne sind.

Die mythisch-gnostischen Systeme sind in ihrem ethischen Kern vom platonischen Dualismus der reinen geistigen Ideenwelt als der Welt des wahren und eigentlichen Seins und der äußeren minderwertigen Welt der Materie und des bloßen Scheins getragen. Die mythische Projektion dieses Gegensatzes in eine Welt des unbekannten guten und geistigen Gottes und in eine Welt des bösen Gottes oder bösen Prinzips steht meist in dieser synkretistischen Zeit in irgendeinem Zusammenhang mit dem persischen Dualismus. Gerade die Kombination mit dem Platonismus aber macht die Welt erst radikal böse, schlecht und verwerflich. Die verschiedenen dementsprechenden Kosmologien können hier natürlich nicht aufgeführt werden, wie die aus dem höchsten Gott des Lichtes hervorquellende Sophia, die Urweisheit und das Urbild der Seele und der Geist-Äon, der Urmensch und Retter durch einen vorweltlichen Fall in die Finsternis gestürzt sind, wie dabei der Geistäon in die „Funken" der Geistmenschen, der Pneumatiker zersplitterte und diese nun mit der Sophia in den Kerkern des Leibes vom Satan, dem Fürsten dieser Welt und Führer der sieben Planetengeister in der Finsternis festgehalten werden und nur durch das intellektuelle Verstehen, die Gnosis der Offenbarung des Geistäon wieder als Pneumatiker in die Geistwelt zurückkehren können, wie sich also der Emanationsprozeß durch Remanation vollendet. Das ist trotz aller mythischen Verworrenheit ein großes symbolisches Weltbild geistautonomer Ethik, mythische Ethik. Das für die Ausgestaltung der christlichen Gnosis bedeutsame Element war dabei, daß die vorweltlich gefallenen Geister seinsmäßig mit dem Urgeist verbunden blieben, irgendein Stück des Logos und Pneuma in ihnen erhalten blieb und darum rein ethische intellektuelle Selbsterlösung ohne religiöse Seinsumwandlung möglich blieb. Ob der

Wiederaufstieg des Geistes in unbedingter Weltflucht durch den Libertinismus der leibvernichtenden Ausschweifung oder durch Aszetik der Leibesabtötung oder sogar auch durch sakramentale Veranstaltungen von Mysterien erfolgte, das ist nebensächlich neben der esoterischen, im Kern geist- und willensautonomen Selbsterlösung. Von diesem eigenartigen Doppelerbe des Hellenismus, dem Intellektualismus in seltsamer Verbindung mit dem mythischen Naturalismus einer emanatistischen Kosmologie, konnte nur der erste Teil, abgeschwächt zur willensautonomen Logosspekulation, in die christliche Seinsethik eingehen.

Nur zwei historisch bedeutsame Nebenformen dieser Gnostik können hier kurz erwähnt werden, der biblische Kritizismus Marcions (bis etwa 160) und der asketische Chiliasmus des Montanus (bis etwa 172). Bei Marcion war allerdings der Intellektualismus gewissermaßen nur auf seine Religionsbegründung beschränkt, blieb aber natürlich durch den falschen Ansatz indirekt immer erhalten. Inmitten des gnostischen Dualismus hat Marcion Paulus dahin mißverstanden, daß nicht nur das jüdische Zeremonialgesetz sondern auch das alttestamentliche Moralgesetz durch die autonome Gesinnungs- und Liebesethik Christi überwunden werden müßte. So war ihm Christus der Sohn des „dieser Welt" völlig „fremden" Vatergottes. Der alttestamentliche Gott war wohl ein wirklicher Gott, aber nur der Demiurg dieser schlechten Welt, ohnmächtig für die Durchsetzung der höheren Geistessittlichkeit. Er ist nur „gerecht". Diese bloße Legalität, die Gesetzesgerechtigkeit ohne die Freiheit der Gesinnung ist minderwertig gegenüber der höheren Sittlichkeit des Vatergottes. Alle Werkgerechtigkeit ist minderwertig. Sie ist einfach selbstverständlich wie die radikalste Weltflucht und die extremste Askese vor dem höheren Ziel der absoluten Glaubens- und Liebesethik im Anschluß an Christus. Das ist zunächst reiner Fideismus, reine Offenbarungsgläubigkeit, ist aber ethisch betrachtet doch nur eine Art positivistischen Intellektualismus, denn die Einsicht in eine gegebene Lehre ist das höchste Ziel ethischen Verhaltens. So wurde die Unterscheidung zwischen bloßer Gerechtigkeit und Glaubensethik zum Kriterium einer Bibelkritik, die das alte Testament radikal verwarf und aus den von den vermeintlichen Fälschungen der Judaisten gereinigten Paulusbriefen und dem kritisch wiederhergestellten Lukasevangelium das Bundesbuch und die Glaubensregel des neuen Bundes machte, das wahrscheinlich das Vorbild für den Abschluß des kirchlichen Kanons geworden ist. Da der kritische Intellektualismus damit im wesentlichen erledigt war, konnte Marcion auf Grund der festen Glaubensregel und einer Hierarchie unter Beibehaltung der Sakramente eine weitverzweigte und gut organisierte Kirche gründen, die sich dann freilich durch ihre radikale Weltflucht und Verwerfung der Ehe im Laufe des 4. Jahrhunderts selbst erledigte. Die Lehre Marcions gehört also nur durch ihren mythischen und ethischen Dualismus, nicht aber durch Esoterismus der Gnostik an.

Eine eigenartige geschichtsphilosophische Wendung hat die Gnostik durch den Montanismus erfahren. Wenn statt der immer orthodox gebliebenen Dreizeitalterlehre Pauli, der Abfolge des Naturgesetzes, des mosaischen und des evangelischen Gesetzes, drei Offenbarungszeitalter gesetzt werden, das kindliche des Alten Testaments und des Vaters für die Hyliker, das jugendliche des Neuen Testaments und des Sohnes für die Psychiker und das männliche des Heiligen Geistes für die Pneumatiker, so ist damit schon, wie dann wiederum im Mittelalter bei der mächtigen Bewegung des Joachimitismus, die Lehre vom dritten Reiche gegeben als dem tausendjährigen Reich des Christentums. Hier lag in der dreiteiligen Psychologie der Gnostik der Intellektualismus eines Reiches des Heiligen Geistes besonders nahe. Es brauchte nur eine dritte Offenbarung, das „neueste und letzte Testament" durch enthusiastische Privatoffenbarung wie bei Montanus und seinen Gefährtinnen zu erfolgen, so war das dritte Reich des Heiligen Geistes schon da. Der ethische Inhalt dieser Offenbarung war notwendig ein

gnostischer, asketischer Dualismus und Rigorismus, und dem entsprach eine neue, höhere, über „den verworrenen Haufen der Gläubigen" mit ihrer bloßen Werk- und Sakramentsgerechtigkeit stehende Gemeinde des Parakleten.

Die nächste Gruppe intellektualistischer Systeme muß als christliche Gnostik bezeichnet werden, obwohl unter Gnostizismus im geschichtlichen Sinne nur die außerhalb des orthodoxen Christentums stehenden mythisch-dualistischen Sekten des ersten und zweiten Jahrhunderts bezeichnet werden. Allein auch die Systeme Justins, des Clemens von Alexandrien und Origenes sind nach ihrem ethischen Intellektualismus gnostische Systeme, obwohl ihre Vertreter orthodox sein wollten und der ganzen Lage nach mit Recht zu sein glaubten und nur Origenes viel später erst in einigen Punkten seiner Lehre für heterodox erklärt wurde. Hier handelt es sich nicht um eine historische Entscheidung über die Lehrsysteme, nur um ihre wissenschaftliche Beurteilung von der Systematik der im klassischen Sinn kirchlichen Systeme aus und unter diesem Gesichtspunkt sind die genannten drei Systeme in ihren entscheidenden Zügen anderer Art. Natürlich könnte man auch ihre Anthropologie als unfertige Vorstufe der richtigen Logosspekulation bezeichnen und dies ihr eigentümliche historische Verdienst ihnen auch in der geschichtlichen Betrachtung zum Heile anrechnen. Allein um der systematischen Klarheit willen rechnet man sie doch besser unter die intellektualistischen Systeme.

Während ganz im stillen in der Praxis und kirchlichen Organisation die Lebensordnung der christlichen Gemeinden sich ausbildete, machten die sog. Apologeten des zweiten Jahrhunderts den Versuch, das Christentum als die höchste Philosophie und letzte Moral dem hellenischen Gebildeten nahezubringen. Die entscheidende Wendung gegenüber dem mythischen und asketischen Dualismus der Gnostiker gelang nun Justin (bis 167) durch die Einführung des modifizierten stoischen Begriffs von *λόγος σπερματικός* der keimhaften Vernunftanlage in jedem Menschen. Das war gewissermaßen eine seinsethische Unterbauung des naturgesetzlichen paulinischen Gewissens. Justin schloß sich auch in einer neuen Wendung der paulinischen Geschichtsphilosophie an. Der ewige Logos als Mittler zwischen Gott und der Welt hat nicht allein diese Welt geschaffen, er hat auch in jedem Menschen einen Samen und ein Abbild seines Geistwesens gelegt. Schon die heidnischen Philosophen haben darum einen Teil der Wahrheit erschaut, gewissermaßen durch die natürliche Offenbarung des Geistwesens in ihnen selbst. Moses und die Propheten haben noch mehr durch übernatürliche Offenbarung erkannt. Erst der inkarnierte Logos selbst aber ermöglicht nun die volle Sittlichkeit durch Nachbildung seines Vorbildes, durch die Befolgung und Ausführung seiner Lehre als der höchsten Offenbarung und durch die Überwindung der Dämonen, zu denen nun endlich die Heidengötter herabgesunken sind. Christus bleibt wesentlich intellektualistisch nur

der Lehrer, wir selber machen uns seiner würdig, ja erwählen uns selbst „durch die von ihm geschenkten Vernunftkräfte". Der neue optimistische Ansatz der Anthropologie, der keine dualistische Weltverzweiflung — Justin ist Athener — und keine radikale allgemeine Sündhaftigkeit kennt, beläßt das System in der esoterischen Sphäre ohne die Seinsproblematik der realistischen Erlösung.

Clemens von Alexandrien (bis etwa 216) kommt gleichfalls von der Stoa her und hat die Grundideen Justins nur im einzelnen genauer durchgeführt, ja eigentlich schon das erste christliche Vollsystem der Ethik geschaffen. Er ist wesentlich Moralist, und zwar ein großer Moralist mit dem ausgesprochenen Interesse für alle sittlichen Details und ihre psychologische und pädagogische Durchführung, die erste und genau historisch greifbare christliche Persönlichkeit. Er bildet das Ideal des stoischen Weisen in christlichem Sinne zum sittlichen Idealbild des Gnostikers um, der die höchste Kenntnis der göttlichen Dinge besitzt und in reinster Gesinnungsethik, nicht aus Furcht oder Hoffnung, sondern aus Gottesliebe heroisch bis zum Martyrium das Gute in sich verwirklicht und andere lehrt.

Dem intellektualistischen Höchstideal entsprechend ist auch Christus zunächst der Pädagoge in dem großen geschichtsphilosophischen Erziehungsprozeß der Menschheit. Christus als Logos wirkt schon in der vorchristlichen Welt als persönlicher transzendenter Spender der heidnischen Philosophie, als der Lehrer des Gesetzes und der Propheten und schließlich der vollen Wahrheit in seiner Kirche, die mehr Lehr- als Heilanstalt ist. Auch der persönliche sittliche Entwicklungsprozeß des einzelnen wird pädagogisch betrachtet, der Glaube ist rationalistisch als unklares Erkennen gesehen, nicht autonomes Wissen, sondern nur unfreies, gottesfürchtiges Hinnehmen einer Lehre auf die bloße Autorität hin. Danach zerfallen auch die Glieder der Kirche in zwei Stufen, die Pistiker und die Gnostiker, die Gläubigen und die Wissenden. Die Heilsanstalt für die Gläubigen steht tiefer als die Lehranstalt für die Gnostiker, sie ist nur ein exoterischer Unterbau für die esoterische, wissens- und willensautonome Vollendung der reinen Freunde Gottes, die keine äußere Lehre mehr, nur die sittliche Vollendung kennen, wenn auch diese Selbstliebe nur Gottesliebe sein soll.

Es ist klar, daß all diese einander entsprechenden Schemata der dreiteiligen Anthropologie der Hyliker, Psychiker und Pneumatiker entspringen und hier zu einer Unterordnung der Kirche unter die „wahre Philosophie", der Religion unter die Ethik führen und damit die soteriologische Seinsethik in eine nur charakterologische umgewandelt wird. Das Alogon, das Unvernünftige im Menschen ist verbunden mit dem Logikon, da dem Menschen ein besonderer Geistsame von Natur aus innewohnt, der steigend durch Glaube, gute Werke, Erkenntnis und Liebe zur bleibenden Gesinnungshaltung verfestigt werden muß. In diesem

System sind nun die vier alten Kardinaltugenden nicht mehr um die Gerechtigkeit, sondern um die Einsicht als Haupttugend gruppiert, erhalten aber dann doch die Liebe als anderen Pol. Der Liebe wiederum sind Glaube und Hoffnung als Tugend untergeordnet, so daß hier schon die spätere Reihe der sieben Tugenden erreicht ist.

Der Moralismus des Clemens war gewiß nicht orthodox im Sinne der konkreten Gnaden- und Erlösungsreligion, war aber doch gemildert durch die christliche Liebe und ist darum unbehelligt, aber auch theoretisch ziemlich unwirksam geblieben. Erst als ein Metaphysiker ersten Ranges den ethischen Intellektualismus bis in die letzten philosophischen und dogmatischen Konsequenzen ausgestaltete und das gewaltige Gebäude einer systematischen Gotteslehre, eine wirkliche Theologie schuf, begann der Kampf um die Klärung. Wie es Marcions historisches Verdienst ist, die Festlegung der Tradition veranlaßt zu haben, so ist es das Verdienst des Origenes (185—254), die wissenschaftliche Theologie und damit auch die religiöse Ethik zu einem auktoritativen Kernstück des Kirchenlebens, zwar nicht selber gemacht, aber dies veranlaßt zu haben. Immer erst in der letzten metaphysischen und weltanschaulichen Konsequenz wird Ethik ernsthaft sozial und lebensbestimmend, so wie heute der Moralist Nietzsche in der „Lebensphilosophie“ zur tatsächlichen Wirkung kommt.

Es ist unmöglich, das hochkomplizierte System des Origenes anders als aus seinem ethischen Intellektualismus zu verstehen. Man sieht sonst wie etwa Harnack letztlich lauter Widersprüche, die in Wirklichkeit gar nicht da sind. Origenes wollte sich aufs strengste an die Tradition binden, glaubte aber doch Lücken und noch Unentschiedenes in ihr vorzufinden und sah gerade in diesen Lücken die Ansatzmöglichkeit zu einem streng geschlossenen logischen System der Lebenswahrheit. Damit war das Problem einer Theologie richtig erkannt, es wurde aber doch insofern nicht richtig gelöst, als ein Systemprinzip fremder Herkunft äußerst geschickt und feinsinnig in die Lücken eingeschoben wurde, nämlich die stoisch-neuplatonische Philosophie in völlig selbständiger Verarbeitung. Der persönliche Kern der Konzeption des Origenes, der sich trotz der scheinbar völlig unpersönlichen Verkleidung in metaphysischen Perspektiven deutlich verrät, ist die zwar normtheonome, aber willensautarke Persönlichkeitsethik und ein ihr entsprechend gebildeter Geistbegriff. Es ist die griechische intellektualistische Freiheit der Tugend als Wissen und höchste Erkenntnis und als eigentliche Seinsgrundlage eines ewigen persönlichen Geistlebens. Das führt zunächst zu einem rein geistigen Gottesbegriff, zu einer begrifflichen Fassung des evangelischen Gottesgedankens. Es liegt nun nicht mehr der feinstoffliche odemhafte Entwicklungspantheismus der Stoa vor. Gott wird als völlig unmaterielles und doch unendlich mächtiges Geistleben erkannt. Der Gewinn beim Gottesbegriff wird aber wieder aufgehoben durch den geistautonomen

und willensautarken Intellektualismus für die menschliche Persönlichkeit. Auch bei ihr kann Geistleben nur selbsttätige Erkenntnis und selbstmächtige Vollendung sein. Nur der Geist selber kann sich zur Vollendung und zur Schuld bestimmen. Es bleibt kein Platz für eine seinsmäßige Erlösung, korporative Erbsünde und objektiv sakramentale Heilsanstalt, kein Platz also für die Eigenständigkeit der Religion und für eine metaphysische, seinsformende Sozialethik. Alles Religiöse wird zweitrangig. Das ist alles durchaus modern gedacht, aber dennoch stammt nur daher die uns so befremdliche Lehre des Origenes, die tatsächlich die einzig konsequente Perspektive eines jeden nicht entwicklungsmaterialistischen Autonomismus sein müßte, daß alle Geister ewig existieren. Sie haben in dieser Präexistenz sich selber zu Seelen bestimmt, da sie in der Liebe zu Gott erkälteten (ψυχᾶν-ψύχη) und ebenso bestimmten sie sich ihren gröberen oder feineren Körper als materielle Schranke des Geistes in der notwendigen Mannigfaltigkeit des Stufenreiches der Geister. Nur sie selber sind an der Verschiedenheit ihrer Lage schuld. Zugleich aber gibt die unverlierbare Freiheit die Gewißheit, daß schließlich doch wiederum alle Geister einschließlich der Teufel und Verdammten, wenn auch in einem unendlichen Fortschrittsprozeß immer wieder neuer Weltperioden zur vollkommenen Wiederherstellung der Gottähnlichkeit in der ἀποκατάστασις zurückkehren werden, ja müssen. Origenes sieht ganz richtig, daß die Geistautonomie von selbst persönliche Unsterblichkeit einschließt. Aber bei dieser Unsterblichkeit des ewigen Geistlebens ist genau zu unterscheiden, was schon der ontologischen Wesensordnung angehört, was schon ewiges, aus der unendlichen Kraft Gottes des Vaters emanierendes Sein ist — man vergleiche Hegels objektiven Idealismus des Weltgeistes als Träger der Einzelgeister — und was Wesensformgebung, ontologische Soseinsbestimmtheit durch den Logos, den ewigen Sohn Gottes ist. Diese zweite Form ist nur εἰκών, Ebenbild Gottes. Dazu kommt nun noch eine dritte, nicht substantielle, nur akzidentielle Gutheit, die durch Freiheit und die Mitwirkung des heiligen Geistes als ὁμοίωσις, Gottähnlichkeit zustande kommt. Das ist aber keine inhaltlich bestimmte Freiheit. Diese dritte ethische Wesensform ist nur als ἕξις, als Habitus gedacht. Sie ist der präexistente Gnadenzustand — Gnade hier „pelagianisch" als natürliche Gabe Gottes verstanden —, wo nach einem klaren Bilde des Origenes selbst, der Geist die ethische Vollendung, die Gutheit besitzt, so wie ein Gelehrter Wissen besitzt, auch wenn er nicht daran denkt, es aber langsam durch Nachlässigkeit verlieren kann. Der Verlust dieser Vollendung durch nachlassende Gottesliebe ist der präexistente Fall der Geister, der hier an Stelle der Erbsünde steht und die sittliche Unordnung dieser Welt durch freie Schuld der Geister erklären soll. Daran erst hat sich die Schaffung der materiellen Welt durch den ewigen Logos zu einem Kerker und Läuterungsort und zu einer Schranke der Seelen angeschlossen. Um

die sittliche Vollendung der gesamten Geisterwelt wiederherzustellen, braucht die Freiheit, denn nur sie kann es als Willensautarkie leisten, unendliche Weltperioden, aber freilich auch eine stufenweise Lehroffenbarung des ewigen Logos durch das Naturgesetz, das mosaische und das evangelische Gesetz und schließlich durch das ewige Evangelium, das der Gnostiker, das aber keine Offenbarung, sondern Wissen ist.

Das ist nun der Punkt, wo auch in dies ethisch autonome System die Bedeutung Christi, und zwar je nachdem für die Hyliker durch das Gebot der Furcht, für die Psychiker der zweitrangigen Religion durch eine Erlösungslehre von dem Arzt und Heiland und endlich für die Pneumatiker durch die geistige Pädagogik und Lehre eintreten kann. Aber das ist nur Vorbereitung, bis der ewige Logos rein geistig selbständig erkannt wird als der unsichtbare, nur aus dem Herzen durch einen *sensus divinus* erfühlbare, substantielle geistige Sohn des Vaters als persönlicher Träger der Weisheit und Wahrheit, der als das Wort die geheime ontologische Soseinsordnung ausspricht und als formende Lebenskraft alle Wesen ontologisch richtig formt. Er trägt den ganzen Kosmos noetos, die gesamte Ideenwelt der Samengründe, zwar nicht als platonisch getrennte Wesenheiten, aber als entwicklungsfähige Samenkräfte in sich. Sie haben die Doppelbedeutung ontologischer Soseinsgesetze und entelechetischer Entwicklungskräfte. Wie der Sohn selbst als zweites Selbstbewußtsein, als vernünftiger Wille aus Gott ewig gezeugt wird, so emanieren aus ihm, gleichsam als Ausfluß und Abglanz wie der Glanz aus dem Lichte, geistig die Samengründe aller Dinge.

Hier liegt nun zweifellos trotz alles Spiritualismus ein wirkliches Versagen des Origenes vor dem Geistbegriff, und zwar gerade wegen seines ethischen Intellektualismus. Der lebendige Geist wird doch nicht als völlig eigenständige Betätigung aller Seelenkräfte, des Herzens, Willens und Erkennens zusammen in ganz konkretem Seelenleben empfunden. Der *νοῦς* bleibt von der Psyche abgetrennt. Darum die Unfähigkeit, den Menschen als spontan schöpferisches Seelenwesen zu erkennen, das nicht in den ewigen Emanationsprozeß einer Geisterwelt verflochten ist. Dieser Naturalismus ist ja die Rache für die intellektualistische Einseitigkeit des Griechentums, das sich dann doch nicht vom Naturprozeß teleologischer oder organischer, pantheistischer oder präexistenter Art befreien kann. Der Logos bleibt innerhalb der ewigen Geisterwelt doch nur eine kosmische Potenz, und zwar gerade wegen der Überhöhung und doch naturhaften Verflechtung der anderen Geister in dem Emanations- und Remanationsprozeß. Es bleibt kein Platz für eine wirklich eigenständige Religion, die in intellektualistische und remanatistische Ethik aufgelöst wird.

Darum bleibt auch kein Platz für einen wahren Gottmenschen, obwohl Origenes selbst diesen Ausdruck geprägt hat. Denn prinzipiell kann ja bei der emanatistischen Verbundenheit, also bei einer naturhaften *unio mystica* jede Seele selbstmächtig ein Christus werden, „gesalbt werden mit dem Freudenöle, d. h. nichts anderes als vom heiligen Geist erfüllt werden". Nicht weil Christus zu wenig Gott wäre, sondern weil alle Geister naturhaft und durch sittliches Verdienst mystisch mit Gott uniert sind, ist die Metaphysik des Origenes vom Standpunkt einer autonomen Religion neben und über der Ethik verfehlt. Der ewige Logos hat sich freiwillig eine Seele zur Menschwerdung gewählt, die sich niemals von Gott getrennt hatte und deren Gotteserkenntnis und Liebe unveränderlich und untrennbar jede Abwendung von Gott ausschlug, bis der freie Wille als sittliches Verdienst *longi usus effectu iam versum sit in naturam* (d. p. II, 6, 5).

An diesem Punkt des Verhältnisses von Ethik und Religion in der weltanschaulichen Perspektive (der Christologie) hat die geschichtliche Entwicklung des Ethos und der Ethik im Osten angeknüpft. Man wird notwendig diese Entwicklung mißverstehen, solange man nicht von

diesem Zentralpunkt ausgeht, die ethische Komponente der christologischen Streitigkeiten sieht und dann die überwiegenden Hauptsysteme, die kirchlichen von der ethischen Darstellung ausschließt. Durch Origenes ist der autonome Ethizismus zu einem großartigen hellenistisch-christlichen System gelangt, dessen Bedeutung als ethische Weltanschauung noch kaum gewürdigt ist. Aber er ist damit zugleich zum Abschluß gekommen. Die neuen Lösungen wurden nicht mehr von hellenistischer Basis aus versucht. Aber autonomer Ethizismus steckt noch weiter in den christologischen Kämpfen. Es geht hier indirekt um das Verhältnis von Gnade und freiem Willen, wie es bei den westlichen Gnadenstreitigkeiten indirekt um dogmatische Fragen geht. So gehörte eigentlich der Pelagianismus besonders Julians von Eklanum hierher in die Reihe der intellektualistischen Systeme, er soll jedoch hier auch in der Darstellung mit seinem noch größeren Gegner Augustinus konfrontiert werden. Der geschichtliche Zusammenhang führt zunächst von Origenes zu den kirchlichen Systemen des Ostens. Gerade in der großartigen weltanschaulichen Konstruktion des Origenes ist die zentrale Frage des Verhältnisses von Ethik und Religion so deutlich in die letzten Zusammenhänge der gesamten Lebensordnung hineingestellt worden, daß man erkannte, es geht um die letzten Grundlagen der Religion, nicht des Kirchentums, und um jeden Preis eine Lösung finden mußte, die nicht rational theoretisch, die notwendig weltanschaulich eine sittlich-religiöse Auffassung des gesamten Lebens gab.

Literatur: Texte: Justin, Apologie I und II; Migne P. G. VI, übers. G. Rauschen; Clemens Alexandrinus, Proteptikos, Paidagogos und Stromateis, ed. Stählin 1905/06, übers. Hopfenmüller 1875; Origenes, De principiis ed. Koetschau 1899. — L. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907; A. Harnack, Marcion, 1922; W. Belk, Geschichte des Montanismus 1883; Hans Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik 1914; W. C. Capitaine, Die Moral des Clemens von Alexandrien, 1903; ders., De Origenis ethica 1899.

3. DIE KIRCHLICHEN SYSTEME DER ETHIK.

Die *communis opinio* über die kirchlichen Systeme des christlichen Ostens lautet so, daß in ihnen das religiöse Ziel ein physikalisch-magischer Vergottungsprozeß sei, der nur eine unethische Unsterblichkeit des Individuums bezwecke. Durch dies Versprechen werde der hierarchische Zweck der Verfestigung der Kirchenordnung erreicht. Der persönlichen Vergottung müsse natürlich auch um des realistischen, magischen Seinsvorgangs willen die Vergottung des Religionsstifters entsprechen. Die Ethik des ganzen Systems beschränkt sich dann auf die Bußdisziplin in steigender Betonung des Verdienstes und der Gewalt des Sündennachlasses, gleichfalls zur Verfestigung der Hierarchie.

Diese Auffassung hat nach dem heutigen Stande der deutschen Kulturphilosophie als längst überholt zu gelten. Die Verfestigung der

Hierarchie liegt viel früher — schon Origenes hat über Nepotismus zu klagen —, ist keineswegs rationalistisch aus unwillkürlichem Priesterbetrug und Machtstreben zu erklären, vielmehr nach den viel komplizierteren Vorgängen der Bildung einer neuen Glaubensgemeinschaft. Die Entwicklung der theologischen und ethischen Systematik geht aus von den Versuchen der Eingliederung der hellenistischen Wissenschaft in das Glaubenssystem, das längst praktisch in der Liturgie, in den Sitten- und Kirchenordnungen herangereift war. Hier war die praktische Überzeugungsgrundlage für die richtige Systematisierung noch vor der Möglichkeit besserer biblischer Dokumentierung.

Der klare dialektische Entwicklungsprozeß kann nur übersehen werden, wenn man die ethische Komponente der Systembildung verkennt, die hinter allen dogmatischen Formeln des Ostens als latenter Gnadenstreit steht. Zunächst opponiert der syrische Osten in seinem konsequenten Monotheismus gegen den alexandrinischen Mystizismus der Vergöttlichung des Logos zu gottgleicher Wesenheit. Der Osten erträgt keinen Emanationsprozeß, er läßt nur eine Schöpfung gelten. Das führt im Osten christologisch und anthropologisch zur Leugnung jeder natürlichen Seinsverbundenheit Christi und der Seele mit Gott. Es gibt nur einen Adoptianismus, nur eine geistig-sittliche Sohnschaftsannahme auf Grund rein intellektualistisch ethischer Gesinnungs- und Willenseinigung, also nur ein unpersönliches Logos- und Geistwirken durch Inspiration und Lehre. Zwischen Personen gibt es nur eine Verbindung durch geistige Akte der Lehre, der Liebe und der Bewährung. Die Gnade hat keine Seinswandlung zur Folge, denn Sittlichkeit steht über der Natur, sie wird „pelagianisch" als allgemeine natürliche Ausstattung mit der Freiheit und als Offenbarungslehre verstanden. Gottähnlichkeit entsteht nur durch Bewährung der Liebesgesinnung, sie ist in dem bloßen Menschen Christus zum höchsten Grad gesteigert.

All das ist am konsequentesten durch Paul von Samosata, dem Metropoliten von Antiochien (264—69), durchdacht worden, aber erst durch die geschickte Dialektik des Arius (von ca. 320 an) zu einer starken heterodoxen Bewegung geworden. Arius hat keinen ethisch bedeutsamen Gedanken in diesen Adoptianismus eingefügt, nur mit der traditionellen Christologie insofern ein Kompromiß geschlossen, als er neben den unabtrennbaren Gotteskräften, Logos und Weisheit, auch noch in der Zeit einen selbsttätigen Demiurgen die Welt aus dem Nichts schaffen ließ. Das war eine Ablehnung der Wesensemanation. Dieser Demiurg hieß nur im allgemeinen Sinn Gottes Sohn. Seine freie Selbstbewährung wurde von Gott vorausgesehen, er kann also durch Teilnahme Gott genannt werden, aber nicht verehrt werden. Die Unfruchtbarkeit dieses Kompromisses für die ethische Betrachtung zeigt, daß der scheinbaren Rationalität des Arianismus keine systematische Bedeutsamkeit zukommt.

Nun war für das kirchliche System alles Wesentliche festgelegt. Es mußte vor allem eine seinswandelnde Gnade festhalten, 1. gegenüber dem Emanatismus des Origenes, der der Freiheit zu viel gab, 2. gegenüber dem Adoptianismus, der „pelagianisch" überhaupt keine religiöse Seinswandlung zuließ, die sittliche Realität des geistigen Todes nicht erkannte und jede Schaffung neuen Lebens durch sakramentale Wirkung ausschloß, 3. aber kam noch eine sozialethische Forderung in Betracht. Der Einzelne muß innerhalb der Kirchengemeinschaft stehen, er muß einem sozialethischen Körper angehören, in den er nicht natürlich hineingeboren ist, wie in sein Volk. Das Christentum ist eine Willens- und Glaubensgemeinschaft, man kann ihr zunächst nur durch freien sittlichen Entschluß und dauernde Bewährung, zugleich aber auch nur durch eine seinswandelnde Eingliederung in den Sakramenten der Taufe und Eucharistie eingefügt werden, wenn diese religiöse Gemeinschaft keine Willkürgesellschaft, sondern eine übernatürliche Wesensgemeinschaft der Zugehörigkeit zu dem konkreten einmaligen Gottmenschen als dem Archon einer neuen Lebensordnung sein soll. Beim ersten Punkt handelt es sich also um eine Neuformulierung des evangelischen Gedankens vom neuen Leben im Geiste, das nicht ein ewiger emanatistischer Prozeß ist, beim zweiten um den evangelischen Gedanken des sittlich-religiösen Lebens und seiner Erneuerung gegenüber dem geistigen Tod durch den Verlust der Gottähnlichkeit und beim dritten um die wahre Gliedschaft der Reben im Weinstock und der Glieder des *corpus mysticum*. Der systematische Komplex mußte also eine Verknüpfung der vollsittlichen Herzensfreiheit, (nicht nur intellektuelle Wissensautonomie) der Willensautonomie, der *μετάνοια*, (gegenüber dem Emanatismus) des sittlich-religiösen Verhältnisses von Freiheit und Gnade und des sozialethisch-kirchlichen Verhältnisses von freier Eingliederung und Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft enthalten. Das ist natürlich niemals klar als Systemaufgabe erkannt worden, wohl aber in den weltanschaulichen Konsequenzen mit sicherem Gefühl festgehalten worden. Alles Abweichende wurde in der dogmatischen Perspektive erkannt und von da aus verworfen. Ein durchgeführtes System liegt überhaupt nicht vor, immer nur eine Organik des Denkens, eine intuitive Gewißheit von den Zusammenhängen der Lebensordnung, die uns theoretisch ja heute erst als Problem sichtbar und langsam der Forschung zugänglich wird.

Eine theologische Theorie für die kirchliche Lebensanschauung hat zuerst Irenäus (bis 202) geschaffen. Diese Theorie ist eine wesentlich ethische Konzeption, die die Wiederherstellung des Vollkommenheitszustandes des Menschen erklären soll. Sie versucht das mit zwei alttestamentlichen Begriffen, *εἰκών* und *ὁμοίωσις*, dem Ebenbild und der Gottähnlichkeit, nach der der Mensch geschaffen ist, und mit dem paulinischen Begriff der *ἀνακεφαλαίωσις*, der *recapitulatio* in Christus,

der Wiedereinordnung unter das Haupt Christi (Eph. I, 10). Die Ausstattung des Menschen im Urstande war eine doppelte. Seine natürliche leiblich-geistige Anlage, die nur Unsterblichkeit der Seele, nicht aber des Leibes einschloß, wurde ergänzt durch die übernatürliche Anlage der Gottähnlichkeit, die wiederum notwendig einen doppelten Charakter hatte: übernatürliche Einwohnung des Geistes als besondere seinsbestimmende Seelenqualität, zu der aber notwendig auch eigene freie sittliche Betätigung, das Reifwerden des Menschen zur selbsterworbenen Gutheit (ad. haer. IV, 36) kommen muß. Freiheit aktualisiert die Gnade. Erst diese dreifache Formvollendung des Menschen gewährt die Unsterblichkeit des Leibes und der Seele. Weil Adam die Prüfung der Freiheit und des Reifwerdens nicht bestand, verlor er und mit ihm das ganze Menschengeschlecht, dessen korporatives Haupt er ist, die Gottähnlichkeit der Gnade und damit die Fähigkeit zur freien Verwirklichung der Vollendung. Christus als Gottmensch mußte kommen, um die Gnadenähnlichkeit wieder zu verleihen. Er mußte sich als neues Haupt das Menschengeschlecht wieder unterordnen, sich einverleiben, inkorporieren. So ist der Erbverlust wieder gut gemacht, die Vollendungsmöglichkeit ist als eine neue Seinsausstattung wieder gegeben. Die schon ewig geplante Veranstaltung zum Heil der Menschen ist die weltgeschichtliche *οἰκονομία θεοῦ*, der ewige Heilsplan Gottes, der die bewußte und dankbare Reifung des ganzen Menschengeschlechts herbeiführen soll, dem der einzelne also auch historisch und sozialethisch als Freier eingegliedert ist.

Die Systematik des Irenäus ist gegenüber dem gnostischen Intellektualismus erwachsen. Polemisch in der theologischen Entwicklungslehre von Origenes her steht erst Athanasius (373). Seine Größe besteht nicht in der theoretischen Leistung. Sie war ihm fast gänzlich schon vorgezeichnet. Seine Bedeutung liegt in der hierarchisch-autoritativen und polemischen Durchsetzung des kirchlichen Systems gegen die Arianer und gegen die verschiedenen kaiserlichen Regierungen. Ihm ging es in erster Linie um die Religion und um die richtige Dogmatik, aber das hatte auch entscheidende Folgen für die Ethik. Durch ihn erst ist der hellenistische Naturprozeß einer emanatistischen Seinsfreiheit, der metaphysische sittliche Intellektualismus des Origenes und die rationalistische Willensautokratie der Antiochener, also der religiös-sittliche Intellektualismus überwunden worden. Er hat zwar noch nicht wie sein Nachfolger Cyrill die Seinsethik klar psychologisch durchgearbeitet, aber ihre entscheidende weltanschauliche Grundlage gerettet.

Erst wenn Christus betrachtet wird nicht als Emanationsmittelglied der autarken Geisterwelt, noch als ein bloß vorbildlicher Mensch, sondern als ungeschaffener Sohn, geistig gezeugt aus dem Wesen des Vaters, kann er volles seinsethisches Leben in Gott durch übernatürliche Gnade verleihen. Erst durch die Tatsache, daß ein wirklicher Gott Mensch wird, erfolgt die korporative Verbindung des Menschen mit Gott. Der Mensch ist also nicht schon als Pneumatiker mit ihm verbunden, sondern die Verbin-

dung muß in einem Doppelprozeß von Gnade und Freiheit, Religion und Sittlichkeit vor sich gehen. Gott ist Mensch geworden, damit wir göttlich werden, θεοποιούμεθα, Götter nicht zwar der Natur nach, aber im geistig sittlichen Sein. Damit erst ist der eigenständige Charakter der Religion als übernatürlicher Verbindung mit Gott gerettet, zugleich aber auch die partikuläre Freiheit des selbständigen Menschen gegenüber dem Emanatismus, sofern die allerdings heilsbedürftige Freiheit mit der Erlösung durch die Menschwerdung mitwirken muß.

Der persönliche Heilsprozeß vollzieht sich zunächst subjektiv ethisch durch Überzeugung (C. G. I), durch die Annahme der Lehre Christi, durch die Treue, die Tugend und Bewährung in ihr (De in. 30, 57), durch persönliche Nachfolge und ein sich Nachziehenlassen, kurz durch völligen Gesinnungswandel. Dann aber kommt der Übergang zur objektiv-ethischen Wirkung der Buße als *confessio* (Car. 25) und durch Sakramentswirkung in der Taufe, die καίνωσις, die Neuvollendung des natürlichen-übernatürlichen Seinszustands ist (Ad. Ser. I, 9), durch ein Sichmitopfern in der Eucharistie, durch die Verbindung mit Gott in der Einwohnung des Geistes, so daß schließlich die reale Kindschaft Gottes erreicht wird (υἱοποιούμεθα, C. Ar. I, 34). Das ist τελείωσις und θεοποίησις, Endvollendung und Vergöttlichung des Menschen, vollethisches Leben im Geiste Gottes, nicht nur geistige Selbstvollendung, ist Synergismus, Zusammenwirken der übernatürlichen Erlösungsgnade und Willensautonomie. Natürlich stellt der religiöse Kämpfer den objektiven Heilsprozeß voran. Aber es kann keine Rede davon sein, daß nur die magische Wirkung der Unsterblichkeit gesucht sei. Die ἀφθαρσία ist nicht nur die nie verlorene Geistunsterblichkeit und universelle Auferstehung des Fleisches, daneben auch die sittliche Unveränderlichkeit, die Befreiung vom geistigen Tode, das endzeitliche augustinische *non posse peccare* der Verklärung.

Das dogmatische Alfreskogemälde des Irenäus und Athanasius wird erst von Cyrill von Alexandrien (444) in allen Einzelheiten minutiös ausgeführt. Cyrill ist von größter Bedeutung für die Geschichte der Ethik, weil er nun endlich, hierin ein wahrhaft würdiger östlicher Zeitgenosse Augustins, die Frage nach den konkreten Vorgängen innerhalb der Seinsethik psychologisch beantwortet. Wie ist denn nun das neue Sein und Leben genauer psychologisch zu verstehen? Das hat Cyrill in vielem überraschend ähnlich wie Augustinus, aber völlig unabhängig von ihm, und durch die unwillkürliche Anwendung und Durchführung genauer Entsprechungen des Lebens in Gott, in Christus und im Menschen ebenso auch überraschend ähnlich wie die großen mittelalterlichen Systeme dargestellt. Das wichtigste Mittel aber dafür war der aristotelische Formbegriff in einer neuartigen Anwendung auf den substantiellen Geist als lebendige, sich entwickelnde Form und auf die Sozialethik und Gemeinschaftslehre eines geistigen Organismus. Hier liegt eine echte Lebensphilosophie im besten Sinne vor, die das Geistleben als volles, nicht nur als intellektuelles Leben in mehrfachen Formen als Ordnungs- und Wachstumskräfte übereinander faßt.

Sinn und tragendes Vorbild alles Lebens ist die Trinität, ein ewiger Lebensprozeß, höher als alles von ihr Geschaffene, freies Leben in sich selber, in wunderbarer Herrlichkeit vollendet, völlig unvergänglich und unversehrbar, untrennbare Einheit, aber doch dreipersönlich, sofern der Vater die zeugende Kraft ist, der Sohn als Logos ihre erste Form, die geistig gezeugte Darstellung der göttlichen Seinsordnung, Wesenswort

und formende Weltkraft, der heilige Geist aber die zweite Form, die letzte Vervollkommnung und Selbstvollendung, die höchste Gutheit dieses ewigen Lebensvorganges ist.

Die geschaffene Welt der Wesen hat die Unvergänglichkeit nicht aus sich selbst, sie ist endlich, vergänglich und in allem abhängig von der schöpferischen Lebenskraft, von der und nach der sie geformt ist. Nach der Unvergänglichkeit des göttlichen Seins sich formen zu lassen und sich selber zu bilden ist Sinn und Aufgabe des freien Menschen. Aus der bloßen Möglichkeit erhält jedes Wesen Aktualität, wirkliches Sein erst durch den Logos, der es nach dem jedem eigentümlichen Seins- und Ordnungsgesetz dem *οἰκεῖος ὅρος τῆς φύσεως* zusammenhält, *συνέχει*. Diese Wesensstruktur, diese *σύστασις* ist reale Substanz und Leben. Der Mensch besteht aus Leib und Seele, wobei Seele Inbegriff von Herz, Geist, fleischlichem und geistigem Willen ist, besitzt also schon vom Logos eine natürliche Lebensform und Seinsordnung, ein Logikon, ein Erkenntnisleben, ein *φιλάρετον* der natürlichen Entfaltung seiner Wesensanlage und ein *ἀρχικόν*, einen herrschenden Seelenteil. Allein bei ihm besteht eine Spannung anders als bei der unvernünftigen Natur. Er ist als Doppelwesen notwendig ein ethisches Wesen, weil ihm die ewige Geistvollendung nicht natürlich und ungeschaffen gegeben ist, vielmehr als freie Nachbildung eines hoch über ihm stehenden unendlichen Persönlichkeitslebens aufgegeben ist, das nicht die ungeistigen Strebungen und Affekte seiner Leibverbindung, keinen fleischlichen Willen kennt. Er hat also die *ἀφθαρσία*, die unvergängliche Unsterblichkeit nicht von Natur, nur als ethische Aufgabe und Ziel seiner Freiheit. Im Urstand freilich besaß er noch eine dritte Form über Potenz und Akt seines natürlichen Seins hinaus, die *ὁμοίωσις*, eine übernatürliche Seinsordnung als herrschende Kraftanlage seines *ἀρχικόν*, die er selber durch Freiheit zur bleibenden Wirklichkeit zu vollenden hatte, aber durch den Sündenfall verlor. Dadurch ist seine Lebensordnung gestört worden, er ist erkrankt, die Struktur seines Lebens ist anormal geworden, er hat die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren. Der Verlust der dritten Form ist eine echte Entseelung, Tod und Verderbnis (in Rom, V, 18). Weil das ganze Leben der Menschheit mit dem Stammvater natürlich zusammenhängt, weil seine ungeordnete Natur mit der mangelhaften Kraft des *ἀρχικόν* gegen Affekte, Strebungen und Phantasietätigkeit als Erbschuld weiter vererbt wird, wirkt sie sich auch entsprechend energetisch im Nachahmen des Sündigens aus; das ist also eine Definition der Erbsünde mit aristotelischer Terminologie (in Rom. V, 12).

Als die Unfähigkeit der „beiden Völker", der Heiden mittels der natürlichen philosophischen Gotteserkenntnis und der Juden mittels des mosaischen, nur intellektuell wirkenden Gesetzes die ursprüngliche Vollkommenheit wieder zu erreichen, ganz offenkundig geworden war (in Gen. I, 3), mußte ein neuer Stammvater der kommenden Menschheit

die „beiden Völker“ in ein Volk vereinigen, in einen einzigen neuen Menschen. Der Sohn als Lebens- und Formkraft erfüllte den ewigen Heilsplan, konformierte sich durch die Menschwerdung selber den Sündern in ihrer Doppelnatur von Leib und Seele. Er wurde selber der neue Stammvater, das neue Haupt, die neue Wurzel und das Lebensprinzip durch die Wiederherstellung, die *reformatio* der ursprünglichen Vollendung zuerst in sich und dann in den geistig von ihm gezeugten Gliedern. Die Wiederherstellung durch die Erlösung ist Wiederverleihung der dritten Form, einer über der natürlichen liegende reale Lebensvollendung, das neue Lebensprinzip des heiligen Geistes in der bestimmten Doppelbedeutung, ja dreifachen Bedeutung des aristotelischen Formbegriffs als *ἐνέργεια* und *ἐντελέχεια*, als substantieller (und zwar erste und zweite Substanz) *actus*, d. h. reale Lebens- und Wirkenskraft und endlich deren aktive freie Lebensentfaltung und volle Verwirklichung zum immanent angelegten spezifischen Vollendungsziele hin. Die vier von uns für das richtige kirchliche System erhobenen Forderungen, Lebensethik (nicht Intellektualethik), Willensautonomie (nicht notwendige Entfaltung des geistigen Seins oder Willensautarkie), ein klares Verhältnis zwischen Gnade und Freiheit und zwischen kirchlicher Lebensverbundenheit und freier Sozialethik sind hier sämtlich erfüllt. Die Lebensethik ist damit gesichert, daß eine reale höhere Lebensform mit voller Rückwirkung auf die darunterliegende natürliche Leib-Seeleform und die freie Betätigung und Auswirkung dieser neuen Lebensform und Keimanlage nach ihrem eigenen Entwicklungssinn gegeben ist. Diese Anlage kann nur frei und bewußt, im geistigen Willen verwirklicht werden. Das höhere Leben ist kein naturhaft notwendiger Entfaltungsprozeß pneumatischen Seins oder eine autarke, rein ethisch-idealistische und darum notwendig unterreligiöse spontane Neuformung des Menschen allein aus eigener Kraft. Die Beziehung zwischen Gnade und Freiheit ist die von Keimanlage und freier Verwirklichung, wobei dann die freie Wirksamkeit auf Grund des realen Gnadenzustandes auch noch gewissermaßen auf die darunterliegende Leib-Seeleform wirkt und auf das persönliche Vollendungsziel hin sich betätigt. Ebenso ist zwischen der Kirchenverbundenheit und dem freien sozialethischen Verhalten eine Form- und Entelechiebeziehung gestiftet. Es muß die korporative Verbundenheit der ersten Substanz, der Gattungssubstanz verwirklicht werden durch freies sozialethisches Verhalten und „leiblich-geistige“ sakramentalethische Mysterienteilnahme.

Das ist nun im einzelnen mit den Begriffen Cyrills selbst zu zeigen. Zunächst die Verleihung der ersten Substanz, der Gattungsverbundenheit. Da schon das leibseelische Leben (inklusive Geist) vorhanden ist, kann die Zeugung, die in das neue Geschlecht einverleibt, nur eine geistige sein. Die Schwierigkeit der geistigen Zeugung bringt die Tatsache zum Bewußtsein, daß das Christentum nicht als natürliche Blutsgemeinschaft eines Volkes, sondern als Gesinnungs- und doch auch als organische Lebensgemeinschaft „der beiden Völker“ begründet werden mußte. Der korporative organische Kirchen-

begriff selbst war also zu begründen. Weil Kirche nur über natürlich abgeschlossenen Einzelpersonen entstehen kann, ist schon eine zuvorkommende Gnade für die Belehrung und geistige Entgegennahme des Inkorporationsritus nötig, die sittliche Vorbereitung wie für jedes Sakrament. Dann aber wird durch die Verleihung der neuen Lebensform ein *κοινὸν πρόσοπον*, eine korporative Gattungsperson (in Joh. I, 14) begründet, eine körperliche *συγγενεία* und *οἰκειότης*, eine echte Verwandtschaft mit Christus gestiftet. Sie ist eine reale Verbindung mit der Wurzel der neuen Menschheit als Ganzes, mit dem Haupt dieser Menschheit als ein bestimmtes Glied und mit bestimmten Aufgaben. Alle Sakramente sind von Cyrill in dieser seinsethischen und sozialethischen Bedeutung und Beziehung zur Eingliederung in die Lebensgemeinschaft gesehen. Das ist wichtig gegenüber dem ständigen rationalistischen Mißverständnis der Sakramente als pharmakologischer Mysteriumsmagie. Die Taufe ist die geistige Einzeugung in die Gemeinschaft durch Verleihung der höheren Lebenskraft und Form mit ihrer Transformierung der zwei ersten Formen (in Joh. III, 5). Es erfolgt eine Umlagerung der seelischen Struktur zu einem neuen Gleichgewicht der Seelenkräfte unter der herrschenden Geistform. Die Salbung mit dem Chrisam ist Symbol dieses Geistempfangs. Die Buße ist Wiederherstellung der Geistform nach schuldhaftem Verlust durch die im Lebensstrom der Geistgemeinschaft stehenden Geistträger, die Hierarchen (in Joh. XX, 27). Besonders aber ist die Eucharistie somatisch, körperhaft wirkende Gnade. Durch das eine Brot, das Christi wahrer Leib und damit freilich etwas geistiges ist, sollen alle ein Körper werden (in I. Kor. VI, 17). Die ganze Lebensmasse des Einzelnen wird durch dies Ferment durchsäuert, sein kleinster Teil bildet das Ganze um. Im eucharistischen Opfer als Darstellung Christi vor Gott bringen sich zugleich alle seine Glieder selbst mit dar. Durch das Fleisch Christi werden alle *σύσσωμοι*, Glieder eines Leibes.

Aber zur körperlichen Einheit muß die geistige Einheit kommen, zu der neuen Form ihre freie Lebensentfaltung. Es ist nur ein Geist, den alle empfangen haben, so sind auch alle zur Einheit in ihm verbunden. Sie müssen aber auch ein Herz in der Einheit des Geistes sein, nach dem Gesetz des Friedens und der Liebe leben (in Joh. XVII, 1) in gegliederter Dienstleistung innerhalb des Ganzen wachsen, ihre *οἰκεία ἀρετή*, ihre besondere Aufgabe erfüllen.

Im subjektiv-ethischen Bereich wird die Verleihung der Lebensform als eine *informatio*, als die Einprägung einer neuen Lebensstruktur, als Besiegelung mit der höheren Form vorgestellt. Die Normfrage hat hier die platonisch aristotelische Wendung von der abstrakten Idee zur geprägten Form, die lebend sich entwickelt, erfahren. Diese Form ist nicht gottförmig, sondern trinitätsförmig (in Joh. XVII, 18). Die dritte übernatürliche Form des dreipersönlichen Gotteslebens muß in der Seele nachgebildet und nachgelebt werden. Das ist der theistische Symbolismus des Systems. Aber es liegt auch eine christusförmige Norm vor nach historischem Smybolismus, sofern das geschichtliche Leben Christi nachgelebt werden soll, bis langsam all seine Charakterzüge in der Seele aufleuchten. Das in unser Herz wie in Wachs geprägte Siegel der Vollendungsform des heiligen Geistes verleiht uns höchste Schönheit und Adel, die herrliche Freiheit der Kinder Gottes. Das neue Leben ist jedoch nur angezündet in uns, es muß selber weiter brennen. Die Gleichförmigkeit mit Gott ist sittliche Freiheit, weil nun das Gesetz des Geistes wieder in uns herrschen kann. Die Triebkraft des fleischlichen Lebens zur Sünde ist nicht ganz beseitigt, aber die Sündentriebe werden frühzeitig abgeschnitten, die unwillkürlich aufsteigenden, verführerischen Phantasiegebilde sind geschwächt, wir sind nun beinahe in einen anderen Menschen verwandelt, müssen aber selber das fleischliche Leben verleugnen und das Gesetz des Geistes in uns sich auswirken lassen. Durch Glaube und Liebe, durch die Werke der Glaubensgerechtigkeit und was das Wichtigste ist, durch die Werke der Liebe (in Joh. XV, 4) entsteht unter ständiger *συνέργεια θεοῦ* ein Habitus des reinen Denkens, des besseren Tuns in uns, die *τελεία μάθησις*, das sittliche Vollgebildetsein und die *εἴδησις*, die sichere Gewißheit des Heils. Die Endvollendung des *non posse peccare* geschieht

freilich erst um der Wahrung der Freiheit willen, im Jenseits in unverhüllter Gottesschau. Dann erst wird die volle ἀφθαρσία, die unveränderliche Verklärung des Geist-Leibwesens ohne sittliche Spannung erlangt.

So klar an sich die Sittenlehre Cyrills ein ausgeglichener Realorganismus des sittlichen Denkens ist, sie war doch kein fertiges ethisches System und das hat beträchtliche geschichtliche Folgen gehabt. Das Bedeutsame war, daß dieser Realorganismus im Ganzen der christlichen Glaubenslehre stand, nicht losgelöste Schulsystematik war. Aber als nun wirklich mit der beginnenden griechischen Scholastik im späten 5. Jahrhundert der Einbau der Ethik in das Schulsystem der christlichen Lehre erfolgen sollte, fehlte eben diese methodische Herauslösung.

Zudem hatte noch ein anderer, zweifellos bedeutender griechischer Ethiker, Johannes Chrysostomus (407) kein eigentliches ethisches System, ja es ist heute nicht einmal möglich, in einer zusammenfassenden Darstellung die Organik des ethischen Denkens bei dem großen Exegeten zu zeichnen, weil die entsprechende Monographie fehlt. Die philologisch-historische Exegese der heiligen Schrift nach der antiochenischen Schule statt der alexandrinischen Allegorese hat bei Chrysostomus zu einer glänzenden Darstellung des Paulinismus geführt, vor allem in den Homilien zum Römerbrief.

So ist denn der erste Versuch, die Sittenlehre im System der Glaubenslehre darzustellen, im 5. Buch der „Heilung der heidnischen Krankheiten" des Theodoret von Cyrus (458) recht dürftig ausgefallen und nicht viel besser steht es mit der „Genauen Darlegung der orthodoxen Glaubenslehre" des Johannes Damascenus (749). Die östliche Christenheit ist also, abgesehen von den noch nicht zugänglichen syrischen Denkern, zu keinem ethischen System im mittelalterlichen Sinn gekommen und nur der Damascener hat, aber auch nicht allzu beträchtlich, in der mittelalterlichen Ethik nachgewirkt.

* * *

Die lateinischen kirchlichen Systeme sind durch den Volkscharakter, das Nachwirken der altrömischen Religion und Jurisprudenz und einen stärkeren Einschlag von Stoizismus so weitgehend von den griechischen verschieden, daß sie hier in einer eigenen Reihe dargestellt werden sollen. Auch hier ist Ausgangspunkt Irenäus, der zwar griechisch schrieb, aber im Westen lebte und nachwirkte. Erst Tertullian (218) ist ausgesprochener Lateiner, und zwar mit jenem markanten afrikanischen Einschlag, der bis ins 5. Jahrhundert herrschend bleibt. Seine besondere Leistung für die Ethik ist die Neuprägung von straffen Termini mit stark juristischem Einschlag. An Stelle der griechischen Trichotomie steht bei ihm die Zweiteilung der Seele in *sensualitas* und *rationalitas*, in die Sinnlichkeit und Vernünftigkeit, den oberen Seelenteil, der Seele und Geist in eins ist. Der realistische gesunde Menschenverstand, *sensus*

communis und *publica conscientia*, tritt an die Stelle der esoterischen Gnosis. Aber auch hier ist das Ziel über die natürliche Vernunft, die *ratio* hinaus, zur vollen *intellectualitas* zu gelangen. Sie hat den ethischen Doppelcharakter des Gutseins als Gotteserkenntnis und Gottesverehrung in vernünftigem Dienste. Die Ehre Gottes und die Auktorität des Gesetzgebers tritt hier in den Vordergrund und damit die Pflicht, die von Gott gegebene Anlage zum Gutwerden auszubilden und so in Freiheit das Gebot der Ehre Gottes zu erfüllen. Diese Einstellung bringt zunächst eine Stärkung der menschlichen Freiheit als der sittlich religiösen Pflicht zur Überwindung der Sinnlichkeit. Aber mit der Betonung der Pflicht ist zugleich der bloße Moralismus auf die Bahn gebracht, der inhaltliche Sinn der Freiheit als willensautonome Würde geschwächt. Disziplin tritt an die Stelle der Liebe. „Für den Ungehorsam gegen Gottes Auktorität muß Genugtuung, *satisfactio*, geleistet werden zur Befreiung von der Schuld und dem Gerichte Gottes." Sie ist berechenbar und anrechenbar. Nachdem Christus für die Sündenschuld als Beleidigung Gottes Genugtuung geleistet hat, so daß die Strafsentenz aufgehoben ist, ist auch für den einzelnen nach seiner objektiven Erlösung durch die Sündenvergebung in der Taufe noch subjektive Genugtuung durch Buße noch über das notwendige Maß der Pflicht hinaus zu leisten. Durch die Taufe ist an Stelle der Erbsünde infolge der Fortpflanzung des verderbten Sündensamens das Heil übertragen worden, es muß aber durch Genugtuung erst noch erworben und durch gute Werke in Freiheit verdient werden. Wegen der Berechenbarkeit des Strafmaßes gibt es auch ein überschüssiges Verdienst, das eigentliche *meritum*, das gleichfalls innerhalb der christlichen Gemeinschaft übertragen werden kann. Diese Verdienstlehre ist wesentlich verschieden von der griechischen Lehre der Seinsumwandlung durch die Erlösung. Die Gnade ist nicht Neuschöpfung, nur ein eingehauchter Beistand, Gottes-Synergismus mit dem freien Menschenwillen. Die stoische Übersteigerung der Freiheit hat schließlich Tertullian dem montanistischen Intellektualismus genähert, dem Rigorismus gegenüber Todsünden und der zweiten Ehe. Die geforderte Empfänglichkeit für die Gnade bleibt moralistisch, wenn auch die Grundrichtung des Willens psychologisch geändert wird. Zudem ist der mechanische, juristische Verdienstgedanke nicht sozialethisch durchdacht, nicht die organische Wirkung des Opfers und der vorbildlichen Leistung zur sittlichen Stärkung der Gemeinschaft gesehen. Schon die letzte Entwicklungsstufe Tertullians, die zum Rigorismus führte, deutet auf eine Weiterentwicklung im Sinne des Moralismus und Stoizismus Ciceros und Senecas und begünstigte im Westen eine immer stärkere Betonung der Praxis und das entsprechende Zurücktreten der Spekulation.

So hat Lactanz (um 340) noch nach 300 im Westen wesentlich die Stufe der frühchristlichen Apologeten vertreten. Das Christentum wird als die höchste Weisheit und Sittlichkeit dargestellt. Die Ethik kommt über

den Intellektualismus insofern nicht hinaus, als nur ein christlich gefärbtes Tugendsystem im Anschluß an Ciceros De officiis der Kern der Gesamtdarstellung des Christentums in den Institutiones divinae ist. Christus ist nur der Lehrer und das Vorbild, da es „Sache des Vorsatzes und Willens ist zu zeigen, die Sünde sei nicht notwendig". So liegt hier fast reiner Menschenmonergismus vor.

Erst mit dem stärkeren Einströmen der östlichen Wissenschaft ist auch im Westen die Problematik der Heilslehre in die Ethik eingedrungen und nun in Reaktion die fast ausschließliche Wirksamkeit Gottes beim Heilsvorgang erklärt worden. Insbesondere Ambrosius (397) betont die Notwendigkeit der zuvorkommenden Gnade Gottes, die schon für den Anfang des sittlichen Lebens unerläßlich ist und den guten Willen des Menschen vorbereitet. Das ist nur deswegen nicht reiner Gottesmonergismus, weil Ambrosius auch die Mitwirkung des freien Willens am Heilswerk fordert. Er weiß keine andere Beziehung von Gnade und Freiheit zu finden als eine pragmatistische (inkonsequenterweise für den Gottessynergismus): „wir eifern nach dem Guten, als ob dies Verlangen nicht in unserer Macht stünde, sondern in der Macht der Gnade Gottes (in Js. 118, III, 33)". Die Lehre bleibt unklar und die Bedeutung des Ambrosius für die Ethik ist keineswegs mit solch gelegentlichen Äußerungen erschöpft. Sie beruht hauptsächlich auf seinem Werk De officiis clericorum, womit wiederum Ciceros De officiis im christlichen Geiste umgeschrieben wird. Hier offenbart sich aber nun zum ersten Male die Weisheit eines römischen Staatsmannes in klugen, feinsinnigen Erziehungsgrundsätzen für die Kleriker. Das an sich und in der geschichtlichen Wirksamkeit höchst bedeutsame Werk steht als ethische Monographie außerhalb der eigentlichen Dramatik der ethischen Systembildung, die erst durch den größeren Schüler des Mailänder Bischofs, durch Augustinus, ins Rollen kam.

Erst als Augustinus mit dem bloßen Pragmatismus der Mitwirkung des freien Willens wirklich ernst machte, erhob sich der Streit um Gnade und Freiheit und um das Verhältnis von Religion und Ethik. Pelagius selbst (bis nach 418), ein irischer Mönch, machte nur Front gegen die Gefahr des religiösen Quietismus, gegen das alleinige Vertrauen auf die Gnadenhilfe Gottes, wodurch der asketische Ernst der eigenen freien Anstrengung und Bemühung um die Sittlichkeit geschwächt wurde. Erst durch seinen Anhänger Julian von Eklanum (386—455) ist dann im 20jährigen literarischen Kampfe mit Augustinus (von 410—430) ein wirklich bedeutendes intellektualistisches System mit aristotelischer Dialektik und philologischer Kritik ausgebildet worden.

Julian, ein junger verheirateter Bischof, kämpft vor allem gegen den von ihm als manichäisch bezeichneten Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Geist bei Augustin. Die Sinnlichkeit ist für ihn nichts Böses, sie ist gleichfalls ein Werk des einen guten Gottes. Wohl sind wir *ex imparibus bonis compositi* (Augustinus, Op. imperf. contra

Julianum IV, 35), aber die durch den Geist zu beherrschende sinnliche Natur ist demnach doch selber ein Gutes, ja die Sittlichkeit besteht geradezu in der Beherrschung der Sinnlichkeit. Die Gnade besteht, ihres eigentlichen religiösen Sinnes entleert, in der grundlegenden Ausstattung des Menschen mit der Naturanlage zur freien Sittlichkeit, in der Ausstattung mit der Willenskraft, die durch die recht belanglose Erbsünde keineswegs geschwächt oder gar aufgehoben ist. Die Gnade wird geradezu zum freien Willen selbst, zur *libertas arbritii, qua a deo emancipatus homo est* (o. i. c. J. I, 78) besteht in Willensautonomie, *voluntas motus animi cogente nullo* (c. J. V, 70) und in der freien Möglichkeit des Willens, sich so oder so zu entscheiden. Der wichtigste Punkt in Julians System aber ist, daß der Willensakt nicht vom Willen selber getrennt wird, der Unterschied zwischen Wesenswille und Kürwille und damit jede Seinsethik radikal beseitigt wird. Damit nähert sich Julian der bloßen Assoziationspsychologie und dem ethischen Mechanismus und Atomismus. Von der Gesinnung bleibt nur mehr eine habituelle Disposition zur Gerechtigkeit übrig. Die Sittlichkeit liegt nur im sittlichen Einzelakt und ebenso die Sünde. Von einer Erbsünde kann man höchstens reden, wenn man die Macht der Gewohnheit wie Paulus zu einer sittlichen Seinsgesetzlichkeit übertreibt (*Exaggerat apostolus vim consuetudinis*, c. J. VI, 73). Das Gewissen löst sich dann notwendig in ein bloßes Bewußtsein von der Masse der guten oder bösen Werke auf, ist gewissermaßen nur ein Behälter der guten oder bösen Verdienste.

Ist so die sittliche Subjektivität in bloßen Aktivismus aufgelöst, so muß dies auch seine Rückwirkungen auf die objektive Seite der Sittenlehre ausüben, sofern keine reale Wirkung auf das Sein der Seele mehr möglich bleibt. Die Erlösung ist nur Gewährung der Verzeihung und Rückgabe des guten Gewissens, die religiöse Gnade nur bessere sittliche Belehrung durch Christus, der vor allem die Offenbarung der Liebe gebracht hat und Vorbild für unsere Nachahmung ist. Der Gottesbegriff zeigt die Neigung zum bloßen Symbol der Gerechtigkeit, die gleich der Vernunft ist, zu werden (o. i. I, 50). Die sittliche Vernunft ist so selbstmächtig wie der Wille, nicht zwar in freier Setzung der sittlichen Norm, wohl aber in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit nach der Naturanlage des Menschen selbst.

Damit hat Julian ein für seine Zeit erstaunlich freies System des sittlichen Rationalismus aufgebaut, das aber trotz seiner Verwurzelung in römischem Stoizismus und indirekt auch im mönchischen Heroismus doch in der geistigen Gesamtlage wirkungslos bleiben mußte. Es hat leider nur den gegenteiligen Erfolg seiner beabsichtigten Wirkung erreicht und seinen großen Gegner Augustinus in der Übertreibung des religiösen Pols der Sittlichkeit bestärkt.

AUGUSTINUS (353—430).

Die geistige Entwicklung des Abendlandes hatte bis zu Augustinus hin nirgends zu einem wirklichen System, zu keiner metaphysischen Ethik geführt. Es versteht sich freilich von selbst, daß im ständigen Geistesaustausch mit dem Osten die dogmatische Grundlage eines solchen Systems Gemeingut im unreflektierten Bereich der Weltanschauung geworden war. Aber die weltgeschichtliche Leistung einer die ganze abendländische Christenheit bestimmenden ethischen Metaphysik blieb Augustinus vorbehalten. Sein ungeheures Werk ist über ein Jahrtausend hinweg der Ausgangspunkt der gesamten geistigen Entwicklung geblieben. Dennoch entbehrt es nicht der Tragik, daß es diesem unermüdlichen Schöpfergeist, der bis ins hohe Alter immer neu und beweglich blieb, nicht

vergönnt war, die fast unübersehbare Fülle seiner Gedanken auch in ein äußerlich ausgewogenes festes System zu bringen, das die tausendjährigen Kämpfe um den Sinn seines Werkes von vornherein abgeschnitten hätte. Dieser *venerabilis inceptor* hat in der ihn bedrängenden Fülle seines Geistes niemals das entscheidende Schlußwort gefunden.

Es ist heute noch schwer, den ständig sich Entwickelnden so zu zeigen, daß die innere Verbundenheit seiner Gedanken greifbar genug wird und nicht immer nur wieder eine neue einseitige Fassung seiner Fülle unterhalb der Darstellungsaufgabe bleibt und nur irgendeine Seite seiner vielfältigen Wirkung hervorgehoben wird. Der enge Raum dieser Darstellung muß auf den vielleicht leichter verständlichen Versuch verzichten, Augustin wenigstens in zwei Phasen seiner Entwicklung, des vor- und nachpelagianischen Schrifttums zu zeigen. Hier muß gewissermaßen der Ertrag seines Werkes systematisch idealisiert werden noch dazu unter Voranstellung des ethischen Gesichtspunktes, während für Augustin selbst immer der religiöse voran stand.

Der entscheidende Sinn seines Werkes ist dennoch klar und eindeutig: Augustinus hat die östliche Seinsethik als geistiger Mensch erlebt, mit einer unerhörten Beobachtungsgabe für das eigene Innenleben als Erlebnis ausgesprochen, er hat die östliche Seinslehre zu einer Metaphysik der Seele gemacht. Das schlichte Geheimnis dieser unvergleichlichen Tat, die die ganze Philosophie umstürzte, den antiken Intellektualismus überwand und den abendländischen Spiritualismus bis heute begründete, ist nichts anderes als das Leben aus der Liebe, die unlösliche Verbindung von Erkenntnis und Liebe, die Höherstellung des Lebens als Geist und Liebe über alles Körperhafte. Seine einzige Tragik aber ist es, daß er kein anderes Leben mehr sehen konnte außer dem Leben aus Geist und Liebe. *Ecce deus dilectio est* (De trin. VIII, 10). Das ist nun endlich die christliche Philosophie zur Verkündigung Christi vom Vatergott. Durch sich selbst hat der Geist die Kenntnis der unkörperlichen Dinge (De trin. IX, 3), in idealer Reinheit ist ihm von Gott eingeprägt die Kenntnis seines menschlichen Wesens (*Habemus enim quasi regulariter infixam humanae naturae notitiam*, VIII, 7). Erkenntnis geschieht nur durch Liebe (*verbum amore concipitur*, IX, 7). Wir erkennen die Liebe selbst und sie ist Gott (VIII, 1). Die Erkenntnis ist ein Leben in der Vernunft des Erkennenden, jedes Leben aber ist größer als jeder Körper, nicht durch Masse, sondern durch Kraft (IX, 4), *Voluntates sumus*, Willenswesen sind wir, Wille, Erkenntnis und Liebe sind mit uns eins, ein unräumliches, unzeitliches Ineinander lebendiger Einheit, Seele nach Gottes Bild, eins und dreifaltig, im Urgrund, in Geist und Liebe (*Memoria intellectus amor*, XIV, 12).

Die Überwindung des antiken Intellektualismus beruht vor allem darauf, daß nun nicht mehr die Erkenntnistätigkeit allein, als höchste Tat und höchste Würde des Menschen betrachtet wird. Das geistige Leben ist in seiner Substanzialität erkannt. Es ist ein wirkliches Leben mit Eigenkraft und voll von Wechselbeziehungen, die nun wirklich der

rätselhaften Verflochtenheit des seelischen Seins bis in ihre tiefsten Schichten in erstaunlicher Weise gerecht wird.

Augustinus spürt die Sondergesetzlichkeit der unterbewußten Seelenvorgänge, sein Memoria-Begriff mit dem geheimnisvollen Spiel der von selbst aufsteigenden und halb auch bewußt hervorzuholenden Gedächtnisbilder bedeutet nichts anderes als was wir heute Unterbewußtsein nennen. Daß der Wille in das scheinbar willkürliche Spiel der Gedächtnisbilder mit eingreifen muß und begriffliche Erkenntnis durch bewußte, willentliche Aufmerksamkeit mit der *acies mentis*, der Schärfe des Geistes zu erzielen ist (XI, 3), beweist, daß das Seelenleben bei ihm als dynamisches gesehen ist. Daß endlich auch die Liebe bei jedem Erkenntnisprozeß beteiligt sein muß, *in sola notitia amata est verbum mentis* (IX, 7—11), vollendet den Seelenbegriff zum Persönlichkeitsbegriff. Die Überwindung des Skeptizismus durch den entschlossenen Rückgang auf das Innenleben selbst hat die ganze Fülle und Kraft der Seele geoffenbart. Die erste echte Psychologie ist sofort als Persönlichkeitspsychologie geboren worden.

Daß nun so die Seele als persönliches Leben erkannt war, ermöglichte nun die wirkliche Begründung der ethischen Metaphysik und gab erst der Seinsethik die volle Lebendigkeit vorstellbarer und konkreter Bewegung. Aber dazu kam sofort noch ein zweites ethisches Moment. Da in der spätantiken Skepsis objektive Erkenntnis gänzlich geleugnet worden war, gab es auch keine sittliche Normerkenntnis mehr. Die gesamte Welt war zum Bereich des sich ständig Wandelnden und Vergänglichen ohne dauernde Gesetzlichkeit geworden. Auch diesem Agnostizismus gegenüber lag die Rettung nur in der Selbst- und Seelenerkenntnis. Nur in der Seele selbst war die *incommutabilitas*, die Erfahrung unveränderlicher Regeln der ideellen Seinsgesetzlichkeit der Dinge und der sittlichen Bestimmungen des Sollens zu finden.

Wenn Augustinus erlebt, daß die geometrisch abstrakte Reinheit irgendeines Bogens in Karthago in der äußeren veränderlichen Wirklichkeit niemals exakt gegeben ist, wohl aber unveränderlich als Maßstab des Sichtbaren der Seele selbst eingeprägt ist (VIII, 9), wenn er erlebt, daß die Soseinsbestimmtheit das Wesensgesetz der äußeren Dinge in der Wirklichkeit anders ist als im Geiste (*alia notitia rei in ipsa re*, IX, 6) und daß die Seele aktiv und willentlich sich ein Vorstellungsbild der Dinge schafft, ja sogar freischöpferisch das physiognomische Bild einer Persönlichkeit, z. B. des Apostels Paulus, bildet (VIII, 7), dann ist die letzte Stufe des kritischen Idealismus für die geistige Sphäre, und zwar für das Persönlichkeitsdenken erreicht. Allein dieser kritische Idealismus in seiner berechtigten Sphäre ist verbunden mit dem kritischen Realismus in der ontologischen Sphäre, sofern die Einzelnatur nach Zahl, Gewicht und Maß harmonisch ausgewogen ist und darin Schönheit besitzt (IX, 11). Er ist aber auch noch weiter verbunden mit dem theologischen Apriori eines schöpferischen und gesetzgeberischen Idealismus in der *ars aeterna* in der ewigen Schöpferkunst Gottes. Die ewigen Regeln des Seins, die *rationes aeternae*, werden in vollkommener Schönheit von Gott festgelegt und als *rationes seminariae*, als Samengründe in alle Wesenheiten hineingelegt, und zwar in einer simultanen Schöpfung, in einem einzigen Schöpfungsaugenblick, aus dem sich die gesamte Wirklichkeit samt der Zeit entfaltet.

Aus dieser vorbildlichen und für das ganze Mittelalter, wenn auch nicht in allen Teilen bestimmend gebliebenen Lösung des Erkenntnisproblems als Universalienproblem und als Problem des tätigen Geistes ergibt sich

aber sofort ein weiteres. Der aus der willentlichen und substantiellen Erkenntnistätigkeit des Menschen als nachschöpferischen lebendigen Geistes gewonnene Seelenbegriff gestattet nun endlich die Durchführung des rein geistigen Gottesbegriffs über die nur Materie formende Intelligenz der Antike und den geistabspaltenden Emanatismus der Neuplatoniker und des Origenes hinaus. Gott erkennt die Dinge nicht, weil sie sind, sondern weil er sie erkennend setzt, sind sie (*non ideo novit quia sunt, sed ideo sunt quia novit*, XIV, 15). Das ist erst der rein christliche, transzendent-idealistische Schöpfer- und Geistbegriff der vollen seinsschöpferischen Allmacht des absoluten Geistes. Die platonischen Ideen sind zu Sein- und Sosein setzenden Gedanken Gottes geworden.

Nun kommt aber hierzu noch eine andere Bestimmung des absoluten Geistes. Weil er persönliches Leben ist, weil in ihm die reinste engste Verbindung von Erkennen und Liebe besteht, weil im Spirituellen das durch die Liebe empfangene Wort schon das geborene Wort ist (IX, 9) ist die durch die Liebe erzeugte Selbsterkenntnis Gottes Erkenntnis seines Gutseins, ist Gott das Gute wie die Wahrheit selbst, die Liebe selbst, *ipsa dilectio*, *ipsum bonum*, *ipsa veritas*. In Gott ist die absolute Unveränderlichkeit seines Wesens, das *summum bonum*, die schöpferische Kunst der ewigen Wahrheitsgründe als unveränderlicher Gutseinsordnungen. In ihm allein ist also die ganze Fülle der wahrhaft guten und unveränderlichen richtigen oder reinen Wirklichkeit, alles andere Wirkliche kann nur geistige Tat und Abbild seiner höheren Wirklichkeit sein, hat also nur als Werk und Abbild Gottes Gutheit.

Daraus ergeben sich zwei Gedankenreihen, eine theoretische und eine praktische, die von höchster philosophischer Bedeutsamkeit geworden sind. Nur weil es ein *incommutabile bonum* gibt, durch dessen geistige Setzung alles gut wird, was ist, können wir ein unveränderlich Gutes überhaupt erkennen (VIII, 5), ja wenn wir überhaupt ein rein Gutes erkennen, erkennen wir irgendwie Gott selbst. Die erkenntnistheoretische Tatsache der Möglichkeit unter Abstraktion von allem Besonderen das Gute in seiner ideellen Reinheit erkennen zu können, wird zur Grundlage der sittlichen Erkenntnis und der Gotteserkenntnis. Die bisher nur personalistisch indirekte Erkenntnis der sittlichen Norm am Gottesbild der Evangelien und an Christus selbst wird nun zu einer philosophischen Lehre, zu einer Erkenntnismetaphysik der sittlichen Normen. Und dies nicht in der Abstraktheit geltender ethischer Werte, sondern in der Konkretheit einer persönlichen schöpferischen Seins-, Lebens- und Wirkensweise in Gott. Die sittliche Normenwelt ist nicht als abstrakte Gegebenheit, sondern als Seinsbestimmtheit des absoluten Lebens und seiner Wirksamkeit in der Seele erfaßt. Das ist die herrliche Frucht des lebendigen Gottesbildes und Gottesempfindens Augustins.

Die sittliche Normenwelt bleibt in der personalen Lebensnähe, weil unsere Seele, genau dem Vorbild des dreifaltigen Gotteslebens nachge-

bildet, die ideelle Erkenntnis des reinen Guten eingeprägt ist, *impressa notio boni*. Die Seele besitzt eine Kenntnis der ontologischen menschlichen Natur und Wesenheit, *quasi regulariter infixam* (VIII,7) und darüber hinaus noch die Idee der Gerechtigkeit des Menschen als einer Schönheit der Seele (VIII, 9). Sie kann sich der Regeln der Gerechtigkeit erinnern und sogar den Bösen bleiben die Regeln des guten Lebens bekannt (XIV, 15). Jeder liebt die gerechte Seele (VIII, 9) und beurteilt nach seiner *similitudo*, nach seinem eigenen Innenleben die Sittlichkeit des andern physionomisch. All das zeugt von einem so feinfühligen Verständnis für die erkenntnistheoretische Sachlage des sittlichen Bewußtseins und Erkennens, von einer so bewunderungswürdigen Durchleuchtung des Gewissens, wie sie kaum jemals wieder erreicht worden ist.

Die Bezogenheit der reinen sittlichen Vernunft auf die ewige unveränderliche Güte und personale Normsetzung in Gott ergibt nun zunächst noch theoretisch zwei weitere wichtige Folgen. Die unveränderliche Ordnungs- und Normenwelt ist persönlich gesetzt, ist die *lex aeterna*, das ewige Gesetz Gottes, zunächst einmal für die Seins- und Soseinsbestimmung in den *rationes seminariae*, im ontologischen Bereich, d. h. für die ontologische Richtigkeit und Strukturgesetzlichkeit der Entwicklungskraft in allen durch den Logos geschaffenen Dingen, die so ein Abbild der vollkommenen Rationalität und Schönheit des *verbum aeternum* in sich tragen, dann aber auch für den sittlichen Bereich. Die ewigen Lebensordnungen, gewissermaßen die Strukturgesetze des sittlichen Seins, werden direkt von Gott den Herzen eingeprägt durch eine unmittelbare Berührung und Inspiration Gottes als die Regeln des Gutlebens, als die von allem vorzufindende Idee der Gerechtigkeit. Als in uns selbst vorgefunden aber sind diese Regeln des ewigen Gesetzgebers, die *lex naturalis*, das sittliche Naturgesetz als unbeirrbares und unveränderliches Zeugnis des Gewissens. Die Lehre vom ewigen Gesetz als der ideellen Reinheit der sittlichen Erkenntnis und von der *lex naturalis* als Wiedererkennen der uns eingeprägten ewigen Normen durch ein unkörperliches Licht eigener Art (XII, 15) ist die eigentliche Grundlage der mittelalterlichen Naturrechtslehren geworden, die dort fast die ganze sittliche Normfrage einschließen.

Die ontologische Bezogenheit aber zwischen dem geistig sittlich-affektiven Persönlichkeitsleben in Gott und in der Seele ist die entscheidende Grundlage des mittelalterlichen Symbolismus geworden. Die personalistische sittliche Gott- und Christusförmigkeit der Nachahmung und Nachfolge in den Evangelien, wies schon in diese Richtung und auch die Seinsangleichung des Menschen an Gott, die Lehre von *εἰκών* und *ὁμοίωσις* in der östlichen Spekulation hatte namentlich in der Christologie und Trinitätslehre immer unbewußt den Symbolismus als vergleichendes Strukturverständnis zwischen dem diesseitigen, weniger

wirklichen und abbildhaften Sein und dem jenseitigen wahrhaft wirklichen und vorbildhaften Sein zur Grundlage.

Erst bei Augustinus aber ist aus dem theologischen Bemühen um die Erklärung der Trinität eine bewußte Methode des Symbolismus entstanden, weil nun im Nachbild die wunderbare Fülle voll seelischer Lebendigkeit in Verbindung von Geist und Liebe so gewaltig geworden war, daß nicht mehr nur verschiedene Seinsprinzipien in Gott, sondern das lebendige Wechselspiel persönlichen Lebens erschaut werden konnte. Der Strukturreichtum der Seele bestand nicht mehr nur in getrennten und übergeordneten Seinsformen, sondern im organisch verknüpften Wechselspiel von Gedächtnis, Geist, Willen und Liebe als ungetrennter Grundkräfte des einen persönlichen Seins, von Kräften, die nur in Gott selber hypostasiert sind. Die ethische Bedeutung des Symbolismus kann erst anläßlich der mittelalterlichen symbolischen Systeme gezeigt werden, aber es ist hier schon deutlich, daß sie in der Durchdringung der aktiven Nachahmungsethik mit dem materialen Gehalt allgemeiner Normen, Strukturen und Werte, also mit einer Inhaltsethik besteht oder anders gesagt, daß die vorbildliche Persönlichkeit nun konkret in ihrer absoluten Bedeutung erkannt werden kann.

Aus der Sachlage der augustinischen Durchleuchtung des Gewissens ergibt sich nun aber auch praktisch die sittliche Aufgabe. Die Erkenntnis der geistigen substantiellen Wesenheit der Seele wird zum hohen Gebot, zum sittlichen Imperativ der Selbsterkenntnis, *praeceptum ut se cognosceret* (X, 1). In der Erkenntnismöglichkeit der unveränderlichen Wahrheiten in der Seele, in der inneren Gegebenheit ihres geistigen und lebendigen Seins, das höher und kraftvoller ist als alles Körperliche, liegt die höchste Gewißheit von dem spirituellen Sein und Ziel der Seele und ihrer Verbindung mit dem unveränderlichen Gott. Was brauchen wir die Höhe der Himmel und das Innerste der Erde zu durchforschen um ihn zu suchen, der bei uns ist, wenn wir nur wollen, daß er bei uns ist (VIII, 11). Weil wir in Selbsterkenntnis zur reinen Wahrheit vordringen können, können und müssen wir Gott und die Seele erkennen. Die wahre Liebe aber ist, *ut inhaerentes veritati iuste vivamus*, daß wir der Wahrheit anhangend gerecht leben. Das ist die einfache Formel der ganzen Philosophie Augustins. Ein reiner Liebesidealismus, der erst im geistigen Leben die volle sittliche Freiheit sieht, der sich eine eigene Formel für die sittliche Willensautonomie prägt *frui*, das freudig erlebende Kosten dessen, was nur um seiner selbst willen geliebt wird im Gegensatz zum bloßen *uti*, etwas als Mittel unsertwillen gebrauchen. Die sittlich freie, liebende *conversio ad deum*, ist wahre *caritas*, alles andere ist nur *cupido*, bloße Begierde. Es ist nach Augustin eine unleugbare Lebenstatsache, daß wir alle glücklich sein wollen, *omnes beati esse volumus* (XIII), ja aus unserer Natur heraus wollen müssen, wie wir alle Unsterblichkeit suchen. Das Glück aber und die Unsterblichkeit können wir nur finden im reinen liebenden Wahrheitsstreben und Gutsein der Seele, weil die Seele nur in ihrem vernünftigen Teile Bild des unwandelbaren Gottes sein kann. So ist *pietas sapientia* und *sapientia pietas*, aber nur, wenn durch die Erlösung das Gottesbild in uns erneuert wird, *renovetur et reformetur imago, donec perfecta sit in ea similitudo dei*

in beatitudine (XIV, 7). Die östliche Lehre von der ὁμοίωσις ist vertieft und bereichert durch den Gedanken des notwendigen Glücksstrebens. An Stelle der bloßen Herstellung einer höheren Form in der Seele steht die lebendige Dynamik aller Seelenkräfte.

An diesem Punkte nun setzt die Problematik der augustinischen Ethik ein. Es muß ein doppelter Augustinismus unterschieden werden, der philosophische und der theologische, beide Sonderlehren, die sich in der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Lehre nicht behaupten konnten. Ihr innerer Zusammenhang ist niemals so klar herausgestellt worden, daß alle anderen Sonderlehren Augustins auf einen einzigen Punkt hätten zurückgeführt werden können. Der philosophische Augustinismus, der auch noch die philosophischen mittelalterlichen Schulen bis zu Thomas von Aquin beherrscht, besteht im theologischen Apriorismus, in der einseitigen Betonung des transzendenten Idealismus. Nach ihm ist nicht nur ontologisch die Rationalität, die Wesensbestimmtheit der Dinge selbst von Gott gesetzt, auch gnoseologisch erfolgt eine direkte Einprägung der reinen Rationalität unmittelbar durch Gott in die Seele durch eine besondere Erleuchtung, nicht nur durch die allgemeine Anlage des Menschen zur reinen Erkenntnis. Es liegt also in allem Erkennen eine direkte Berührung der Seele mit Gott vor. Nach der letzten Konsequenz dieses Gedankens wäre freie Philosophie überhaupt nicht möglich, gäbe es keinen wirklichen Gottesbeweis, da ja ähnlich wie beim ontologischen Gottesbeweis das zu Beweisende schon vorweggenommen ist, da die direkte Wirksamkeit Gottes eben jene ideelle Rationalität, die der freie tätige Geist erst zu abstrahieren hat, selber schon im Geiste hervorbringt. Es liegt hier eine wirkliche Tragik bei Augustin vor, der die gewaltige Entdeckung der selbständigen inneren Kraft der Seele in Erkennen und Selbsterkennen gemacht hat und die Selbsterkenntnis zur Grundlage aller Gewißheit machen wollte und dann doch ihr Resultat, die reine Idealität der Erkenntnisse als direkte Wirksamkeit Gottes hinstellte. Das ist durchaus verständlich aus seinem Bekehrungserlebnis, nach dem ihm alles schlechthin als Gabe Gottes erschien, so daß er darüber die größte Gabe Gottes, die menschliche Freiheit, fast vergaß. Im ethischen Bereich werden die *leges aeternae*, die ewigen sittlichen Normen, gleichfalls unmittelbar dem Gewissen eingeprägt und für die *lex naturae*, für die freie Normerkenntnis aus der keimhaft von Gott angelegten freien und ihrer Vollendung zustrebenden Menschennatur bleibt kein Raum mehr. Zwischen der augustinischen *lex aeternae* und *lex naturae* besteht nur ein Namensunterschied, kein realer, die *lex natura* ist kein eigenes freies Erkenntnisprinzip auf Grund einer ontologisch gegebenen Eigennatur.

Der Inhalt der Ethik wird so notwendig extrem kontemplativ und dies gerade, nachdem Augustin den antiken Intellektualismus überwunden hat und klar Geist und Liebe zusammen als wahre sittliche

Tätigkeit erkannte und dann doch beide auf die bloße Erkenntnis Gottes und der Seele beschränkte.

Die Persönlichkeit, deren spirituelle Aktivität durchaus richtig erkannt ist, verliert trotz aller Betonung der Liebe doch den spirituellen Inhalt zugunsten eines intellektualistischen Ziels, besonders aber den leiblich seelischen Inhalt, die Ordnung der Affekte in ihrer Eigenart. Es bleibt ein starker Dualismus zwischen Geist und Leib bestehen. Der Leib wird zum bloßen Mittel statt zur tragenden eigenwertigen Voraussetzung des Seelenlebens. Das hat schwere Folgen, besonders für die Sexualethik gehabt. Die Sinnlichkeit kann nicht selber versittlicht werden, wie Julian und später Thomas forderten. Augustinus kann die Ehe nur äußerlich durch den Zweck der Kinderzeugung rechtfertigen und neben der sakramentalen Bedeutung nur die geistige Beziehung der Treue in ihr sehen.

Ernster jedoch war noch, daß die Persönlichkeitsethik außer dem kontemplativen Geistesleben des *amor intellectualis* nicht auch die ganze Fülle der konkreten Willensziele im Gemeinschaftsleben aufnehmen konnte. Das sittliche Höchstideal, von Augustinus in seiner ganzen leuchtenden Größe erschaut, hat die übrigen notwendigen Lebensideale in den Schatten gestellt. So viel Wertvolles Augustinus auch für die natürlichen Lebensziele im einzelnen lehrte, sie in die organische Einheit einer umfassenden Ethik vollwertig einzufügen, ist ihm nicht gelungen. Erst die symbolische Ethik des Mittelalters hat hier die Lösung gegeben durch den Gedanken des sozialen Christus, durch eine organische Sozialethik, in der die sämtlichen Lebensideale auch der innerweltlichen Tätigkeit vollwertig in das *corpus mysticum*, in die gegliederte Körperschaft mit den verschiedenen Aufgaben ihres ganzen Lebens aufgenommen werden konnte. Dazu war freilich erst eine völlige Wandlung der sozialen Lage nötig, wie sie die Einheitskultur des Mittelalters darstellte. So lange die Christenheit noch inmitten des Heidentums lebte, lag der kulturelle Dualismus selbst für einen Denker wie Augustinus nur allzu nahe. Obwohl seit Konstantin schon ein christlicher Staat bestand und also schon die Konzeption einer einheitlichen christlichen Gesellschaft möglich war, sah Augustinus doch immer noch die Tradition des historischen römischen Reiches als den irdischen Gewaltstaat der Selbstsucht, der neben dem Gottesreich der Liebe weiterbestehen wird.

Der Dualismus der augustinischen Geschichtsphilosophie war also ein prinzipieller und ethisch-religiöser. Seine systematische Verwurzelung muß also gleichfalls in philosophischem oder theologischem Augustinismus gesucht werden.

Der theologische Augustinismus besteht in der Lehre von der unbedingten Prädestination und dem partikulären Heilswillen Gottes. Das sind scheinbar zwei Lehren, die mit der Ethik nichts zu tun haben. In Wirklichkeit verbirgt sich darunter eine überaus bedeutungsvolle Metaphysik der Freiheit, die über ein Jahrtausend lang die ganze Frei-

heitslehre bestimmt hat. Augustin hat nicht immer, wie in den letzten zwei Jahrzehnten seines Lebens, diese schroffe Lehre vertreten. Er hat selber seine Entwicklung in dieser Frage konstatiert und verlangt, daß die letzte Lösung als gültig angesehen werde. Erst der Kampf mit dem Pelagianismus hat ihn zur Hervorhebung seiner schroffen Prädestinationslehre veranlaßt, aber sie war in Wirklichkeit schon im Innersten seines philosophischen Augustinismus begründet. Die letzten Bücher seines philosophischen Hauptwerkes De trinitate fallen in die Jahre vor 416, seine Geschichtsphilosophie De civitate dei fällt in die Jahre von 413—426. Auch dieser Lehre liegt sein gewaltiges Erlebnis zugrunde, sie ist nur die negative Seite seines Bekehrungserlebnisses durch die Gnade und Berufung Gottes. Sie beruht auf der Monstrosität, daß die bis zur geistigsten Erkenntnis der unendlichen Liebe vorgedrungene Seele doch nicht ihrer besseren Erkenntnis, ihrem eigentlichen Wesensziel, ihrem wesensnotwendigen Streben nach der Glückseligkeit und dem höchsten Gute von selber folgt. Sie bleibt im dunklen, unbewußten Getriebe der Selbstsucht und Eigenliebe und der nächsten naturhaften Zwecke. Der äußerste Gegensatz zum antiken Intellektualismus, Wissen sei schon Tugend, ist hiermit erreicht. Aber auch die Verbindung von Geist und Liebe im Spiritualismus vermag die naturhafte Gebundenheit des Willens nicht zu beheben. Es muß also offenbar im innersten Kern der menschlichen Natur etwas verderbt sein, da diese Natur doch ihrer wesentlichen Geistigkeit nach auf ein höheres Leben hin geschaffen ist. Diese Antinomie hat Augustin zu der gewaltigen Entdeckung geführt, daß der wahrhaft freie Wille erst der befreite Wille ist, daß die wahre Freiheit nicht im Kürwillen, sondern im Wesenswillen liegt, daß das Gute nicht in der Velleität der einzelnen sittlichen Akte, sondern in der sittlichen Bestimmtheit des wesenhaften Willens liegt. Das Gute ist aus dem Bereich der bloßen Tätigkeit hineinverlegt in das Sein selbst, die Gesinnungsethik ist zu einer ontologischen Metaphysik des Willens gemacht, die bis über Kant hinaus gewirkt hat, die geradezu die eigentliche Wurzel des deutschen Idealismus ist. Die Größe dieser Entdeckung wird nicht verringert durch den tragischen Umstand, daß Augustin die sittliche Freiheit des Wesenswillens in antirationalistischer Übersteigerung seiner Polemik gegen Julian durch eine ausschließlich religiöse Freiheit vernichtet hat. Ihr ethischer Sinn hat ja doch durch die ganze Willensmetaphysik des Mittelalters weitergewirkt.

Der richtige Kern dieser Entdeckung, der überhaupt erst die Möglichkeit einer rationalen Willensmetaphysik eröffnet und die Möglichkeit irgendeiner Charaktererziehung mit einschließt, hat zunächst zur Überwindung des Pelagianismus, des bloßen assoziationspsychologischen Mechanismus der Sittlichkeit geführt. Das Gute als dauernde Seins- und Willensbestimmtheit, lebendig gesehen im konkreten Bereich der Ver-

wirklichung und das Böse, gesehen nicht als momentane Schwäche des zur Herrschaft verpflichteten Geistes, nicht als dualistische Substanz oder von einem bösen Weltgrund bewirkte Potenz, sondern als dauernde Charakterbestimmtheit mit dem ganzen Ernst der Nachwirkung der seelentötenden Sünde, als Verlust der spirituellen Menschenanlage auf die sittliche Würde, beseitigt zugleich auch die mechanische Verdienstlehre. *Non merita, sed gratia!*

Aber nun tritt eine nicht zu leugnende Inkonsequenz Augustins zutage. Trotz seiner Betonung der reinen Geistigkeit der Seele leitet er die Verderbtheit der menschlichen Natur von ihrem physischen Stammvater ab und schwankt darum zwischen Traditionalismus, der leiblichen Fortpflanzung der Seele, und Kreatianismus, der Neuschöpfung jeder einzelnen Seele. Die Verderbtheit fällt zusammen mit der Konkupiszenz, der Begierlichkeit, und den unwillkürlichen Akten der Sinnlichkeit. Für Augustin selbst freilich lag hier insofern eine Konsequenz vor, als er das Rationale zur reinen Spiritualität übersteigert hatte und so kaum noch eine Verbindung zwischen Geist und Leib finden konnte. Die richtige Lösung hat hier erst Thomas durch eine Relation von Seele und Leib gefunden, die schon für den Erkenntnisvorgang und die sittliche Normbildung bedeutsam ist und damit den philosophischen Augustinismus überwindet, dann aber auch durch die Entdeckung einer sittlichen Inkorporationslehre in die physisch-geistige Menschheit. Danach ist die Erbsünde auf den Verlust einer natürlichen Hinordnung der Wesensanlage aller Geschöpfe auf die Verwirklichung eines organischen *bonum commune totius universi* reduziert. Das *bonum partis* tritt vor das *bonum commune*, das *bonum privatum* vor das *bonum totius* (I, II, 109, 3).

Weil durch die physische Verbindung mit dem Stammvater die ganze Menschheit eine *massa iustae damnationis* geworden ist, *omnis in radice vitiata est*, hat sie keinen Anspruch auf Gottes Verzeihung und aus sich selbst gar nicht die Möglichkeit und Fähigkeit, durch gute Werke und Verdienst sich ein Anrecht auf Verzeihung zu schaffen. Für die Seinsethik ist ja das aktuelle gute Werk noch gar nicht gut, wenn nicht ein substantielles Gutsein der Seele selbst vorliegt. Darum sind die Tugenden des naturhaften Menschen nur glänzende Laster. Hier ist mit der Gesinnungsethik radikal ernst gemacht. Es liegt aber noch ein richtiger Kern der Gnadenlehre vor, sofern eine das ganze Wesen umwandelnde Gesinnungsänderung für ein substantielles Gutsein erforderlich ist. Es genügt nicht nur eine völlige *Conversio ad deum*, wie Augustin den subjektiven Faktor der Religiosität wiedergibt. Es muß auch eine reale Beziehung und Wirkung zu Gott und von Gott her, der objektive Faktor des *renasci* und der *reformatio* durch Gott beachtet werden. Aber wie Augustinus schon die Freiheit des Willens als *liberatio*, als Befreiung des Wesenswillens, auffaßt, so muß auch schon das Anfangen der sittlichen Wandlung bei Gott liegen. Es muß eine zuvorkommende Gnade den Willen erst befreien. Wohl liegt dann das Wirken des befreiten Wesenswillens beim Menschen, aber er braucht auch dafür noch die *gratia cooperans*. Doch schon sein eigenes Wirken selbst ist wiederum getragen von der göttlichen Kausalität. Aber auch dann ist noch nicht das Beharren des Willens im Gutsein bis zum Ende gesichert, so daß auch noch eine *gratia perseverantiae* notwendig wird.

Damit liegt nun eigentlich alles reale sittliche Wirken bei Gott, selbst die Verdienste des freien Willens sind nur *munera dei*, aber dennoch notwendig für das Heil. Da Gott *omnipotentissimus* ist, ist die Gnade unwiderstehlich. Die freie sittliche Wirkung des Menschen braucht nicht in den Heilsplan Gottes eingestellt werden. Sein Vorherwissen von ihr fällt zusammen mit seinem Prädestinationswillen. So vielen ist das Heil gewiß, daß die Zahl der gefallenen Engel ergänzt wird, die übrigen sind

für die Verdammnis prädestiniert. Mit diesem *numerus clausus* ist die Freiheit wirklich vernichtet. Die in der paulinischen Präszienz des freien Menschensynergismus liegende Möglichkeit zur Freiheit ist abgeschnitten und damit auch die richtige Beziehung zwischen Religion und Ethik zerstört. Die polemische Überspitzung der Gnade zu einer Alleinwirksamkeit Gottes vernichtet in der letzten Periode Augustins seine Gedanken über die *conversio*, es bleibt nur mehr ein pragmatischer Menschensynergismus übrig wie bei Julian ein pragmatischer Gottessynergismus. *Deus facit, ut velimus bonum, deus agit motum voluntatis, inclinat voluntatem, praeparat voluntatem.* Wir müssen trotz der Ungewißheit der Erwählung so von Liebesgefühl erfüllt werden, daß wir alle gerettet werden wollen, als ob wir alle gerettet werden könnten (De corr. 15). Es ist also im wesentlichen die Verlegung der Schuld in den rein physischen Zusammenhang der Erbsünde, der schroffe Leib-Geistdualismus und der philosophische Augustinismus der Erkenntnis als direkter inspiratorischer Gotteswirkung, die zur schaurigen Verirrung der Prädestination zur Verdammnis führte und dies gerade bei dem Denker, der die Liebe zum Fundament der Philosophie gemacht hat.

Glücklicherweise fiel diese Verirrung erst in die letzten zwanzig Jahre seines Lebens und ergriff nicht mehr die Christologie, wo sie notwendig zum Gedanken des leidenden Gottes hätte führen müssen. Hier wirkte das frühere, menschlich ergreifende Christusbild der vorbildlichen Verdemütigung zur *humilitas*. Sie soll stärkster Anreiz sein zur Brechung des naturhaften Hochmuts und der Selbstsucht. Das Beispiel der höchsten Liebe soll mit der Erlösung durch den Gottmenschen mitwirken. Die Prädestination ergriff aber noch die Sakramentenlehre. Glücklicherweise lag aber doch das Bedeutsame, was Augustinus zur bleibenden Begründung der Sakramentenlehre gesagt hatte, schon vor der letzten Periode. *Sacramentum* und *conversio*, reale Wirkung und persönliche sittliche Tätigkeit waren da bei richtigem Synergismus so eng miteinander verbunden, daß durch beide erst die *res sacramenti*, die innere Heilswirkung, zustandekommen sollte. Die Kraft des Sakraments ist bei der Taufe die reale Eingliederung in Christus und die Kirche, *ut incorporentur ecclesiae i. e. Christi corpori membrisque socientur* (De pecc. mer. III, 4). Die Kraft der Eucharistie ist eine *communicatio*, ein Mitleben, ein Selber-zum-Brote-werden, das der Leib Christi ist, ja in der Frühzeit ist sie sogar nur einsymbolisierendes Zeichen, nicht ein echtes Symbol. Die Wirkung wird erst durch das geistige Verständnis erreicht. Die Kraft der Frömmigkeit dabei ist die *conversio cordis*, die *unitas* des Gemeinschaftssinnes zur vollen *societas capitis et corporis et membrorum.* Das ist die sozialethische und religiöse Lebensgemeinschaft der Kirche, ein leiblich geistiges Leben aus dem Haupte Christi nach der *humilitas* und *caritas* und ein *vivificari* durch das *incorporari*, ein Sich-mit-opfern aller mit dem Haupte, dem großen Priester. Der pelagianische Streit hat

Augustinus erst die volle Erkenntnis der realen Wirkung des Sakraments als echten Symbols mit eigenständig religiöser Wirkung gebracht, aber auch die Neigung zur Aufhebung der sittlichen Mitwirkung.

Ebenso steht es auch mit seinem Kirchenbegriff. Hat er in der Frühzeit dazu geneigt, alle religiöse Gemeinschaftswirkung in rein spirituelle Ethik aufzulösen, so erweist sich mit dem antipelagianischen Streit erst die volle religiös eigenständige Lehre von der realen Inkorporation. Die Kirche ist die seinsumwandelnde Körperschaft in innigstem Lebenszusammenhang mit ihrem Haupte. In ihr ist das neue Seelenleben der befreiten Menschheit wiederhergestellt. In leuchtender Vision sind durch die reine Liebe alle guten Engel der jenseitigen Welt mit allen irdischen Guten durch das Band der Heiligkeit verbunden. Aber durch den theologischen Augustinismus der beschränkten Zahl der Erwählten und den partikulären Heilswillen kommt nun auch die Spannung innerhalb der Kirche selbst.

Kirche im eigentlichen Sinne sind nur mehr die Erwählten. Vollends verworfen ist der irdische Staat, auch er metaphysisch übersteigert zu einem bleibenden Reich wurzelhafter sozialethischer Selbstsucht vom Sündenfall bis zum Jüngsten Gericht, so daß er nicht mehr in einem einzigen Bereich der sittlichen Kultur der Menschheit mit einbezogen werden kann. So ist wohl eine gewaltige weltgeschichtliche Perspektive entstanden, die der ständig miteinander ringenden zwei Menschheitsstaaten. Aber der große Entwurf verliert die ethische Bedeutung, weil das Gericht und die Scheidung in der unveränderlichen Prädestination schon vorausgenommen sind. Damit ist auch noch ein kultureller Dualismus festgelegt. So endet das größte kirchliche System des altchristlichen Abendlandes mit einem tragischen Mißklang. Es versöhnt nur halb, daß niemand anderer als Augustinus selbst gegenüber dem Staate der radikalen Selbstsucht, dem reinen Gewaltstaat der *magna latrocinia*, das Ideal des Wohlfahrtsstaates aufgestellt hat und ihm das Ziel des irdischen Friedens wies. Gerade dies Ideal hat das Mittelalter von Karl dem Großen an außerordentlich stark beeinflußt. Die Zweistaatenlehre mußte im Mittelalter erst langsam auf Grund der wirklichen Einheitskultur umgebaut werden und über diesem schwierigen Umbau ist es nicht zur baldigen Ausbildung seiner eigenen Gemeinschaftslehre gekommen. Wiederum aber steckten gerade in Augustins Werk selbst die Anregungen, durch die seine Sonderlehren wenigstens im sozialethischen Bereich überwunden wurden.

Das größte kirchliche System des Abendlandes konnte wegen seiner Sonderlehren nicht die Lehre der Kirche selbst werden. Der philosophische Augustinismus ist freilich erst von Thomas in seinen Folgen für die Ethik erkannt worden, der theologische aber mußte sofort beseitigt werden, weil er das Wesen der Kirche selbst bedrohte und die sittliche Freiheit unerträglich einengte. Die Streitigkeiten um Gnade und Freiheit

nach Augustinus kommen hier nicht in Betracht. Es genügt die ethische Deutung des vorläufig endgültigen Resultates, wie es bei Gregor dem Großen (540—604) vorliegt.

Gregor ist einer der bedeutendsten Persönlichkeiten der Philosophiegeschichte, wird aber fast niemals in seinem ganzen Einfluß gewürdigt, weil er kein origineller *inceptor*, nur ein abschließender Vollender und bewunderungswürdiger Organisator ist. Er ist zwar kein Philosoph auf dem Papstthron, den er selber erst zu einem wirklichen Thron gemacht hat, aber ein Weiser auf dem Throne, und das ist in seiner praktischen Auswirkung von weittragenden Folgen gewesen. Er hat kaum eine Sonderlehre, immer nur die gemeinsame Lehre der Kirche, das kirchliche System für ein halbes Jahrtausend, aber nicht in trockener Schulsystematik, sondern in einem Buch der Lebensweisheit. Er hat die augustinische Spiritualität populär gemacht in einer abgerundeten und umfassenden Weltanschauung und durch seine vorbildliche Persönlichkeit.

Diese Persönlichkeit, in sich selber schon von reizvoller Eigenart, ist für die Geschichte der mittelalterlichen Ethik von grundlegender Bedeutung geworden. Gregor war Stadtrömer, daher das Umfassende und Ausgleichende seines Geistes, die ordnende Verwertung aller Anregungen des weiten Reichs. Er war ein Staatsmann, der die kirchliche Verwaltung, die caritative Tätigkeit, Kultus und Liturgie geordnet hat. Über diese historische Tätigkeit hinaus reicht weit seine Erziehungstätigkeit für den Klerus, niedergelegt in der Pastoralregel für eine praktische Durchbildung des Klerus im Geist der gemilderten augustinischen Spiritualität und im Geiste des Dienstes. Ebenso wichtig ist aber auch seine Erziehungstätigkeit für die Fürsten, da er in staatsmännischer Weisheit das Ideal des gerechten Fürsten, das Vorbild der mittelalterlichen Fürstenspiegel aufgestellt hat und so das augustinische Ideal des Wohlfahrtsstaates konkretisierte. Er hat sogar die Fürstenweihe zum Sakrament gemacht und damit einen entscheidenden weltgeschichtlichen Vorgang angebahnt, der zur mittelalterlichen Einheitskultur führte und den kulturellen augustinischen Dualismus zwischen Gottestaat und irdischen Staat überwand.

All dies hatte sehr wichtige Folgen für die Entwicklung der Ethik. Dazu kam aber noch ein besonderes Verdienst durch ihre äußere Form, die Komposition seines Moral- und Lebensbuches der 35 Bücher Moralia oder Expositio in Iob, das das klassische Grundwerk der mittelalterlichen Ethik geworden ist und in zahllosen Abschriften und Auszügen verbreitet war.

Es war in dieser Darstellung unmöglich, wegen des Fehlens der Vorarbeiten auf die quantitativ weitaus breiteste Beschäftigung der altchristlichen Zeit mit ethischen Fragen einzugehen, auf die moralische Exegese, die allegorische Kommentierung der Heiligen Schrift unter moralischen Gesichtspunkten. Vielleicht würde eine Durchforschung dieses riesenhaften Schrifttums die Geschichte der altchristlichen Ethik

auch in wesentlichen Punkten modifizieren. Das bedeutet eine Reserve für diese Darstellung, die ausdrücklich betont sei. Die Fähigkeit, den Schrifttext in mehrfachem Sinne zu verstehen, ist das große Vehikel augustinischer Spiritualität gewesen und bis zu den Summen des Mittelalters geblieben. Gregor war ein Meister dieser Kunst mit oft bedeutender poetischer Kraft, vor allem aber durch die große und streng gebundene Tradition eines ausgebildeten Symbolismus. Der Jobkommentar Gregors bringt in flüssiger gehobener Sprache zunächst kurz den Wortsinn, dann die typische Deutung, wonach Job Christus ist und der Leviathan der Teufel oder Antichrist, und endlich die moralische Deutung der Gestalt des Dulders. Der in diesen Allegorien zu findende doppelte Sinn ist aber nichts anderes als die augustinische Spiritualität der Verehrung des leidenden und erhöhten Christus, Christusförmigkeit und Christusfrömmigkeit in der Nachbildung Jobs als des sittlich religiösen Lebensideals überhaupt. Diese weltanschauliche Konkretisierung des Lebensideals hat den außerordentlichen Erfolg der Moralia mit sich gebracht und den hohen Stil der augustinischen Spiritualität sowie die Tradition des Symbolismus über das tote Halbjahrtausend der Kulturstagnation hinübergerettet. Mit der Erneuerung dieses hohen Stils beginnt die Spiritualität des 12. Jahrhunderts, so bei Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen, Joachim von Floris, die Metaphysik der Geschichte, Apokalyptik, Prophetie und Gemeinschaftslehre in eins sind, vor allem aber Träger des spiritualistischen Ethos und damit Grundlage der stürmischen Entwicklung des mittelalterlichen Persönlichkeitslebens bis zum Auftreten der modernen Persönlichkeit.

Gegenüber dieser formalen Bedeutung eines vorläufig die moralische Exegese abschließenden hohen Stils der ethischen Spiritualität ist der Inhalt von Gregors Moral vielleicht nicht ganz so bedeutend, obwohl auch in dieser Hinsicht die historische Wirksamkeit dieses Lehrbuchs der Moral im Mittelalter groß genug gewesen ist. Mit schlichter Klugheit ist eine mittlere Lehre geschaffen, die dem Augustinismus die Spitzen abbricht, aber die ethische Seinsmetaphysik im Kerne beibehält und popularisiert.

Zunächst war es nicht schwer, die rechte Mitte zwischen Pelagianismus und Augustinismus zu finden, wenn man nur die notwendige Beziehung zwischen Gnade und Freiheit, Religion und Ethik beibehielt. Dann war wohl die Allwirksamkeit Gottes, aber nicht seine Alleinwirksamkeit im Heilsvorgang zu retten. Gott bleibt an die eigene Verleihung der Freiheit an die Menschen gebunden und an sein Vorauswissen der Mitwirkung der Menschen mit der Gnade. Dieser Menschensynergismus oder Semiaugustinismus wird von Gregor im Anschluß an Cassian so ausgedrückt, daß wir die Gnade ablehnen oder annehmen können, der zuvorkommenden Gnade nicht widerstehen, sie uns aneignen und mit ihr übereinstimmen. Damit ist auch der Semipelagianismus des Faustus von Rej ausgeschlossen, der die Freiheit im Anfangen des Menschen selber sehen wollte, so daß nur noch Gott mit dem freien Willen des Menschen mitwirken könnte, also Gottessynergismus vorliegt. Die Art der Beziehung zwischen Religion und Ethik wird von Gregor dadurch bestimmt, daß die Seinsethik in den sündhaften Zustand der Erbsünde verlegt wird, dieser Zustand aber nicht mehr metaphysisch, sondern moralisch als Schwächung der Freiheitsnatur und als der wurzelhafte Hervorgang aller Sünden aus der *superbia*, dem Hochmut, betrachtet wird. Die *superbia* ist die Mutter der sieben Hauptsünden, die eine aus der andern hervorgehen, Eitelkeit, Neid, Zorn, Trübsinn (*acedia*), Geiz, Völlerei und Unzucht. Jede dieser Töchter der *superbia* hat wieder sieben Begleiterinnen, womit schon das zahlensymbolische System der Laster und Tugenden für das Mittelalter festgelegt ist. Zugleich ist eine populäre Verdeutlichung der Seinsethik für die moralische Praxis gegeben. Umgekehrt ist ein positiver Aufbau der Sittlichkeit möglich, wenn die zuvorkommende Gnade des heiligen

Geistes mit seinen sieben Gaben durch die sieben Hauptkräfte der Seele Weisheit, Verstand, Rat, Erkenntnis, Stärke, Barmherzigkeit und Furcht angeeignet wird. Die gemeinsame Wurzel ist hier wiederum die Demut, das Gegenstück der *superbia*, und daraus entfalten sich die sieben Haupttugenden Glaube, Liebe und Hoffnung mit den vier Kardinaltugenden Klugheit, Mäßigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit.

Mit dem ethischen System stimmt auch genau die Christologie überein. Die Menschwerdung ist eine Tat der Liebe und des Mitleids mit unserem Sündenzustand, dieser Knechtschaft unter dem Teufel, der durch die Einwilligung des Menschen zu seinen Einflüsterungen ein Anrecht auf ihn erhalten hat. Da Christus sich unschuldig in den Rachen des Leviathan, des Satans, begibt, verliert dieser sein Anrecht auf die Menschheit. Er ist gefangen am Angelhaken Christi, ein Bild, das in der mittelalterlichen Ikonographie immer wiederkehrt. Die juristische Auffassung der Erlösung wird aber ergänzt durch die sittliche. Die potentielle Erlösung muß durch Menschenmitwirkung zur wirklichen gemacht werden. Das ist nicht durch eine nur legale Befolgung des Gesetzes möglich, nur durch ein spirituelles Verständnis der Verkündigung. Und so ist Christus der Lehrer dieses neuen Gesetzes, das höher ist als das alte. Auch das ist wichtig geworden für die mittelalterliche Geschichtsphilosophie der drei Gesetzeszeitalter. Christus ist endlich das absolute Vorbild der Liebe bis zur Feindesliebe und zum Tod für die Sünder, und so ist nachahmungsethisch ein unbedingter wurzelhafter Liebesidealismus notwendig.

In der Sakramentenlehre eignet sich besonders ein Sakrament zur Deutung nach der gregorianischen Sittenlehre, das der Buße. Die zuvorkommende Gnade der Aufforderung zur Bekehrung der Kirchengemeinde muß gefolgt sein von der *scrutatio cordis*, der Erforschung des Herzens zur Erkenntnis der Sündhaftigkeit, von der Reue über die Sünden und dann von der *confessio oris*, dem Bekenntnis der Sünden als sichtbarem Zeichen innerhalb der Gemeinschaft, dem wiederum die objektive Wirkung, der Sündennachlaß, verbunden ist, und endlich noch von der *satisfactio operis*, der Genugtuung durch gute Werke. Sie ist öffentlich für offene Tatsünden, eine stille für Gedankensünden.

So ist mit dem Abschluß der kirchlichen Systeme der altchristlichen Welt zugleich auch schon die mittelalterliche Ethik grundgelegt und zunächst einmal als fertige Lebensordnung der kirchlichen Praxis und dann auch in einem klassischen Lebens- und Lehrbuche unverändert übernommen worden.

Texte: Irenäus, Adversus haereses, M. G. 7, übers. Klebba 1912; Athanasius, 3 Orationes contra Arianos, M. G. 25, übers. Stegmann 1913; Cyrill von Alexandrien, Kommentar zum Johannesevangelium M. G. 68; Johannes Chrysostomus, Kommentar zu Matthäus, übers. I. Baur, und zum Römerbrief, übers. J. Jatsch. Tertullian, De poenitentia ed. Rauschen 1915; Lactanz, Institutiones divinae, M. L. 6; Ambrosius, De officiis ministrorum, übers. Niederhuber 1917; Augustinus, Confessiones, De trinitate, De Civitate Dei, übers. Schroeder 1914. — De baptismo, Opus imperfectum contra Julianum, De gratia et libero arbitrio, M. L. 32—47; Gregor d. Gr., Moralia, M. L. 71. 72.

Literatur: E. Klebba, Die Anthropologie des hl. Irenäus 1894; H. Heinig, Die Ethik des Lactanz 1887; G. Ludwig, Tertullians Ethik 1888; K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Athanasius 1903; E. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien 1908; R. Thamin, St. Ambroise et la morale chretienne au IV. siècle 1895; J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus 1909; Bruckner, Julian von Eklanum 1897.

4. DIE ASKETISCHEN UND MYSTISCHEN SYSTEME.

Die so nahe verwandten asketischen und mystischen Systeme sind in doppeltem Sinne für die Ethik des Mittelalters bedeutsam geworden. In praktischer Hinsicht insofern, als alle mittelalterlichen Ethiker, die hier zu betrachten sind, Mönche waren, also Verständnis für das Mönchtum das Verständnis für die Spiritualität der mittelalterlichen Ethik erleichtert. In theoretischer Hinsicht, weil die heroische Konzentration auf die sittliche Vollendung höchst aufschlußreiche Werke namentlich für die Psychologie der Wertverwirklichung gezeitigt hat und der eigentliche Träger der Mystik geworden ist.

Glücklicherweise besitzen wir eine hervorragende Biographie vom Vater des Mönchstums, dem ägyptischen Einsiedler Antonius (gest. 356), die wahrscheinlich von Athanasius stammt. Die Vita Antonii ist ganz nach dem Schema der antiken Lebensbeschreibungen von Helden verfaßt. Es ist auch wirklich ein heroisches Lebensideal, das dem Mönchtum zugrundeliegt. Die geistige Lage, aus der es herausgewachsen ist, wird durch nichts besser bezeichnet, als durch den Satz der Vita Pachomii: „In Ägypten und in der Thebais gab es noch nicht viele Mönche. Denn erst nach der Verfolgung des Diokletian und Maximianus (von 302—303) erfüllte sich die Sinnesänderung der Heiden und die Zunahme der Kirche trug herrliche Früchte.“ Der hiermit angedeutete Zustrom zum Christentum, als Christsein nicht mehr gefährlich war, forderte einen Ersatz für das Martyrium, eine neue Form heroischen Lebens und bald auch eine Absonderung gegen das mit den Massen weltlicher werdende Christentum. Für den reichen Erben Antonius ist die Verlesung des Evangeliums vom reichen Jüngling der Anlaß zu seiner neuen Lebensweise geworden. Die Flucht in die Wüste beseitigte nun wohl die äußeren Verführungen und Ablenkungen, lieferte dafür aber erst recht den Verführungen der Phantasie bis zu Halluzinationen aller Art aus. Der Kampf mit den Dämonen wird für den Einsiedler die heroische Lebensaufgabe, zu der es sich durch Gebet, Fasten und Arbeit und die völlige Bezwingung des Körpers zu wappnen gilt (C. 7). Zweifellos wird so die Spannkraft der Seele erhöht (C. 7). Sicher ist auch ein Teil der Dämonenaustreibungen und anderer Therapeutik, „die die Seele von der durch die Leidenschaft verursachten Krankheit befreit“, ähnlich unserer Psychoanalyse zu erklären. Aber nicht die Steigerung der parapsychologischen Phänomene und die Methoden der Therapeutik gehören der Geschichte der Ethik

an, wohl aber die asketische Verinnerlichung bei einem ganzen Stande, der bald aus dem Vorbilde des Antonius entstand. Antonius hatte ein neues Lebensideal vorgelebt, das bald Nachfolgeschaft bis in die Tausende fand und sofort von seinem Schüler Pachomius organisiert wurde. Pachomius war Soldat gewesen wie Ignatius und mehrere mittelalterliche Ordensstifter und hat auch das Mönchtum in Gruppen mit soldatisch strenger Zucht organisiert und eine regelrechte Oikenwirtschaft, einen autonomen Wirtschaftshof, statutengemäß festgelegt.

Wiederum ein großer Organisator, der Erzbischof Basilius, hat mit der den großen Gesetzgeber kennzeichnenden Art, die praktische Auswirkung seiner Anordnungen vorausberechnen zu können, den entscheidenden Schritt in der Entwicklung des Mönchtums vollzogen. Es handelte sich darum, der besonders dem Einsiedler drohenden Gefahr des individualistischen Enthusiasmus und Sektengeistes zuvorzukommen und die Bewegung in die kirchliche Gemeinschaft einzubauen. Es war also zur äußeren wirtschaftlichen Organisation in Klostergemeinschaften noch die Hinlenkung des asketischen Geistes auf die sittlichen Aufgaben eines Gemeinschaftslebens nötig. Das hat Basilius mit seinen beiden Regeln geleistet, die heute noch die Norm des östlichen Mönchstums sind. Namentlich im 7. Kapitel der ausführlicheren Regel ist dabei klar die Bedeutung der gegenseitigen sittlichen Förderung und des Beispiels ausgesprochen. Alle Anordnungen sind auf die möglichen Gefahren eines heroischen Lebensideals hin berechnet und auch die äußere Lebensform als wichtig für die sittliche Vervollkommnung erkannt. Das Gleichgewicht der *vita contemplativa* und *activa*, die Verbindung von Gebet, Zucht und Arbeit ist gefunden.

Der große literarische Vermittler der älteren Mönchsbewegung nach dem Westen ist Johannes Cassian gewesen (435). Seine zwei Werke De institutis coenobiorum und die Conlationes patrum zeigen im Aufstieg von der äußeren Einrichtung des Gemeinschaftslebens über die Lehre von den 8 Lastern zuletzt in 24 Unterredungen mit den Vätern des östlichen Mönchstums schon jene Verbindung von Asketik und Mystik, die als die letzte Stufe der Vollkommenheit das sittlich religiöse Leben abschließen sollte. Schon die Vita Antonii enthält den auffälligen Satz: „Das Hindernis ist in euch. Zur Tugend ist also nur nötig, daß wir selbst wollen, da sie in uns ist und aus uns entsteht“ (K. 20). Die heroische sittliche Anstrengung mußte ja schon pädagogisch die Bedeutung des eigenen Willens hervortreten lassen. Auch Cassian hat das getan. Er ist zwar mit den eigentlichen Pelagianern in Konflikt geraten, hat aber dann in der 13. Conlatio den sog. Semipelagianismus vertreten, der seine Hauptstütze gerade in den südgallischen Klöstern des 5. Jahrhunderts fand. Nur ausnahmsweise gibt Gott den Anfang des guten Willens, wie bei Paulus, in der Regel aber muß der Mensch selbst anfangen, wie Zachäus. Er muß selber den Arzt rufen und die Entscheidung über sein Heil liegt durchaus bei ihm, da er das Wirken Gottes annehmen und ablehnen kann. Gleichwohl ist das Werk Cassians immer ein Grundbuch des Mönchtums geblieben und hat namentlich auf die beiden großen Organisatoren des westlichen Mönchstums, Cassiodorus Senator und Benedikt von Nursia (543) gewirkt, dessen Regel die Ordensregel

schlechthin wurde und in klassischer Abklärung die Summe der altchristlichen Entwicklung des Mönchtums zieht.

So bedeutsam es für die Ethik in der Praxis war, daß ein eigener Stand sich der Pflege der christlichen Vollkommenheit widmete, so hat doch das Mönchtum noch größere Bedeutung für die Geschichte der Ethik dadurch gewonnen, daß aus ihm die Mystik erwachsen ist. Der weitaus größte Teil aller christlichen Mystiker sind Ordensleute gewesen, nur die Anfänge der christlichen Mystik liegen noch der Mönchsbewegung voraus. Ihre Wurzel liegt in der christlichen Gnosis des Clemens und Origenes, bei dem die sittliche Vollkommenheit zu einer besonderen seinsbedingten Art der Gotteserkenntnis führt. Das ist zugleich die Verbindung von der Mystik zur Ethik.

Erst dem sittlich Vollkommenen erschließt sich das eigentliche übervernünftige Verständnis der religiösen Welt und umgekehrt ist erst diese Geistigkeit höchste Sittlichkeit. Die auf dieser höchsten Stufe der Erkenntnis und Sittlichkeit erfolgende Seinsumwandlung zum Pneumatiker setzt aber auch eine eigenartige Seinsbeziehung zu Gott. Diese Beziehung stellt Origenes in seinem Kommentar zum Hohenlied als dessen höchsten Sinn dar, als die bräutliche Einigung Gottes und der Seele, weit über dem historischen und kirchlichen Sinn dieser Schrift, der bräutlichen Beziehung Christi und der Kirche.

Die Verbindung von Origenes zu den eigentlichen Mystikern führt über Gregor von Nyssa (bis nach 394). Er bezeichnet im Lauf der Entwicklung einen Kreuzungspunkt zweier Linien, der negativen Theologie von Philo her und des späteren Platonismus von Plotin her. Die negative Theologie läuft von ihm aus weiter als ekstatische übervernünftige Einigungslehre, und der Platonismus, hier mystische Komponente, als ethische Einigungslehre des wahren substantiellen Seins der Seele. Das Seiende als das Gute erhält eine evangelische Deutung als das Geistgesetz der wahren Freiheit der Kinder Gottes. Das ist die neue ethisch mystische Wendung zur Metaphysik der Seele. Die Spannung zwischen objektiver und subjektiver Sittlichkeit tritt damit in eine neue Phase, die schon im frühen Mittelalter bei Johannes Eriugena in eigenartiger Weise pantheistisch wieder auflebte und noch bis Meister Eckhart von Bedeutung gewesen ist. Die Spannung tritt an den Gottesbegriff selbst heran, sie erfaßt nicht nur den Seelenbegriff.

Gott ist wohl das wahrhaft Seiende, ja das noch jenseits über dem Seienden liegende Übersein, von dem nur negative Aussagen gelten. Er ist die unerschaffene geistige Natur, aber zugleich auch die *ἀληθὴς ἀρετή*, das wahre Gutsein, in dem keine Vielheit materieller und damit nur scheinhafter schlechter Strebungen ist. Die Seele aber ist schon nach der ewigen Voraussicht ihrer Nichtbewährung als gemischte Natur erschaffen, sie ist das Mittelstück der Welt, durch deren sittliche Aufgabe die Rückkehr der Vielheit in die Einheit, des Scheins in das Sein wieder erfolgen muß. Ihrem geistigen Wesen ist das *ἄλογον, θυμός* und *ἐπιθυμία* beigemischt, die Richtung ihrer *πάθη* auf den bloßen Schein der schlechten Wirklichkeit. Das ist das Gesetz des Fleisches in ihr, die allgemeine Sündhaftigkeit. Durch die Unberatenheit ihres Willens kehrt sie sich von Gott ab, durch die *ἀκρισία*, die fehlende Unterscheidungskraft zwischen Sein und Schein stürzt

sie in den geistigen Tod. Es bedurfte der Menschwerdung, vor allem aber der Auferstehung Christi als der Loslösung von der Übermacht der Sinnlichkeit und Körperlichkeit, um einen neuen Anfang der Menschheit und ihres sittlichen Vergeistigungsweges zu setzen, der die ganze Welt wieder zu Gott zurückführen wird. Damit ist die ἀπαθεία, ein ἄνυλος καὶ ἐμφιλόσοφος βίος, die Reinheit vom sinnlichen Bereich gewonnen. Aber es bedarf auch der Freiheit des Willens zur Gnade hierzu, subjektiv aktiver Nachahmung des göttlichen Lebens, μίμησις, des Lebens des reinen Geistes und mystischer Teilhabe und Berührung mit Gott, einer objektiven μετουσία und συναφεία, bis ein an sich fremdes Gesetz, das neue Gesetz der Freiheit des Evangeliums, im Innersten der menschlichen ἀρετή wirksam wird. Ein menschliches Gutsein soll nun auf unsere Anstrengungen hin durch die Kraft Gottes herrschen (De Inst. Chr. III).

Zwei platonische Kategorien der Teilnahme und des Nachbildes bestimmen also hier das Verhältnis von Freiheit und Gnade, Ethik und Mystik. Wenn so das Gottesbild in uns hergestellt ist, wenn die Seele die geistige Einigung und Einheit erreicht hat, dann erblickt und erkennt sie in der eigenen Schönheit das Bild der göttlichen Natur. Das ist Gotteserkenntnis als der wahren ἀρετή von der eigenen Sittlichkeit aus, nicht etwa ein pantheistisches Sichselbstschauen Gottes in der Seele. Durch die mystische Berührung mit Gott gibt es aber auch noch eine andere Erkenntnis über Sinne und Vernunft hinaus, das Eintauchen in das leuchtende Dunkel Gottes in der Ekstase, der *unio mystica*.

Von Gregor führt der Weg direkt zu Dionysius Areopagita. Allein abseits vom Wege ist aus der Welt des Mönchtums ein interessanter Versuch der Bewältigung der sittlichen Seinsproblematik der Seele gemacht worden, der zur Rechtfertigung unserer These von der zentralen Stellung dieser Problematik in der altchristlichen Ethik kurz erwähnt sei. Die 50 Homilien Makarius des Ägypters (Persönlichkeit und Zeit sind ungewiß, etwa um 400) suchen das Verhältnis von Ethik und Mystik und den Widerstreit des Geistes und Fleisches in uns durch den stoischen Begriff der κράσις δι' ὅλων, der totalen Vermischung ohne Vernichtung der beiden Naturen zu erklären.

Das geistige Leben als Pneuma ist feinstofflich als ätherische Körperlichkeit gedacht, sicher im Zusammenhang mit der halluzinatorischen Realisierung der Dämonen- und Lastererscheinungen und mit der notwendig allegorischen Sprache der Mystik selbst. In allen Schicksalen der Seele bleibt ihre natürliche geistige Kraft bestehen, die Freiheit als Selbstbestimmung der Seele. Das ist das Gottesbild in ihr, denn auch Gott bestimmt sich selbst. Aber als leuchtender Feinstoff kann diese natürliche Kraft zusammengedrängt werden, sie kann heller und schwächer erstrahlen, vor allem aber die Überprägung mit einer klareren Lichtform verlieren. Das war der Fall Adams, daß er diese Ähnlichkeit mit Gott verloren hat, ein wahrer sittlicher Tod, als Verlust einer übernatürlichen Lebenskraft. Nun konnte sich die ἁμαρτία, die Sünde gleichfalls als feinstofflicher Zustand ausbreiten, ja mit den natürlichen sinnlichen Trieben so vereinigt werden, daß die ganze Seele als Quellgrund der unreinen unwillkürlichen Begierden und Phantasien erscheint. Der Satan hat sich in Unzucht völlig mit ihr verbunden. Aber Christus hat zunächst eine nur rechtliche Erlösung von der Macht des Satans gebracht. Durch die Wiedergeburt aus Christus wird also nur keimhaft neues Leben in der Seele geschaffen. Es muß sich selber organisch entwickeln, das Eindringen Satans abwehren, in schweren Anstrengungen der Freiheit sich selber entfalten, durch

das Feuer der geistigen Nahrung, der Eucharistie, gekräftigt werden, bis die ἀπαθεία, die völlige Reinheit als Vernichtung der Triebe erreicht ist und die Seele nun frei und freudig die Frucht des heiligen Geistes zeitigt. Auf die Reinigung folgt die Erleuchtung zur Selbsterkenntnis. Die Nachahmung des erkannten Christusbildes führt schließlich zur heiligen Vermählung der Freiheit mit der Gotteskraft. Die Einigung ist nun eine totale Vermischung ohne Vernichtung der beiden Naturen, und sie kann durch die allgemeine Offenbarung und in den Momenten der Ekstase übervernünftige Erfahrung vom göttlichen Leben erhalten.

Die östliche Mystik ist zur Vollendung gekommen in den eigenartigen Werken eines Unbekannten, der sich Dionysius Areopagita nannte und kurz vor 500 geschrieben hat. Der Abschluß, den er der östlichen Ethik gegeben hat, ist viel bedeutsamer für die Ethik des Mittelalters geworden, als etwa die orthodoxe Glaubenslehre des Damasceners. Die Eigenart der Werke besteht in der Einfügung der neuplatonischen Religionsphilosophie und Kultmystik in das christliche Lehrsystem. Man hat ihm darum die Originalität abgesprochen und die wahrscheinliche Abhängigkeit zur syrischen Mystik ist auch tatsächlich noch nicht geklärt. Allein das Bild ändert sich, wenn man das System von der Seinsethik aus betrachtet. Dann erscheint das systematisch durchgeführte Stufenreich der natürlichen, himmlischen und kirchlichen Stufenordnungen als ein hochbedeutsamer Versuch, das sittliche Problem in einer umfassenden Metaphysik zu lösen, die nur dadurch zur Mystik wird, daß der Vorgang der realen Versittlichung, des realen Gutwerdens auf der letzten Stufe der Vollendung in die ontologische Einigung verlegt wird, in die *unio mystica*, und also Erleben ist, nicht im subjektiven, sondern im objektiv sakramentalen Sinne und dann freilich auch noch geistig erfaßt werden muß.

Das sittliche Sein wird wie jedes andere Sein als metaphysische Einigung verstanden und so in den Weltprozeß der Rückkehr des Seins in Gott oder besser der Wiederverbindung des Seins in Gott hineingestellt. Ethik ist also hier reales Weltgeschehen, und zwar in durchaus orthodoxer Verbindung von sittlicher Freiheit und gnadenvoller Seinswandlung. Gott ist hinausgehoben über alle endlichen Aussagen, unserer Sprache und Vorstellung völlig entrückt, ja über das Sein selbst erhaben, nur das wahre Eine und die ungeteilte Einheit in sich selbst. Er ist also nur der negativen Theologie erschließbar, kann aber doch als das unzugängliche Dunkel in den Momenten der Ekstase erlebt werden. Dabei erfolgt freilich keine Verschmelzung der Seele mit dem göttlichen Sein, nur eine Entleerung von allen diskursiven Erkenntnissen des Endlichen. Sie wird so frei für die intuitive Schau und Teilnahme am göttlichen Wissen als dem ungeteilten Lichte. Es erfolgt eine Aufnahme Gottes, θεοδοχή, die im Jenseits auch für die Menschen wie für die Engelchöre eine dauernde Erleuchtung sein wird.

Allein dies höchste mystische und jenseitige Erleben ist erst die Folge unseres Menschenmitwirkens mit Gott (σύνεργοι θεοῦ) für uns selbst und für die Erleuchtung anderer. Für die Vielgestaltigkeit unseres nor-

malen menschlichen Seins ist eine vielgestaltige Offenbarung in Bildern notwendig, die oft gerade durch ihre Schrecklichkeit, ihr Numinosum, einen Hinweis auf die Symbolik enthalten, auf den wahren Sinn und das wahre Sein, das hinter ihnen verborgen ist. Das ist begründet in der Notwendigkeit der Ausstrahlung der in sich unendlichen reinen Einheit in die unendliche Mannigfaltigkeit des Seins. Das Sein selber kann ja die absolute Einheit als überwesentliches Prinzip nicht in sich selber haben. Alles vielfältige Sein erhält erst durch die zusammenhaltende Kraft Gottes die Daseinsbestimmtheiten, die es zu einem wirklich einigen und damit schon guten Dasein machen und dazu noch die besondere ihm passende Gestalt zu einem schönen Sosein. Daher das scholastische Axiom; jedes Sein ist natürlicherweise eins, gut und schön. Durch diese zusammenhaltende Wirkung ist Gott der Kraft nach in allen Dingen. Das hat nichts mit Pantheismus zu tun. Dionysius schwelgt ja geradezu mit der Voransetzung von ὑπερ- zur Betonung der Transzendenz Gottes. Die Gleichung Einssein und Gutsein und Schönsein als Bestimmung des Daseins und Seins überhaupt ist grundlegend für die mittelalterliche Metaphysik und Ethik geblieben, so daß in ihr der Wertgedanke überhaupt nur als seinsethischer möglich war.

Damit ist aber das Böse als selbständiges Sein ausgeschlossen. Es ist nur Zentrifugalität, Mangel des einheitlichen Seins, Unzusammenstimmung, Unbestimmtes, Untätiges, eigentlich nur Nichtsein. Aus dem Grade der Zentrifugalität und umgekehrt der Zentripetalität und Einheitskraft ergibt sich das Stufenreich der Wesen von den sinnlichen Dingen an bis hinauf zu den der geistigen Einheit Gottes am nächsten stehenden himmlischen Geistern. In der Mitte steht der Mensch mit der naturhaften Einheit seines äußeren Seins. Er hat die sittlich freie Aufgabe, selber eingestaltig, ἑνοειδής, zu werden und sich mit dem wahrhaft Einen auch erfüllen und vollenden zu lassen. Er ist verunreinigt durch die Besonderungen seines Wesens, die Beziehungen zu den vielgestaltigen Dingen, von den Eindrücken, Leidenschaften, Strebungen, Phantasien, Schrecknissen und Lüsten und von den bloß scheinbaren Gütern, die ja eigentlich nichts sind. Die Erbsünde ist in metaphysischer Perspektive gesehen als Zerrissenheit, „Zerstreutheit", als Geschöpflichkeit überhaupt.

Die ethische Spannung liegt in der Weltstruktur selbst. Die sittliche Aufgabe des Eingestaltetwerdens ist der Weltsinn, der aber nicht durch Menschenkraft allein, sondern nur durch Gottes Hilfe erfüllt werden kann, in realer mystisch religiöser Einigung. Die Beziehung Ethik—Religion ist hier fundamental und konstitutiv für die gesamte Weltanschauung. Die reale Einigung wird ermöglicht durch die Menschwerdung des Logos, der so zum Mittelpunkt und Angelpunkt der Weltgeschichte wird. Nun kommt der entscheidende Schritt des Areopagiten über Gregor von Nyssa hinaus: Christus vollzieht diese Einigung als der eigentliche Hierarch und Hierurg, als der wahre und höchste Priester des Menschengeschlechts. Das priesterliche Wirken ist die konkrete Form der Seinsumwandlung und Seinserhöhung, aber nicht in religiöser Ausschließlichkeit. Auch die liturgische Wirkung ist selber wieder so sehr

ein Zusammenwirken von Ethik und Religion, dass sie manchmal fast in reine Ethik aufgelöst erscheinen könnte, wie dies dann bei Meister Eckhart wirklich der Fall sein wird. Die geistige Erfassung, die Gnosis der Heilsvorgänge, der liturgischen Veranstaltungen ist das wesentliche Ziel, zu dem die Mystik uns hinführen soll. Die für die leib-seelische Natur des Menschen notwendige Symbolik der Vorgänge muß als Veranstaltung zu seiner Versittlichung verstanden werden. Sie heißt wohl Gnosis, aber diese Gnosis ist sittlich praktische Erkenntnis der Heilsmittel, ja es muß sogar das Gesamtsystem der alle Heilsmittel des lebenspendenden Gestaltungsprozesses umfassenden Kirche verstanden werden. Das ist die Kirchendefinition des Areopagiten und damit mündet die mönchisch-mystische Linie wiederum in das kirchliche System ein. Von Intellektualismus ist also bei dieser Gnosis nicht die Rede, da sie zunächst die praktische Versittlichung will, die Verbindung von Sittlichkeit und Religion für die Seinsumwandlung lehrt und auch die höchste kultmystische Gnosis nur als Vorbereitung der intuitiven Gottesschau in Erleuchtung auffaßt.

Weil Christus durch die Annahme unserer Natur die vollkommene Mitteilung der eigenen ewigen Güte an uns ist und uns offenbart, durch seine Menschwerdung die Vielheit der Menschheit prinzipiell zur Einheit führt, ist er selbst die sittlich-religiöse Zentralsonne mit realer Wirksamkeit. Zunächst freilich ist er uns nur nachahmungsethisch persönlich vor Augen gestellt, damit wir seinen Aufstieg nachvollziehen und uns seinem Wesen ähnlich machen. Im Hinblick auf seine vorbildliche sittliche Schönheit prägt und formt sich in uns das Nachbild aus. Wir müssen uns selber zu seinem Vorbild aufschwingen, um gottähnlich zu werden in Sündelosigkeit. An Stelle der aristotelischen ontologischen ὄρεξις alles Seins zu Gott ist das personale Vorbild getreten. Durch die zu ihm emporstrebende und uns mit emporhebende Liebe als Liebe zum Guten und Schönen selbst schließt er uns einheitlich zusammen (E. H. I, 1). Durch Christus, den Hohenpriester, zur Einheit mit Gott ist die kurze Formel für diese Mystik.

Zum Verständnis der priesterlichen Bedeutung Christi kommt aber nun noch die ethische Deutung der Symbolik des ganzen Sakramentssystems. Der allgemeine mystische Prozeß in den drei Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung wird dabei im einzelnen durchgeführt. Schon für den wirksamen Empfang der Taufe ist die Zustimmung zum christlichen Lebenswandel nach vorhergehender Belehrung notwendig (E. H. II, 1). Dann muß die symbolische äußere Reinigung moralisch verstanden werden, aber auch das ist noch Vorstadium vor der realen Verleihung eines neuen Seins, der Wiedergeburt, durch die erst das geistige Gesetz des Lebens als Prinzip der Liebe in uns grundgelegt wird. Nun erst folgt die seinsethische Auswirkung dieses Lebens in Betätigung der Gebote, aber auch hier liegt wieder religiös-sittlicher Menschensynergismus vor. Nur durch unablässige kräftige Aufschwünge und die vollständige Vernichtung der naturhaften Neigungen wird der unveränderliche Charakter des gottähnlichen Zustandes erlangt. Ebenso ist die Feier der Eucharistie zunächst moralisch zu verstehen, wozu hier die Zeremonien besonders viel Veranlassung bieten. Einheit und Gleichheit soll gewirkt werden durch die Gleichheit der Sitten und den Genuß der gleichen Speise. Das Gesetz der gleichen Gesinnung muß erfüllt werden. Der Friedenskuß deutet auf die friedensreiche Einswerdung mit dem Einen. Es muß eine Reinigung bis in die innersten Gedanken erfolgen. Die bunte Fülle der sinnbildlichen Zeremonien entfaltet den einfachen Urquell und führt durch die Entfaltung zum Einen zurück. Sie entfaltet damit zugleich die Großtaten Gottes in seinem weltgeschichtlichen

Heilsplan, der in die Gemeinschaft mit Gott zurückführen will. Moralisch muß ständig die Erinnerung an den Opfertod erneut werden, dann erfolgt sakramental die Verteilung des einen Brotes an alle. Das ist die Wiederholung des Hervortretens der einen, einfachen und verborgenen Natur Jesu in das Zusammengesetzte und Sichtbare, die schon prinzipiell die ἕνωσις und κοινωνία der Menschheit mit ihr hergestellt hat, die nun nur noch aktiv durch unsere Mitwirkung hergestellt werden muß, damit wir wie Glieder mit dem Leibe zu einem und demselben göttlichen Leben harmonisch zusammengefügt werden, die Gemeinschaft begehren und die möglichst getreue Nachahmung seines Lebens erfahren (E. H. III, 12).

So wird im wesentlichen durch die Durchführung des Einigungsgedankens nach seiner ethischen, sakramentalen, christologischen und historiologischen Seite ein kirchliches Vollsystem der Ethik erreicht. Wohl blieb dabei manches mißverständlich und pantheistischer oder theopanistischer Deutung ausgesetzt. Namentlich aber durch die orthodoxe Kommentierung des Areopagiten bei Maximus Confessor hat das philosophische System des großen Unbekannten seine gewaltige Wirkung auf die mittelalterliche Philosophie und Ethik ausgeübt. Neben der gregorianischen Spiritualität sind die Kommentare zum Areopagiten die Quelle für die höhere Persönlichkeitsethik, vor allem in den symbolischen Systemen des Mittelalters geworden.

Texte: Athanasius, Vita Antonii, Vita Pachomii, übers. Stegmann 1917; Basilius, Regulae M. G. 30; Cassian, Conlationes patrum, übers. Abt 1879; Benedikt, Regula, übers. Biehlmaier 1916; Gregor von Nyssa, Große Katechese, Über das Hohelied M. G. 44—46, übers. Hayd 1870; Makarius, Fünfzig geistliche Reden, übers. Stiefenhofer 1913; Dionysius Areopagita, Mystische Theologie, Kirchliche Hierarchie, M. G. III, IV, übers. Stieglmayr 1911.

Literatur: Josef Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters 1922; F. Preger, Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa, 1897; I. Stoffels, Die mystische Theologie Macarius' des Ägypters, 1908; Hugo Ball, Byzantinisches Christentum 1922.

II. DAS EIGENTLICHE MITTELALTER.

1. DIE OBJEKTIVE LEBENSORDNUNG DES MITTELALTERS.

Als Augustinus sein Werk vom Gottesstaate schrieb, gab es noch zwei Völker in der Welt, Heiden und Christen. Der Sieg des Christentums war noch ein unvollkommener, weil wohl die oströmischen Kaiser persönlich Christen geworden waren, aber das Kaisertum selbst noch *sui iuris* heidnisch-römischer Tradition war. Es mußten erst neue Fürsten kommen mit einem persönlichen Führerverhältnis zu ihrem Volk, nicht nur mit unpersonalem Legitimismus einer zivilisatorischen Tradition, damit ein christlicher Staat im vollen Sinne mit direkter auktoritativer Willensübertragung vom Führer auf die Gefolgschaft möglich wurde. In diesem Sinne war die Kaiserkrönung Karls des Großen in Rom um 800 erst der volle Sieg des Christentums über den irdischen Staat, der weltgeschicht-

liche Akt einer wahren *translatio regni*, der Begründung einer neuen Ära und eines neuen Weltreichs. Die Übertragung der führenden Weltherrschaft an die jungen germanischen Völker geschah durch die neue moralische Großmacht der Weltgeschichte. Sie war *iuris divini* gegenüber dem *ius romanum*, dem byzantinischen Legitimismus, der nur ein Staatskirchentum erträgt. Das aber ist die Vorherrschaft des Weltlichen über das Überweltliche, des Profanen über das Fanum, bestenfalls des positiv Sittlichen über das absolute religiös Sittliche.

Die Kaiserkrönung, eine symbolische Taufe des irdischen Staates zur entscheidenden Umwandlung in ein sittlich religiöses Reich, in dem das positive Recht der Kirche nun völlig gleichberechtigt neben dem positiven Staatsrecht stand und auch die Verfassung und Verwaltung gemischt geistlich und weltlich war, hat sofort zum hohen Bewußtsein der sittlich religiösen Weltherrschaft, der moralischen Großmacht geführt schon bei Papst Nikolaus I. Die Einheitskultur der übernatürlich-natürlichen Lebensordnung war da, wahrlich ein erhabener Sieg des Geistes über diese Welt, die Erfüllung des Traums der platonischen Ethik.

Allein in der Wirklichkeit reifen die Dinge nicht so schnell. Der neue Staat ist noch nicht gleich ein neues Staatsvolk. Auch der neue Staat hatte seine eigene Gesetzlichkeit und seine eigene Staatsräson. In Wirklichkeit trat die Kirche in ein Dienstverhältnis zum Staate, die Bischöfe wurden Fürsten und Großgrundbesitzer feudalstaatlichen Rechts. Die Kirche selbst wurde zur fränkischen Reichskirche. Sie stand nur in der Theorie über dem Staat, in der Praxis aber unter ihm. Die Folge des vollen Bundes zwischen Christentum und Staat ist eine erschreckende Verweltlichung der Kirche. Die zwei Jahrhunderte von 850 bis 1050 zeigen weitaus den tiefsten Stand des Papsttums.

Dennoch blieb der Sieg der moralischen Macht des Christentums in Geltung. Mochten Hierarchie und selbst das Mönchtum verweltlichen, eine entscheidende Tatsache blieb bestehen: die einheitliche Gemeinschaft mit prinzipieller und unbestrittener Anerkennung des Primates des Geistigreligiösen über das Weltliche. Die moralische Ordnung der Kirche war die sittliche Autorität dieser Gemeinschaft, zu sehr Autorität freilich, der nicht genug Freiheit der Befolgung entsprach, zu sehr nur Disziplin und zu wenig freie Selbstzucht. Das Jurisdiktionelle des Kirchenrechts und Sakramentsrechts tritt an die Stelle der seinsethischen Spekulation. Der moralische Faktor tritt statt des ethischen Faktors in der alten Sakramentsvorstellung in den Vordergrund, die Buße wird fast wichtiger als die Eucharistie. Gerade deswegen wird nun aber der Gedanke der sittlichen Weltordnung, des *ordo*, der Mittelpunkt der Weltanschauung. Sie ist schon da, wie die natürliche, gottgesetzte Weltordnung. Die religiöse Seinswandlung der erlösten Menschheit ist schon da, nur ihre Verwirklichung steht noch aus, und das wird nun die große

Willensaufgabe. Damit tritt an die Stelle der altchristlichen Hauptbemühung um die seinsethische Lebenslehre, die als großes Erbe übernommen wird, die abendländische Willensmetaphysik. So wandelt sich im Historisch-Konkreten der Geist der Kulturen. Denn vor allem ist nun die sittliche Gemeinschaftsordnung von der natürlichen und personal-feudalen Lebensgemeinschaft der germanischen Stämme her und nach der geschichtlichen Verbindung von kirchlichem und staatlichem Recht schon gegeben. Das Gegebene braucht nur gedeutet zu werden, und auch dafür ist bereits ein großes Vorbild gegeben, der Gedanke der organischen Gliederung des *corpus mysticum.*

Diese autoritäre sittliche Welt und Lebensordnung, die als göttliches Gesetz mit unveränderlicher Macht über der kindlichen Gemeinschaft der germanischen Völker steht, wird auch in der dunklen Zeit des 10. Jahrhunderts immer wieder in augustinisch-gregorianischer Spiritualität innerlich erlebt. Eines der vielen Exzerptenbücher von Gregors Moralia stammt von Hugo von Cluny. Von solchen Persönlichkeiten, die das autoritative Gesetz als Gesetz des Herzens erleben, geht die große Reformation gegen die Verweltlichung der Kirche als Reichskirche aus. Es ist insbesondere die Cluniazensische Bewegung, die durch vorbildliches religiöses und liturgisches Leben den sittlichen Idealismus erneuert und damit Cluny zum geistigen Mittelpunkt des ganzen Abendlandes macht. Schließlich erobert sie den päpstlichen Stuhl, und Gregor VII. erstreitet „die Freiheit der Kirche". Nun erst ist der Primat des Überweltlichen und damit die Freiheit des Geistigen und Sittlichen gewissermaßen auch verfassungsmäßig gesichert. Damit sind endgültig für die abendländische Welt trotz aller Kämpfe dagegen und mancher Rückschläge die Grenzen der Staatsgewalt gegen die freie sittliche Persönlichkeit festgelegt. Wenn diese epochale Tat auch im Namen der Freiheit der Kirche geschah, so war sie doch ebenso epochemachend für die Geschichte der Ethik.

Denn dieselbe Generation von Kämpfern des religiös-sittlichen Idealismus, die praktisch geschichtlich die Grundlagen für die Freiheit der Persönlichkeit erstritt, hat auch theoretisch die mittelalterlich-spirituelle Grundlage der freien sittlichen Persönlichkeit geschaffen. Wenn die religiös-sittliche Lebensordnung schon autoritativ gegeben und nun sogar schon verfassungsgemäß gesichert war, so war damit der ganze Inhalt der Ethik vorgezeichnet, er mußte nur im freien Willen verwirklicht werden. Der sozialethische *ordo*-Gedanke wird zum sittlichen Wertreich, das ganz in der Einzelseele verwirklicht werden muß. Der augustinische Symbolismus der Nachbildung des dreifaltigen Gotteslebens in der Seele muß ergänzt werden durch den sozialethischen Symbolismus der Nachbildung der religiös-sittlichen Gemeinschaftsordnung der *anima hierarchizata.* Das große Thema der neuen Spiritualität ist klar und bestimmt durch die geistige und kulturelle Lage selbst vorgezeichnet. Das

wissenschaftliche Interesse muß sich fast notwendig auf die systematische Durchgestaltung des *ordo*, der geradezu als Ordnungsgewißheit erlebt wurde, und auf seine willentliche Verwirklichung richten, also auf die universale Systematik und auf die Willensmetaphysik konzentrieren. In den zwei Jahrhunderten von der Befreiung der Kirche bis zu ihrer neuen babylonischen Gefangenschaft in Avignon ist diese Arbeit geleistet worden.

Die Theorie hat zwar die klaren Lösungen gefunden, in der Wirklichkeit aber schwankte der Streit hin und her. Auch mit der verfassungsmäßigen Freiheit der Kirche war noch nicht ganz ihre Lösung von der feudalen Verweltlichung erreicht. Die intransigenten Spirituellen, wie etwa die Franziskanerspiritualen, kämpften weiter um die völlige Trennung der Kirche von der Kultur. Sie sahen in der armen Mönchskirche des absoluten sittlichen Idealismus erst die reine Erfüllung der sittlichen und evangelischen Freiheit. Immer wieder versucht man den Bund zwischen Christentum und Kultur durch mönchischen Heroismus zu lockern und zu sprengen. Immer wieder stellen große kirchliche Organisatoren den mönchischen Heroismus in den Dienst der Kirche, immer wieder spalten sich rigoristische Sekten von der Gemeinschaft ab. Die größten und spirituellsten Organisatoren, Bernhard und Bonaventura, sind zugleich die größten Theoretiker des symbolisch-kirchlichen Systems. Die bloßen Enthusiasten aber verfallen immer wieder in den Rigorismus und bringen damit das Sektierertum auf die Bahn. So wirkt sich ethische Begabung in der Geschichte aus. Der Sieg blieb geteilt. Sozialethik und Individualethik trennten sich als die zwei großen Ströme vom mittelalterlichen Symbolismus her in die Neuzeit.

Einer der größten Enthusiasten, Joachim von Floris, hat diese dialektische Entwicklungsgeschichte des Mittelalters in nachtwandlerisch-sicherer Intuition geschaut, insofern wahrhaft der Prophet, für den ihn seine Zeit hielt. Er sah in weltgeschichtlicher Perspektive das Reich des Vaters als das Reich der Laien, der staatskirchlichen Verweltlichung, das Reich des Sohnes als das Reich des Weltklerus und der jurisdiktionellen Autorität und das Reich des Geistes als das Reich des reinen spirituellen Idealismus. Die Versöhnung von Autorität und Spiritualität, Ordnung und Freiheit, Religion und Kultur nach dem trüben Morgen des Frühmittelalters im leuchtenden Mittag des Mittelalters als der Stunde romanischer Kunst und vor dem düsteren Abend der Spätgotik mit dem Wetterleuchten der neuen Zeit geleistet zu haben, ist das Werk des mittelalterlichen Symbolismus und der großen Ethiker und Mystiker Anselm und Hugo, Bernhard und Bonaventura und nach ihnen erst des Aquinaten.

2. DIE SYMBOLISCH-KIRCHLICHEN SYSTEME.

Anselm, geboren 1033 in Aosta von deutschen Eltern, dann Abt des Cluniazenser Klosters Beck in der Normandie und zuletzt Erzbischof von Canterbury († 1109), ist der erste große Theoretiker der cluniazensischen Bewegung, ein überaus klarer Denker und eiserner Willensmensch, ein unbeugsamer Charakter im Kampf um die Freiheit der Kirche. Er ist der erste, der im germanischen Abendland die augustinische Spiritualität wieder selbständig und frei auszusprechen vermag, und darum der eigentliche „Vater der Scholastik".

Der Ausgangspunkt für sein ethisches Denken, das zwar zu keinem eigenen systematischen Werk geführt hat, aber durchaus einheitlich durch alle Werke als systematische Sittenlehre hindurchgeht, ist Augustins geistiger Gottesbegriff, der mit erstaunlicher Schärfe und Präzision auf einige wenige neue Formulierungen und Grundbegriffe zurückgeführt wird. Gott ist nur durch sich allein, er bedarf keines andern, wohl aber hängt alles andere von ihm ab und darum ist ihm alles verpflichtet. Gott ist die absolut notwendige Realität. Es kann gar nicht gedacht werden, daß er nicht ist (und darum hat er auch schon notwendig das Dasein, meint Anselm). Er ist die *summa ratio*, die höchste Vernünftigkeit, die erste Wesenheit und die erste Wahrheit des Daseins, da alles Daseiende nur als richtiges Sosein Wesenheit hat. Wenn er also als die höchste Vernünftigkeit sich selber ausspricht, spricht er zugleich alles aus, was wahr ist, er spricht die Form, die eigentliche Wesenheit der Dinge und Elemente aus, die nicht aus einer Materie da sind (Mon. 34, 7, 10). *Veri veritas in ipso vero est* (de ver. II).

Diese idealistische Setzung der Wirklichkeit ist eine *intima locutio* des *verbum aeternum*, ein innerstes Wort des göttlichen Wesens. Sie ist ein geistiges Aussprechen der Dinge selbst und ihrer Bezeichnungen, *signa et res ipsas mente dicendo* (Monol. 10). So ist auch das Wesen der Dinge ein *verbum naturale*, ein ontologisches Wort, das in sich selber wahrer, von größerer ontologischer Wahrheit ist, als in der Bezeichnung durch unser Erkennen, noch richtiger aber im *verbum aeternum*, in der ewigen Rationalität Gottes besteht (Mon. 36). Denn jedes geschaffene Wesen ist nur ein Gleichnis der Wahrheit selbst, der in sich einheitlich geschlossenen Harmonie und Ordnung, der absoluten ontologischen Strukturvollkommenheit. Der transzendente Idealismus begründet so den ontologischen Symbolismus. Alles was ist, ist wahr, weil es nichts anderes ist, als was es in der höchsten Wahrheit ist (de Ver. 7).

Da unsere Bezeichnung und Beurteilung der Dinge das bezeichnen muß, was sie soll, *quod debet*, nämlich die ontologische Strukturordnung des Dings, wenn sie eine richtige Bezeichnung und Aussage sein soll, erhält schon das Denken den voluntaristischen ethischen Charakter der Wahrhaftigkeit. Die Aussage hat also keine andere

Wahrheit als die Richtigkeit, die *rectitudo*. Damit gibt Anselm bewußt als erster eine Definition der Wahrheit, *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*. Sie ist die dem Geist allein wahrnehmbare Strukturordnung und die richtige Übereinstimmung und Bezeichnung mit dieser (de ver. 11).

Weit höher als die unvernünftigen Dinge steht der freie Mensch. Er hat die ontologische Soseinswahrheit und Gutheit, die Richtigkeit des natürlichen Seins, er muß aber auch noch sittlich gut werden durch die Gerechtigkeit als die Richtigkeit des Willens. Der Wille wird so zum metaphysischen Wesenskern des Menschen. Beim Menschen kommt zum *verbum naturale* die *actio naturalis*, das seiner Natur gemäße Handeln. Alles, was wir tun, geschieht durch den Willen als Wesenswillen, er ist unser Herr, wir können ihm gar nicht widerstehen, er bewegt uns wie Werkzeuge (De conc. virg. 4).

Dieser Wesenswille ist aber kein blinder Wille (er ist hier gesättigt mit der ganzen augustinischen Spiritualität und der sittlichen Aktivität der Kämpfernatur Anselms). Er ist eins mit dem ganzen dreifaltigen Geiste als *memoria intelligentia* und *amor*, sowie in der Trinität die drei Personen eins sind, deren Spiegel ja der Menschengeist ist. Diese Ebenbildlichkeit ist ihm schon von Natur eingeprägt, soll aber bei ihm als vernünftiger Kreatur durch Willensaffekt und Willenstätigkeit zum Ausdruck und zur Wirklichkeit kommen, *per voluntarium affectum exprimere*, denn das ist die menschliche *actio naturalis*, weil der Mensch zur Liebe geschaffen ist (Mon. 67, 68). Der anthropologische Symbolismus, die Entsprechung der göttlichen und menschlichen Wesensstruktur wird so zur Grundlage für den Inhalt der sittlichen Aufgabe und zugleich zum Motiv der Verwirklichung dieser Aufgabe in freiem, idealistischem Geiste, in willensautonomer Gerechtigkeit um ihrer selbst willen.

Jeder Wille hat ein Objekt und ein Motiv. *Omnis voluntas sicut vult aliquid ita vult propter aliquid*. Der Wille ist nur dann gerecht und sittlich, wenn er seine *rectitudo*, die Übereinstimmung mit seinem natürlichen Wesensziel, seiner *actio naturalis*, besitzt. Das ist Liebe Gottes, das ist Gedenken Gottes, Denken Gottes und liebendes Erfüllen seines Willens. Nur so ist der Mensch ein treuer Lehensmann seines höchsten Herrn. Er ist aber nur frei, wenn die Liebe in Willensautonomie geschieht aus dem sittlichen Motiv seiner höchsten Würde, die *rectitudo* seines Willens, die ideale Wesensbestimmtheit um ihrer selbst willen bewahrt. *Voluntas ergo illa iusta dicenda est quae sui rectitudinem servat propter ipsam rectitudinem* (De ver. 12). Weil die sittliche Gutheit in der seinsethischen Tiefenschicht des Wesenswillens gesehen ist, so ist auch die Möglichkeit eines bleibenden guten Willens ohne die Möglichkeit zum Sündigen erkannt, der sittliche Seinszustand und die unverlierbare Freiheit auch unter der Knechtschaft der Sünde. Denn Gott müßte seinem eigenen Willen widersprechen, nachdem er uns frei erschaffen hat, wenn er uns die Freiheit rauben wollte. Anselm schreibt darum einen eigenen Traktat, *de concordantia praedestinationis et praescientiae nec non gratiae dei cum libero abritrio*, um zu betonen, daß die Prädestination nur so bestimmt, wie es im Vorherwissen vorausgesehen ist. Auch die Versuchung kann den freien Willen nicht zwingen. Nur in der Sünde selbst als einem ungeordneten Wollen, als einem Sichnichteinfügen in die ideale Lebensordnung, also in einer Abnormalität des Willens, kann das Böse liegen.

Die Willensautonomie als Möglichkeit zum sittlichen Idealismus kann also niemals verlorengehen. Wohl aber kann der Mensch die ihm ursprünglich von Gott gegebene Einladung und Möglichkeit zur *perseverantia*, zur beharrlichen eigenen Verwirklichung des reinen sittlichen Idealismus, nicht annehmen und so die *potestas non peccandi* verwirken. Die beharrliche Verwirklichung der sittlichen Aufgabe ist Gott geschuldet, daß wir sie mit Adam verloren haben, ist die Erbsünde. *Peccatum originale iustitiae debitae nuditas* (de conc. virg. 27), sie ist die Entblößung vom geschuldeten dauernden sittlichen Idealismus. Wir haben nicht mehr den seinsethischen Zustand der Gerechtigkeit, nicht mehr das wahre und eigentliche Willensleben. Wenn Gott es uns wiedergibt, so ist dies ein höheres Wunder, als wenn er einen Toten zum Leben erweckt. Merkwürdigerweise ist jedoch von der Art dieses neuen Lebens nicht mehr ausführlich die Rede. An dieser Stelle wird später die Gewissenspsychologie einsetzen. Bei Anselm konzentriert sich das ganze Interesse auf das rationale Verständnis der Heilswirkung unter dem Gedanken der sittlichen Weltordnung. Er hat zwar noch nicht eigentlich eine Theorie des sozialethischen Symbolismus, vollzieht aber die entscheidende Wendung der Christologie von der religiös-dogmatischen zu der religiös-sittlichen Fragestellung. Der Gedanke der beleidigten Ehre Gottes tritt nun in der germanischen Welt überaus stark in den Vordergrund. Gott ziemt es nicht, aus bloßer Barmherzigkeit die Sünde nachzulassen, ohne jede Lösung der Schuld. Sündigen heißt ja Gott nicht das *debitum*, den pflichtgemäßen, sittlichen Idealismus leisten. Nichts ist weniger erträglich in der Ordnung der Dinge, als daß das Geschöpf dem Schöpfer die geschuldete Ehre vorenthalte. Aus bloßer Barmherzigkeit würde Gott die Sünde *inordinate* nachlassen. Der sittlichen Weltordnung muß durch *satisfactio* Genüge geleistet werden. Die Genugtuung muß unendlich sein wie die Beleidigung, kann also nur durch einen Gottmenschen geschehen, der freiwillig und ohne eigene Schuld stirbt. Nun aber tritt in der neuen sozialethischen Körperschaft eine sittliche Stellvertretung auf. Das Beispiel des Heroismus ist zugleich ein überschüssiges Verdienst und die Verpflichtung zur freien Nachahmung dieses Heroismus, wenn die religiöse Wirkung des Verdienstes sittlich wirksam werden soll. Damit wird erst die sittliche Kraft des neuen Lebens aktualisiert und die neue Kraft des freien Liebensidealismus gegen die Versuchung gewonnen.

Anselms System begründet also für die hochmittelalterliche Entwicklung der Ethik durch feinsinnige Umbildung des Augustinismus neu den ontologischen und anthropologischen Symbolismus und schafft die Voraussetzung für den sozialethischen Symbolismus durch den sittlichen Stellvertretungsgedanken in der Lebensgemeinschaft.

Systematisch durchgeführt hat den sozialethischen Symbolismus zum ersten Male Hugo von St. Victor, ein Graf von Blankenburg bei Halberstadt (1096—1141). Es ist auffallend, wie gerade bei deutschen

Denkern die augustinische Spiritualität in genialer Weise lebendig wird und sie zu einheitlichen schöpferischen Weltbildern befähigt, die zu den tiefsten der Weltanschauungen gehören. Für Hugo ist die ganze Welt und Menschheitsgeschichte eine einzige Heilsgeschichte. Alle Guten der gesamten Weltgeschichte sind eine einzige große Gemeinschaft. Der große augustinische Rahmen von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht, der nun das eigentliche Systemprinzip wird, ordnet alles und in diese Ordnung mit intuitiver Sicherheit die ganze kirchlich-weltliche Lebensordnung des Mittelalters nach all ihren Seiten eingefügt werden kann. Das ist eine gewaltige Leistung der Weltanschauung, der auch im Mittelalter nur der Bewunderer Hugos, Bonaventura, Gleichwertiges zur Seite zu stellen hat.

Der ontologische Symbolismus Anselms, der im Kern nur ein theoretischer ist, erhält nun eine poetisch-mystische Färbung, sofern der weitere Sakramentsbegriff Hugos, Sakrament als Geheimnis und Symbol selbst das ganze Leben schlechthin unter das Verhältnis des irdischen Gleichnisses und der höheren transzendenten Wirklichkeit stellt, der Hinleitung von den *visibilia* zu den *invisibilia*.

Die Weltschöpfung selbst schon ist transparent für den dreifaltigen Weltschöpfer; die Größe, Schönheit und Nützlichkeit der Welt zeigen die Macht, Weisheit und Güte Gottes. In drei Tagen sind die Weltdinge geordnet, in drei weiteren ist die Welt geschmückt worden. Schon das muß moralisch verstanden werden als Vorbild unserer innerlichen Ordnung zur Form der Gerechtigkeit. Die 6 Schöpfungstage aber sind als *opus conditionis* Vorbild des *opus restaurationis*, der religiösen Wiederherstellung des gesamten Menschheitslebens. Der anthropologische Symbolismus, die dreimal dreifache Naturanlage des Menschen, zeigt erst das vollkommene Bild Gottes und wird zum Ordnungsprinzip für die inhaltlichen Bestimmungen der ethischen Aufgabe. So vielfältig der Mensch ist, so vielfach muß er auch sittlich vollkommen werden. Er braucht drei notwendige Dinge für sein Teil, den Glauben für die Erkenntnis seiner sittlichen Aufgaben und als Gleichnis seiner künftigen Gottesanschauung, dann das Sakrament mit seiner äußerlichen repräsentierenden Bildhaftigkeit, mit seiner sittlich formenden Bedeutsamkeit aus dem Zweck der Einsetzung und mit der religiösen Kraft der Benediktion und endlich noch das dreifache Werk der Auswirkung des Heils in Gedanken, Worten und Taten.

Die sittliche Vollendung des Menschenwesens geschieht aber nicht in abstrakter Geistigkeit, sondern nur in der konkreten Verbindung mit dem Heilsvolke. Die Ethik wird wesenhaft zur Gemeinschaftslehre. Die drei paulinischen Zeitalter des Naturgesetzes, des mosaischen und evangelischen Gesetzes, sind nun hineingestellt in den konkreten Ablauf der Weltgeschichte. Schon das erste hat sein besonderes Gesetz, das natürliche Sittengesetz und seine besonderen Sakramente, Zehnten und Tieropfer. Das zweite hat schon das geschriebene mosaische Gesetz des Dekalogs und braucht eine symbolische *unio*, eine sakramentale Einung des gläubigen Volkes durch die Beschneidung und drei Arten von Sakramenten. Endlich aber beginnt im Mittelpunkt der Weltgeschichte das dritte Reich, das Reich des Königs Christi mit den Heerscharen seiner

Völker vor und nach ihm. Nun herrscht das höhere Gesetz der sittlichen Freiheit, der freien Befolgung des unveränderlichen Sittengesetzes aus Liebe. Nun erst kann die Liebe als zentrale Kraft der Sittlichkeit ihre systematische Stelle im Systemganzen finden (de Sacr. II, 13). Das ethische System kann dem Gesamtsystem des Weltbildes eingefügt werden.

Allein wichtiger ist für Hugo noch die sozialethische Weltordnung in der konkreten Lebensgemeinschaft mit Christus. Die Erlösung ist für ihn sozial durch die Annahme der Menschennatur gegeben, damit die Menschheitsnatur selber für die Menschheitssünden im Sühnopfer dargebracht werden könne (VII). Dazu müssen wir aber durch Eingliederung in das mit Gott geeinte Wort selber mit Gott vereinigt werden (II, 1). Das geschieht durch die Einheit der Kirche als mystischen Leib Christi, der nun zwei Völker und Gewalten, Klerus und Laien, umfaßt. Damit überwindet Hugo den augustinischen kulturellen Dualismus. Diese Wendung ist äußerst geschickt und wird gleichermaßen der Tradition, der Zeitlage und der ethischen Überordnung des Übernatürlichen und Geistigen über das Weltliche, des kontemplativen über das aktive Leben und des Geistes über den Leib gerecht. Wohl bleibt auch jetzt noch das Weltliche untergeordnet, aber der sozialethische Symbolismus weist ihm seine ethische Vollwertigkeit als linke Seite des Leibes Christi zu. Das Krönungssakrament und die liturgische Symbolik des Königsornates geben ihm vollends die religiöse Weihe zur sittlichen Rechtfertigung der irdischen Gewalt durch die Gerechtigkeit hinzu (II, 2). Die mittelalterliche Einheitskultur hat ihre ethische Theorie gefunden. Der korporative Gemeinschaftsgedanke der Kirche, der die kirchliche Hierarchie nun im Papsttum gipfeln läßt, hat die Verbindung mit dem germanischen Gemeinschaftsempfinden erreicht. Daneben ist die Kirche freilich auch *administratio*, Verwaltung der Autorität durch die kirchliche Gliederung der Weihestufen, durch ihre Sakramente und ihre Gebote (II, 2).

Das konkrete sittliche Leben innerhalb der Gemeinschaft vollzieht sich durch das nun fertige System der sieben Sakramente im engern Sinn. Mit dieser Zusammenfassung ist nicht etwa ein neuer Sakramentsbegriff gesetzt. Die Wandlung gegenüber dem altchristlichen Sakrament besteht nicht etwa in einer andern Theorie über die religiös sittliche Wirkung bei der Verleihung des neuen Seins. Es kommt nur zu einer viel stärkeren Betonung ihrer jurisdiktionellen Bedeutung. Daher wird nun die Frage nach der Einsetzung wichtig. Die autoritäre Seite tritt hervor, durch die das ganze Leben dem Profanen entrissen und in die übernatürliche symbolische Lebensordnung eingefügt werden soll.

Das sozialethische System Hugos war epochemachend und vorläufig gleich mit dem ersten Wurfe auch abschließend. Es wäre höchstens noch Johannes Sarisberensis zu erwähnen, der die Körperschaftstheorie

noch genauer für den Staat durchführte und für die Laien mit klugen Lebensregeln popularisierte. Die eigentliche Entwicklung von Anselm an konnte nur in der Richtung der Willensmetaphysik vor sich gehen. Das hat Bernhard von Clairvaux (1090—1153) geleistet. Er war für die sozialethische Theorie wenig interessiert, weil er als die spirituelle Autorität seiner Zeit noch weit über dem Papste unerbittlich Kritik übte und selber mit unwiderstehlichem Erfolge die damalige soziale Weltordnung bestimmte. Ihm war es nur um die asketisch-moralische Vergeistigung zu tun.

Bernhard hat die Willensproblematik überaus klar durchschaut, weil bei ihm die augustinisch-gregorianische Spiritualität zu vollem und feinstem Eigenleben aufblühte. Er ist seit Augustinus wieder der erste, der in vollkommener klarer Schau des Innenlebens die seelischen Vorgänge ohne theoretische Bemühungen scharf unterschied und deutlich aussprach. Seine Sermones in canticum canticorum sind darum wie die Konfessionen Augustins ein klassisches Werk der Selbstbekenntnisse geworden, hier aber nicht die eines ringenden Geistes, vielmehr die eines beruhigt und sicher in der religiösen Welt wie in einer deutlicheren Wirklichkeit lebenden Geistes. Er unterscheidet vor allem in Anschluß an Paulus aber doch in selbständiger Weiterbildung eine einfache Willensfreiheit, die dem natürlichen Wesen des Menschen unverlierbar angehört. Sie gehört zur *nobilis creatura*, zum edlen Gottesgeschöpf Mensch wesentlich hinzu. Darum gibt es für Bernhard keine partikuläre Prädestination. Durch die Liebe Gottes sind alle zur Seligkeit berufen. Wo Wille ist, da ist Freiheit, da gibt es keinen Zwang, der *consensus*, die Zustimmung ist sein unverlierbares Zeichen. Allein es gibt noch eine höhere Freiheit, die Freiheit des geistigen Wesensgesetzes, die des befreiten Willens bei Augustin. Bernhard nennt sie *libertas consilii*, die Freiheit der Entschlußkraft, Freiheit von der Sündhaftigkeit, das *posse non peccare*, die freie Selbstbestimmung zur Sittlichkeit. So ist sie die Heiligkeit, zu der aber noch eine dritte Freiheit kommt, die *libertas complaciti*, die Freiheit des Wohlgefallens, das *posse non turbari*, die Freiheit vom Übel, von den Versuchungen; das ist die Seligkeit. Alle drei sind als Zustände des Wesenswillens gedacht. Damit ist die Seinsethik in den Bereich der innern Anschauung erhoben. Sie ist der lebendigen Psychologie zugänglich gemacht.

Diese dreifaltige Freiheit ist von Bernhard symbolisch auf die Trinität bezogen. Vom Willen- und Freiheitsbegriff aus ist ihm Gott die Liebe. Das geistige Interesse an der Seinsspekulation fällt bei Bernhard in entschiedenem Voluntarismus völlig fort. Allein das sittliche Innenleben wird ihm zum Bilde Gottes, wie ja auch schon bei Augustinus, *amans — amatus — amor* als persönliche dreifaltige Einheit gedacht waren.

Im Verlust der zweifachen höheren Freiheit besteht die Erbsünde. Sie ist der Fall von der Vollständigkeit des Heils in das *non posse non peccare* und das *non posse non turbari*, in die Unmöglichkeit nicht sündigen zu können und nicht versucht werden zu müssen. Wohl ist das bloße Bild Gottes, die *imago*, erhalten geblieben, das *librum*

arbitrium, aber die *similitudo*, die Gottähnlichkeit ist verloren und kann nicht mehr vom Menschen selber aus wieder erlangt werden. Es ist also eine Erlösung notwendig nicht nur als Vorbild des sittlichen Lebens, wie Bernhard ausdrücklich gegen den Rationalismus Abälards betont, sondern die Verleihung wirklich neuen Lebens in religiöser Eigengesetzlichkeit. Der ganzen Liebesethik Bernhards entsprechend kann sie nur durch einen Tod aus Güte geschehen, der zugleich die göttliche Barmherzigkeit offenbart und doch auch als Todesopfer der göttlichen Gerechtigkeit Genugtuung leistet. Die Übermittlung der religiösen Wirkung dieses Todesopfers stellt sich Bernhard genau wie Anselm durch die soziale stellvertretende Satisfaktion vor.

Allein es genügt nicht zur Vollständigkeit des Heils, daß der Mensch nur religiös durch die Heilsgnade wieder in die Möglichkeit der dreifachen Freiheit versetzt wird. Er muß nun mit seiner Freiheit auch wirken in freier Nachfolge Christi.

Bernhard bringt aus dem reichen Schatze seines Innenlebens eine Fülle neuer Gedanken in die Nachahmungsethik. Insbesondere ist es die Betrachtung des Leidens Christi, die im Zusammenhang mit den Kreuzzügen geradezu eine neue Wendung der abendländischen Religiosität herbeiführte. Die *conformitas*, die symbolische Gleichförmigkeit mit dem leidenden Heiland wird die konkrete sittliche Aufgabe. Christusförmigkeit ist der Sinn des normalen Christenlebens. Hier knüpft Bernhard im einzelnen an die schon bei Gregor dem Großen vorliegende Leidensstimmung an. Demut und Gehorsam als Überwindung des Hauptlasters *superbia* sind die Wurzeln des neuen sittlichen Seins. Christi äußerste Verdemütigung offenbart am besten die unendliche Liebe Gottes. Die Zustimmung der Willensfreiheit wird durch die Betrachtung der Barmherzigkeit Gottes am besten erreicht. Denn das affektive Leben wird damit ergriffen. Die personale Anschauung Christi wird zum Erlebnis der höchsten Wahrheit und Güte. Die *libertas consilii* wiederum wird durch die Betrachtung der Weisheit Christi gefestigt, sein Vorbild stärkt zur Entschlußkraft im guten. Endlich wird die *libertas complaciti* durch die Liebe Christi so bestärkt, daß sie die Verwirrung der Versuchungen immer mehr überwinden kann und in Reue über die Selbstsucht ein Leben der Buße und der guten Werke führt.

Diese Nachahmungsethik bleibt jedoch immer noch halb in der Sphäre des Kürwillens, wenn auch die Umwandlung des Wesenswillens durch die Gnade vorausgesetzt ist und auch das „Erlebnis" schon an das voluntative Sein des Menschen heranführt, an das innerliche „Kosten" der sittlich-religiösen Wirklichkeit. Es gibt aber eine noch höhere eigenständige Art des Erlebens der Vorgänge im Wesenswillen, und das erst ist die wahre Mystik, nun aber nicht mehr Mystik, die irgendwie geistig ist, sondern ganz klar in den Willen verlegt ist. Durch die ständige Übung der personalen Anschauung erfolgt schließlich in höchster Steigerung der Liebessehnsucht ein Umschlag in unserm Wesen, der die intellektuellen und willkürlichen Akte verschwinden läßt und in notwendig unaussprechlicher Weise eine direkte Erfahrung vom Wesenswillen selbst gewährt. Schon Augustinus hatte den immer unanschaulichen Kern der Seele erschlossen, das *totum simul*, das einfache Ganze, die *acies mentis*, die Schärfe oder Spitze des Geistes, den Funken des Göttlichen in uns. Dies transempirische Sein der Seele, dieser jenseits unserer sinnlich-geistigen Vorstellungswelt und der ordnenden und urteilenden diskursiven Tätigkeiten des Geistes liegende Grund der Seele wird nun in völlig unintellektueller

Weise in seiner unwillkürlichen Tätigkeit erlebt. Über der Christusförmigkeit erfahren wir die Vergöttlichung, ein *deificari*, die freilich keine *confusio*, keine Vermischung der menschlichen und göttlichen Natur ist und ohne jeden Gedanken eines pantheistischen Sichselbstschauens Gottes in der Seele. Dies ist die *visio mystica*, immer noch nicht die himmlische *visio beata*, die unmittelbare Gottesschau von Angesicht zu Angesicht, nur das Selber-Tätigwerden des Wesenswillens.

Denn dies geschieht wiederum dreifaltig zuerst als Tätigwerden der libertas arbitrii unseres Willensgrundes. Es ist das „Wehen des Geistes" in der Seele, das wir zuerst erfahren. Daß dann in der eigentlichen *contemplatio* ein selbsttätiges Schauen, eine aus dem Urgrund quellende schöpferische Schau erfolgt, entspricht der *libertas consilii*. Endlich wird auch noch die *libertas complaciti* erfahren in jener höchsten Form der Liebe, wo wir nicht etwa einen andern um unsertwillen oder um Gotteswillen lieben, wo man nicht einmal mehr Gott selbst um unseres bessern Selbst willen liebt, wo nur mehr Gott selbst um seiner selbst willen geliebt wird. Die reine Gottesliebe ist da in völliger Entwerdung unseres eigenen Ich.

Die völlige mystische Einigung als *voluntatum consensio* ist erreicht. Diese symbolischen Entsprechungen sind zweifellos das Grundgesetz des bernhardinischen Denkens, eine völlig einheitliche Liebesethik, wenn auch Bernhard selbst die Stufen der Betrachtung und Ekstase etwas anders angibt und zwar meist bildlich nach dem Lieblingstext aller christlichen Mystik, dem Hohenlied und seiner Brautsymbolik.

Bei Bernhard gipfelt schon die Erfahrung eines wundervoll reichen Innenlebens in einer Willensmetaphysik, die bereits die Eckhartsche personale, geist- und willensautonome Metaphysik ankündigt. Daß die starke Betonung der Willensautonomie von Anselm her leicht zur Willensautarkie führen konnte, zeigt schon Bernhards heftig bekämpfter Gegner Peter Abaelard (1079—1142). Bei ihm verbindet sich aber die Betonung der Willensautonomie nicht mit dem Voluntarismus, sondern mit dem Intellektualismus und so entsteht schon am Anfang des 12. Jahrhunderts ein System des ethischen Rationalismus, das die Eigenständigkeit der Religion fast völlig in sich aufzehrt. Abaelard hat denn auch allein in dieser Zeit der beginnenden theologischen Summen ein Werk geschrieben, das Ethica heißt.

Die Wandlung der ganzen bisherigen Willenslehre kommt dabei dadurch zustande, daß nicht mehr der Wille den Primat hat, sondern die *ratio*, die Vernunft über ihn herrscht und ihn bestimmt, ihn determiniert. Das hängt nun aber keineswegs mit dem antiken Intellektualismus zusammen, dem die Leitung des Willens durch den Geist mangels einer Tiefenpsychologie selbstverständlich ist. Bei Abaelard liegt viel mehr ein christliches Bestreben der Verinnerlichung und Vergeistigung der Sittlichkeit vor, die er in der Erkenntnisautonomie des Sittlichen sucht. Er denkt dabei noch lange nicht an die moderne Geistautonomie der sittlichen Selbstgesetzgebung des Willens. Es soll nur die Gewissensfreiheit insofern betont werden, als das subjektive sittliche Urteil

allein maßgebend für die einzelne sittlich gute Handlung sein soll. Die sittliche Leistung nach ihrer objektiven Bedeutsamkeit vor Gott und in der Gemeinschaft wird dabei aber so gleichgültig wie die Richtigkeit dieses subjektiven Urteils vor dem objektiven Sittengesetz. Denn dies gilt auch nach Abaelards Meinung als *lex naturalis*, als natürliches Sittengesetz. Es fällt jedoch fast völlig mit der Vernunft zusammen, besteht nur in der Vernunft (introduc. in theol. III) und ist eigentlich auch der Kern und Sinn des mosaischen und evangelischen Gesetzes.

Wir können irgendwie Gut und Böse unterscheiden. Das ist die Stimme des Gewissens, die für uns allein die absolute Norm des Geistwillens Gottes erkennbar macht. Darnach hat sich die *intentio*, die Absicht unserer Vernunft zu richten, mag die Stimme des Gewissens irrig sein oder nicht. Die sittliche Güte der Handlung liegt ausschließlich darin, ob wir unserer bessern Einsicht zustimmen, ihr unsern *consensus* erteilen, oder ob wir den eigentlichen Willenstrieb, der irrationalen *voluntas*, den *passiones* und *appetitus* folgen, unsern Leidenschaften und Strebungen. Diese Zustimmung ist die eigentliche Tätigkeit des freien Willens als *liberum arbitrium*, der darnach gleichfalls mit der Vernunft zusammenfällt und auch *ratio* heißen kann. Die ganze Sittlichkeit liegt so im Kürwillen, die tiefenpsychologische Problematik des Wesenswillens ist übersehen, es gibt keine Seinsethik mehr und darum natürlich keine Erbsünde und keine reale Erlösung.

Weil die Autorität der Offenbarung nur für den vorbereitenden Glauben gewissermaßen eine niedrigere Erkenntnis da ist, die zur vollen Vernunfterkenntnis hinführen soll, so reduziert sich der positiv religiöse Gehalt der Heilsgnade auf die bloße Verleihung der Gabe des Glaubens und der Vernunft. In der christlichen Lehre sind nur noch besondere Willensziele gezeigt. Die Erlösung ist nur ein Beispiel der Liebe, das auch uns zur Gottesliebe begeistern soll. Christus wird zum *νοὺς*, zur Weltvernunft, der Heilige Geist zur Weltseele, die Personen der Trinität sind nur verschiedene Bezeichnungen für den einen absoluten Geist als Macht, Weisheit und Güte, eine Dreifaltigkeit, die auch die Heiden schon erkannt haben (Epitome II. th.).

Statt der realen religiösen Beziehung zu Gott bleibt nur die spiritualistische Betrachtung der größeren Güte Gottes, die zur selbstlosen Liebe in uns führt als dem entscheidenden und einzig richtigen Motiv der Sittlichkeit statt der knechtischen Furcht. Es ist keineswegs bedeutungslos gewesen, daß durch Abaelard eine freilich übertriebene Vergeistigung des Sittlichen innerhalb der autoritativen Lebensordnung des Mittelalters versucht wurde. Die Betonung der Liebensreue statt der bloßen Reue aus Furcht ist wichtig geworden für die Buße. Von der Willenslehre geht die intellektualistische Richtung der Ethik des Mittelalters aus und ebenso ist es für das richtige Gleichgewicht der Summa von Bedeutung gewesen, daß Abaelard oder seine Schule eine gleichmäßige Dreiteilung der Glaubenswissenschaft in Glaubens-, Sakramenten- und Sittenlehre prinzipiell ausgesprochen und durchgeführt hat (Epitome Theol. Christ.).

Was an geistiger Leistung bis etwa zur Mitte des 12. Jahrhunderts erreicht war, ist zusammengeflossen in den Libri quattuor sententiarum des Petrus Lombardus (1168), der von 1140—1160 das Haupt der Pariser Universität gewesen ist; denn so kann man nun die Körperschaft der Pariser Magister und Studenten von Abaelard an bezeichnen. Der Lombarde hat das klassische Schulbuch für den Universitätsbetrieb geliefert, dem so ungewöhnliche historische Bedeutung zukommt. Er hat aber natürlich nicht die wirklichen lebendigen Kräfte der Entwicklung in seine notwendig einfachere Systematik aufnehmen können. Sein System kann nur in sehr peripherem Sinn als symbolisch bezeichnet werden, weil er die *signa* und *res*, die Symbole und die transzendenten Tatsachen, zu seinem Systemprinzip machen will, ohne dies aber durchführen zu können. Er hat Anregungen von Anselm, Hugo, Bernhard und Abaelard entnommen, aber von keinem das Wesentliche, weder den Symbolismus der drei ersten noch den konsequenten Rationalismus des letzteren. In der zweiten Hälfte des dritten Buches hat er aber doch die Ethik als integrierenden Bestandteil des Gesamtsystems untergebracht. Damit ist die Ethik als Sonderfach in den zahllosen Kommentaren der jungen Dozenten zum Sentenzenmeister obligatorisch geworden. Ihre schulmäßige Weiterentwicklung bis zum Bekanntwerden der aristotelischen Ethik im 13. Jahrhundert ist trotz mancher trefflicher Einzelheiten doch nur eine rein historische Angelegenheit.

Allein neben der Schulphilosophie ging ein mächtiger Strom der Mystik und des Symbolismus nebenher. Merkwürdigerweise sind gerade die großen Probleme der eigenen Zeit von den Denkern, Enthusiasten und Ekstatikern der stillen Klosterzelle erlebt worden, wenn man von der breiten Publizistik zum Streit zwischen Kaisertum und Papsttum absieht, der erst viel später, vom 14. Jahrhundert an für die ethische Entwicklung bedeutsam geworden ist. Vor allem die große Spekulation der mittelalterlichen Geschichtsphilosophie, die immer irgendwie in die höhere ethische Spiritualität eines dritten Zeitalters ausmündet, hat eine ganze Reihe von genialen Denkern aufzuweisen, für die alle der Symbolismus das eigentliche Prinzip der Weltanschauung ist. Rupert von Deutz (1135), Hildegard von Bingen (1178), Joachim von Floris (1202) sind die größten darunter. Ihre symbolische Systematik ist viel großartiger als die der vorthomistischen Schulsysteme. Allein die Erforschung dieser universalen Symbolik, in der namentlich der deutsche Geist sich hervorgetan hat, ist noch kaum begonnen, und eine zusammenfassende Darstellung wie die vorliegende kann sie darum nicht berücksichtigen. Das ist wiederum eine sehr bedeutsame Reserve für die Gesamtdarstellung der mittelalterlichen Ethik, die durch die Aufdeckung dieser gewissermaßen inoffiziellen Strömung der mittelalterlichen Philosophie ein sehr erheblich verändertes Aussehen erhalten wird. Der zweite Arm dieses Stromes ist wenigstens in seinem äußern Verlauf un-

gefähr festzustellen. Er führt von Bernhard und Hugo von St. Victor über Wilhelm von St. Thierry (1148) und Richard von St. Victor (1175) besonders durch Thomas Gallus von Vercelli (1246) nach Italien, wo er in Bonaventura seinen genialsten Vertreter finden sollte und sich zugleich mit dem ersten geschichtsphilosophischen vereinigte. Diese mystische Richtung ist vor allem gekennzeichnet durch die ständige Beschäftigung mit dem Areopagiten, was zu einer eigenartigen Synthese zwischen Augustinismus und dionysianischer Mystik geführt hat, wie sie auch das gewaltige System Bonaventuras enthält.

Mitten in dieser Entwicklung der Mystik und des Symbolismus steht die leuchtende Gestalt des Franz von Assisi. Schon Bernhard von Clairvaux war selber eine menschlich ergreifende und hinreißende Verkörperung seiner mystischen Lehre von der Christusförmigkeit gewesen, so daß er in der Geschichte der Frömmigkeit noch bedeutsamer ist als in der Entwicklung der Wissenschaft. Franziskus ist nun völlig bis zur Transfiguration auf dem Berge rein menschliches, schlichtes und ungelehrtes Nachbild des Christuslebens. Durch ihn erfährt wiederum die Christusliebe eine Verkörperung, die zum Vorbild für alle geworden ist, nicht nur für die aristokratische Welt der Theologie und Mystik. Mit ihm setzt eigentlich erst die volle Auswirkung der Spiritualität der mittelalterlichen Ethik in der Volksfrömmigkeit ein. Erst sein persönliches Vorbild unreflektierter Christusliebe und sein kindlich schlichtes Verhältnis zu allen Geschöpfen in Bruderliebe erschließt die hohe Bildungswelt der Spekulation dem breiten Volke außerhalb der beiden ersten Stände. Durch ihn wird der dritte Stand in die geistige Welt des Mittelalters eingeführt. Das ist die eigentliche Wende des Mittelalters, die von größter geschichtlicher Bedeutung werden sollte.

Im Orden des heiligen Franz erst hat die Gottesliebe den Primat über den Geist erlangt. Damit ist der anselmisch-bernhardinische Voluntarismus das entscheidende Kennzeichen der Franziskanerschule geworden gegenüber dem intellektualistisch betonten Spiritualismus der Dominikanerschule. Die drei größten Denker des Franziskanerordens Bonaventura, Duns Scotus und Wilhelm Ockham haben schrittweise im Kampf mit dem Aristotelismus der Dominikaner immer mehr die praktische Seite der Religiosität und Philosophie betont, bis der reine Fideismus und der philosophische Pragmatismus schließlich auseinander fielen und das harmonische Gleichgewicht von Geist und Wille, von Glauben und Wissen, von Kultur und Religion zerbrach. Damit war das hohe Mittelalter zu Ende. Zudem hat sich zugleich ein Teil der Franziskaner der heterodoxen Armutsbewegung, einer bürgerlichen stadtstaatlichen Revolutionsbewegung gegen die beiden ersten Stände angeschlossen und die enthusiastische joachimitische Geschichtsphilosophie zu einer reformatorischen Ideologie umgestaltet. In dieser Lage hat das organisatorische und theoretische Genie des Johannes Fidanza,

genannt Bonaventura (1221—1274) nochmals das klassische Gleichgewicht des Mittelalters gerettet und zugleich das umfassendste und spirituellste System des mittelalterlichen Symbolismus geschaffen.

Die große, bis Nikolaus von Kues für die romanische Linie der Mystik bestimmend gebliebene Leistung Bonaventuras besteht darin, daß er die neue Wissenschaft des Aristotelismus mit vorsichtiger Scheidung des Brauchbaren und Unassimilierbaren in das symbolische Weltbild einbaute und dies somit auf die Höhe der Wissenschaft brachte. Er hat nach dem Vorgang seines Lehrers Alexander von Hales, der hier in der Reihe der vorwiegend aristotelischen Systeme behandelt werden soll, die „geistige Chemie" der Umwandlung des Sinnenbildes in ein *intelligibile*, in eine Erkenntnis als die abschließende kritisch realistische Erkenntnismetaphysik des Mittelalters in den alten symbolischen Augustinismus aufgenommen. So ist dieser zu einer Willensmetaphysik geworden, die eine der bedeutendsten Leistungen der christlichen Seinsethik und Gewissenslehre ist.

Der kurze Sinn der aristotelisch-augustinischen Erkenntnismetaphysik bei Bonaventura ist der, daß der Doppelnatur des Menschen als sinnlich-geistigem Wesen entsprechend auch seine Erkenntnisart eine doppelte sein muß, eine sinnliche und eine geistige. Im Sinnending nach seiner eigenen Art ist nun wohl auch die ontologische Wahrheit, die Strukturrichtigkeit seines Soseins enthalten, aber nicht unveränderlich mit jener ideellen Reinheit, die die abstrakte rein geistige Soseinsbestimmtheit, die reine Soseinsgesetzlichkeit im göttlichen Geiste als den Träger der Ideenwelt besitzt. Erhält nun der niedrige passive Teil des Intellekts einen sinnlichen Eindruck vom Sinnending, so ist ihm damit noch keineswegs die Erkenntnis der ontologischen Richtigkeit des Dings gegeben. Erst der höhere tätige Geist, der *intellectus agens*, muß den gleichsam knabenhaften, noch nicht aktuellen Geist in einen wirklich erkennenden verwandeln. Es muß der Soseins-Sinn des Dings erkannt werden und damit zugleich der Geist ein sinnerkennender werden. Weil aber der reine Wesenssinn der Dinge nirgends anders als im göttlichen Geist existiert, in der *ars aeterna*, in der ewigen Schöpferkunst Gottes fundiert ist, muß diese irgendwie beim Erkenntnisprozeß mitwirken. Als *ratio regulans* muß sie die *rationes aeternae* dem höheren Teil des Geistes, dem eigentlichen Geistwesen des Menschen einprägen.

Dadurch erhält der Geist die exemplarische Organisation, er ist organisiert für allgemeingültiges Denken und insofern *imago dei*, natürliches Bild Gottes. Er muß diesem Bilde anhangen, *inhaerescere*, obwohl er es wesentlich nicht verlieren kann. Es ist ja die *nobilitas* und *dignitas* der Erkenntnis und des erkennenden Geistes, seine wahre Menschenwürde. Thomas von Aquin wird sich mit der natürlichen Organisation des Menschen zum allgemeingültigen Erkennen begnügen, Bonaventura aber verlangt augustinisch eine Kooperation der *ratio aeterna* als direkte *ratio motiva* und *movens* bei jedem Urteilsakt, der zu einer evidenten Gewißheitserkenntnis führen soll. Das *universale*, das *proprium* der Art muß von dem Phantasmen und Vorstellungsbildern abstrahiert werden, damit eine Erkenntnis der *rationes aeternae*, der ewig gültigen Seinsordnungen erreicht werde.

Allein die exemplarische Organisation des Menschen als *imago* Gottes ist verschieden. Sie hängt echt augustinisch aufs engste zusammen mit der sittlichen Güte, mit dem *inhaerescere veritati*, dem der Wahrheit anhangen, womit ja erst der sinnerkennende Geist wirklich wird. So greift die Liebe und der ethische Voluntarismus schon in den Erkenntnisprozeß ein. Im Urstand war der Geist noch *deiformis*, er hatte die Wahrheit und Güte noch nicht verloren. Durch die Schuld ist er *deformis* geworden, die *ratio imaginis*, die Organisationsgrundlage der *imago* ist zwar nicht von ihm getrennt worden, die Grundlage der Freiheit kann niemals von ihm genommen werden, aber er ist *deformis* geworden in der sittlichen Ungeordnetheit und ist nun im Zustand der gefallenen Natur. Er erkennt nur mehr teilweise und im Rätsel, *in aenigmate*. Erst die *reformatio*, die gnadenhafte Wiederherstellung zum freien liebenden, also sittlichen Sein eröffnet ihm wieder das versiegelte Buch der Natur und Offenbarung. Hier liegt nun die Verbindung dieser Erkenntnismetaphysik mit dem Symbolismus. Wird dem Menschen zu seiner exemplarischen Organisation als *imago* die höhere *similitudo*, die eingegossene Gnade der Gottähnlichkeit hinzu verliehen, dann kann er wieder das Buch der Natur, die bisher gleichsam erstorbene und zerstörte Welt wieder lesen und ebenso erst das Buch der Offenbarung in seinem Sinn verstehen. (De scient. Christ. Qu. IV.)

Denn die natürliche wie die sittlich religiöse Welt stammen ja aus der ewigen Schöpferkunst Gottes. Alle Strukturordnungen sind Abbild des *primum principium* als *causa efficiens*, *exemplaris* und *finalis*, des innergöttlichen Lebens und der innergöttlichen Gesetzmäßigkeit des dreifaltigen Seins. Die natürliche ontologische Soseinsbestimmtheit der Dinge und Ordnungen ist ja nur ihre *exemplaritas*, nur ihre Abbildlichkeit, nur um der Zweckbestimmtheit der letzten Vollendung willen da. Die ontologische Wahrheit ist nicht an sich schon interessant und wichtig. Wissenschaft muß Weisheit, Sinnerkenntnis werden und die Sinnerkenntnis der Zweckvollendung und der Liebe dienen. Dem frei und liebend Erkennenden eröffnet sich erst die wunderbare Schau, die *contuitio* einer bis ins letzte des natürlichen geistigen und sittlichen Seins als Spur, Bild und Ähnlichkeit nach dem ewigen Vorbild geordneten Welt, die Anschauung der wahren, schönen und guten Welt als Symbol ihres dreifaltigen Herrn. Weil aber auch die symbolische Erkenntnis nur um der genaueren seinsmäßigen Nachbildung des Vorbildes willen da ist, muß dieser Symbolismus notwendig in eine ethisch-religiöse Willensmetaphysik, in eine Lehre von der freien universal-systematisch erkennenden Gottesliebe ausmünden.

Die ganze Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit wird sich darum darstellen müssen als eine Frage nach dem Wesen des Willens. Die Willenslehre Bonaventuras ist vor allem dadurch gekennzeichnet, daß bei ihm wohl ein Gleichgewicht zwischen den beiden höchsten

Seelenkräften herrscht wie bei Thomas von Aquin, aber die eigentliche Sittlichkeit ausschließlich in den Willen verlegt ist. Der freie Wille ist Geistwille, das hält Bonaventura als letzter der Franziskanerschule, abgesehen von seinen engsten Nachfolgern noch fest. Er ist ein *totum potentiale*, eine Wirkeinheit von Geist und Wille, ein *consensus rationis* und *voluntatis*, eine *facultas potentiarum* (In L. IV. sent. II. d. 25. 1. 1.), wobei aber der Geist nur die Bewegung des Willens veranlaßt, sofern wir nur das Erkannte wollen können, dem Willen ein Objekt vorhält, demgegenüber sich aber der Wille selbst völlig frei als eigener Herr und aus eigener Machtvollkommenheit entscheidet, *ex sui ipsius imperio et dominio.*

Die Tätigkeit des Geistes im Ganzen des freien Willensaktes muß nun der Erkenntnistheorie Bonaventuras nach zunächst in der angeborenen Erkenntnis der *imago* von den obersten Grundsätzen der sittlichen Ordnung bestehen, die dem *intellectus practicus*, der praktischen Vernunft zugehören wie die obersten Seinsgrundsätze der reinen Vernunft. Dazu reicht die natürliche Organisation des Geistes aus. Allein das sittliche Urteil besteht in den einzelnen Entscheidungsfällen in der Anwendung dieser obersten Grundsätze. Auch dabei bleibt eine prinzipielle unveränderliche und evidente Urteilsfähigkeit vorhanden. Sie geschieht durch eine erworbene Geisteshaltung, einen *habitus acquisitus* der praktischen Vernunft. Das ist das Gewissen, die *conscientia.* Es liegt völlig auf der Seite der praktischen Vernunft, nicht des Willens. Seine prinzipielle Unveränderlichkeit, obwohl es natürlich aktuell irrtumsfähig ist, genau so wie die reine Vernunft trotz der direkten prinzipiellen Erleuchtung, bleibt stets bestehen. Sein Erkenntnisgegenstand ist die *collectio praeceptorum iuris naturalis*, die Gesamtheit der Gebote des natürlichen Sittengesetzes. Bei Alexander von Hales und dann wieder bei Thomas ist dies nichts anderes als das göttliche Gesetz, sofern es immanentes Wesensgesetz der menschlichen Natur selbst ist, woraus sich dann der Inhalt der Sittlichkeit ergibt. Bei Bonaventura aber ist mit dem natürlichen Sittengesetz nur die höchste Wesenbestimmung der Menschennatur gemeint wie bei Augustin. Das Gewissen spricht die dem göttlichen Gesetz konformen Regeln des Naturrechtes aus. Es ist Prinzip der *conformatio* der Handlungen an die letzte Wesenvollendung, die Gottesliebe.

So weit reicht die reine Geisttätigkeit im freien Willensakte. Es hebt sich aber noch ein anderer Akt aus dessen *totum potentiale* ab, das gekennzeichnet ist durch das Reflektierenkönnen über seine ganze Aktualität, d. h. durch die Selbsterkenntnis. Ihre unmittelbare Äußerung liegt in der *intentio*, in der Absicht des *appetitus rationalis*, des vernünftigen Strebens. Die *intentio* schließt die Erkenntnis des Willensobjektes, die Hinwendung des Willens und die *complacentia satisfactionis*, die sittliche lustvolle Befriedigung mit ein, also die bernhardinische Willensfreiheit. Das ist hier aber klar die sittliche Gutheit des einzelnen Kürwillensaktes, die noch nichts über die Gutheit des Wesenswillens selbst besagt, auf die es eigentlich ankommt.

Dieser Wesenswille wird nun aber in ungewohnter Schärfe erfaßt durch die klare Sinngebung an ein irgendwo bei Hieronymus stehendes, vielleicht aus *συνείδησις* mißverstandenes Fremdwort, die *Synteresis* oder *Synderesis.* Sie ist bei Bonaventura ausschließlich eine natürliche

Begabung des Willens, die nichts mit der praktischen Vernunft zu tun hat, sondern eher mit jener *acies mentis*, jenem der Erfahrung unzugänglichen Kern der Seele bei Augustinus zusammenfällt, dem schöpferischen Mittelpunkt des Geistes, der auch *scintilla*, Funke der *synteresis* heißt. Sie ist die *inclinatio*, der *stimulus* des Willens zum Guten, eine Zugkraft des affektiven Seelenteils zum Guten, *pondus ad bonum dirigens*, eine seelische Wärme zur rechten Liebe, *calor spiritualis ad recte amandum*. Sie ist das Ergänzungsstück des zum richtigen Urteilen nötigen Lichtes. Dieser an sich außerrationale Zug der Seele zum Guten wird aber in der Selbsterkenntnis als Neigung des Willens zum Guten erkannt, ja der Begriff des Willens selbst enthält schon die Erkenntnis dieser Neigung, der *directio naturalis*. Der Begriff der Selbsterkenntnis besteht ja in der Wahrnehmung des Menschen als Erkennender und als Liebender. Der Mensch weiß aus der *conscientia*, was die *rectitudo* ist, er weiß auch, was die *affectio voluntatis* ist, im *consensus* in der Übereinstimmung beider also besteht die *rectitudo affectionis* und das ist die *caritas*, die reine und richtige Liebe. Sie liegt hier völlig im Wesenswillen, so daß eine Seinsethik des geistigen Willens vorliegt und die sittliche Gutheit zunächst in die natürliche Tiefenschicht der Seele verlegt ist.

Der Wille ist dann ein guter Wille, wenn er *sub ratione finis* steht, unter dem Gesetz seiner Sinn- und Zweckvollendung. Er muß hingeordnet sein zu dem was er soll, *ordinata ad hoc, quod debet*, er muß seinem natürlichen Wesensgesetz entsprechen. Hier kommt ein echt aristotelischer Gedanke im Augustinismus des Bonaventura zur Geltung: Die *excellentia finis* ist die *perfectio*, die Entelechie, der Endvollendungszustand als geistiger *actus* und als die Verwirklichung der Seinsanlage zum substantiellen sittlichen Sein. Der Substanzbegriff wird wie auf den Erkenntnisprozeß so auch auf den Versittlichungsprozeß übertragen. Auch der Wille wird erst sittliche Wirklichkeit in der Erreichung seines Wesenszieles.

Das ist eine Wendung der altchristlichen Seinsethik von größter geschichtlicher Bedeutsamkeit. Nicht mehr nur die religiöse Wirkung der Gnade schafft neues Leben mit einem geistigen Seinsgesetz, schon die sittliche Endvollendung des Willens selbst ist eine Seinswerdung, die nun erst völlig den großen Gedanken des *non posse peccare*, eines freien sittlichen Zustandes durchzuführen gestattet, jenes Ideal des bleibend Guten, das der aktivistischen Ethik nicht theoretisch möglich erscheint. Auch hier ist dies Ideal nur möglich, weil der pessimistische altchristliche Dualismus zwischen fleischlichem und geistlichem Willen fast vergessen ist über einem sittlichen Optimismus schon in der natürlichen Welt, mit dem im Mittelalter nur noch Franz von Assisi vom Bruder Wolf sprach. Theoretisch liegt dem keineswegs die aristotelische Eudämonie zugrunde, die Bonaventura trefflich damit ironisiert, daß mit dem Glückseligkeitsstreben aller Wesen eigentlich nichts gesagt sei, wenn nicht die konkrete Art der Eudämonie angegeben werde. Bonaventura gibt die schlicht voluntative Antwort: *amor solus potest satisfacere totaliter voluntati*, nur die Liebe allein vermag den Willen völlig zu befriedigen, nur der sittliche Idealismus ist die naturgemäße Selbstverwirklichung des guten Willens.

Damit ist nun die volle Autonomie des Wesenswillens erreicht, und zwar gerade innerhalb dieser theonomen Ethik im ausgesprochensten Sinn. Weil im reinen Willen allein die Endvollendung erreicht werden kann, wird das Wahre und Gute selbst, der absolute sittliche Wert berührt. Es gibt für diese formale Vollendungsethik wie für die formale geistautonome Pflichtethik Kants nur einen Willenssinn, die tatsächliche Hinordnung aller Zwecke auf einen Hauptzweck, dort die Freiheit, hier die Liebe, der sich alle andern Zwecke unterzuordnen haben. Nebenzwecke dürfen nur um der Hauptzwecke willen ausgeführt werden, nicht um ihrer selbst willen, denn das ist die Sünde, Unordnung und Unruhe. Die augustinische Unruhe zu Gott ist hier wesenhafte Neigung des Willens geworden und positiv beantwortet durch die Ruhe in Gott, das *frui* Gottes, der allein um seiner selbst willen genossen werden kann. Diese Ruhe ist erreicht in der reinen Liebe um ihrer selbst willen, die hier an Stelle der aristotelischen reinen θεωρία um ihrer selbst willen tritt. Die Liebe erst verleiht dem Willen seinen *habitus perfectivus*, seinen Vollendungszustand *in esse moris*, im sittlichen Sein (in Lomb. II. dist. 38. a. 8. q. 2. 4.).

Dieser Formalcharakter der Ethik würde nun zweifellos dieselbe Einigung auf das rein Spirituelle und Theozentrische mit sich bringen wie bei Augustinus — es fehlt ja auch der ganze reiche Inhalt des thomistischen Naturrechtsgedankens —, wenn nicht der Symbolismus die *caritas* als Tugend zu dem denkbar reichsten Inhaltsgebilde der Geschichte der Ethik überhaupt machte. Bei Augustin gibt es im Grunde wirklich nur eine echte Tugend, die *caritas* gleich *justitia*, als Heilsgerechtigkeit. Tugend ist auch bei Bonaventura nur „theologische" Tugend, weil ihm sämtliche Tugenden in den Bereich der reformierten Natur, der vorher kranken und dann wieder hergestellten Menschennatur fallen. Die sittliche Vollendung liegt wesentlich im Erlösungsbereich, denn erst die Gnade erhebt über den natürlichen Bereich der *imago* in den übernatürlichen der *similitudo*.

Das liegt schon am Tugendbegriff als *determinatio ultima voluntatis* selbst, als letzte Soseinsbestimmtheit des Willens. Mit diesem Begriff ist nun endlich die in der altchristlichen Ethik niemals rein gelöste Schwierigkeit beseitigt, daß durch die Verleihung des neuen sittlichen Seins in der Wiedergeburt ja noch keineswegs die aktuelle sittliche Verwirklichung dieses Seins ständig gegeben ist und immer noch ein Rückfall in den Sündenzustand möglich bleibt. Besteht nun aber das aktuelle sittliche Sein in der habituellen Determination durch die Tugenden als reichgegliederte Qualitäten und Soseinsbestimmtheiten der geistigen Substanz, so wie der Geist die vielfältige *informatio* mit einem bleibenden Wissenschaftsbesitz erfahren kann, dann ist wohl die Seinsethik zur Charakterethik abgeschwächt, aber damit zugleich der Begriff einer

sittlichen Persönlichkeit in glänzendster Weise und zwar immer noch in der Tiefenschicht des Wesenswillens grundgelegt.

Die Umgestaltung in das höhere Menschenbild durch die Liebesbetätigung, *transformatio in similitudinem amando* ist nun die Formel für die sittliche Persönlichkeitslehre. Denn nun verleiht nicht mehr nur die Gnade konditionell das neue Sein, wenn die Bereitschaft der sittlichen Mitwirkung gegeben ist, das ist nur traditionell noch immer die Grundlage der Gnadenwirkung. Der entscheidende Vorgang der sittlichen Persönlichkeitsbildung liegt jetzt in der *assuefactio*, in der sittlichen „Einstellung", im Tugendhabitus. Die Gnade bildet durch das *donum gratuitum virtutum theologicarum* und auch der Kardinaltugenden die Natur aus, *informat naturam*. Die Freiheit des *complementum perfectum assuefactione*, die sittliche Vollendung und Ergänzung durch die Gewöhnung in aktiv sittlichen Handlungen kommt zur Gnade hinzu, bis eine Einstellung des Wesenswillens gewonnen ist, die *rectitudo primitiva cognoscendi, volendi et faciendi* in der vollen *conformitas perfectioni Dei* wiederhergestellt ist.

Wie die geistige Wiederherstellung des Erkennenden zur *similitudo* erst die Schau auf die gesamte symbolische Ordnung des Universums eröffnet, so ist die sittliche Wiederherstellung selber seinsmäßig *repraesentatio perfectionum dei*, Darstellung und Einprägung der Vollkommenheiten Gottes in die Seele. *Imprimantur in anima.* Die *exemplaritas virtutum in deo*, das Vorbild der Tugenden in Gott selbst wird in die Seele hineingesenkt. Denn die Seele ist bestimmt Großes und vieles aufzunehmen wie ein überaus edler Spiegel, nämlich die *continentia totius universi, quasi in quadam summa*, der Gehalt der ganzen Welt gleichsam wie in einem zusammenfassenden Weltbild. Das ist die Weltanschauung Bonaventuras, daß die Seinsbestimmtheiten des unendlichen und edelsten Seins als die wahren ontologischen Kategorien des gesamten Daseins in Umgestaltung der natürlichen aristotelischen Kategorien erkannt werden (Coll. i. H. 3. 8). Die Philosophie, die bei ihm wesenhaft nur Weltanschauung ist oder genauer gesprochen nur der Weltanschauung dient, sucht nur die ideale Strukturordnung der Natur der Dinge zu erkennen, und erkennt in ihrer Idealität die transzendenten Kategorien alles Daseins, die *pulchritudo magna in machina mundi. Qui considerat illud (naturale) esse in ratione omnia exemplantis verus est metaphysicus* (Coll. i. H. 1. 13). Das ist eine Definition des Metaphysikers, die wunderbar klar den eigentlichen Sinn des Symbolismus zusammenfaßt. Denn der universale Symbolismus ist das konstitutive Prinzip dieser Weltanschauung. Die Erkenntnis der Weltsymbolik ist aber nur dazu bestimmt, seinsmäßige Darstellung des Göttlichen, *repraesentatio divinorum*, in der Strukturvollkommenheit der Persönlichkeit zu werden. Darstellung des *maioris mundi in minori mundo*, des Makrokosmos im Mikrokosmos der Persönlichkeit (Breviloquium, prologus).

Das bleibt aber nicht bloß Programm, die *resolutio*, die Zurückführung aller Ordnungen auf den Strukturreichtum des *primum principium* wird das streng durchgeführte Systemprinzip der zwei systematischen Hauptschriften Bonaventuras, des Breviloquiums und der Collationes in hexaemeron, der ideenreichsten und komprimiertesten symbolischen Schrift des Mittelalters überhaupt. Die ethische Umbildung der transzendenten Kategoralität zu ihrer Ausführung in der Persönlichkeit wird durch alle *gradus expressionis*, durch alle Stufen der Verwirklichung hindurchgeführt.

Der ontologische Symbolismus enthält nun nach der Aseität, dem *secundum se* und *propter se* im Wirken Gottes die neun Seinskategorien der Einheit, Wahrheit und

Gutheit, des Maßes, der Schönheit und Ordnung, des Maßes, der Zahl und des Gewichts *(pondus)*, wobei die letzten sechs biblisch dokumentiert werden. Der anthropologische Symbolismus ist genau so kompliziert wie die Psychologie Bonaventuras selbst, und zwar, das ist die Probe auf seine Genialität, auch nicht in gerade symbolischer Darstellung der Psychologie stets konsequent. Das noch ontologische Grundschema der natürlichen *imago* als *posse*, *scire* und *velle* wird der Komplexität der Erkenntnis und Willensvorgänge entsprechend weiter untergeteilt (Brevil. II).

Wichtig für die Ethik ist erst die *configuratio* der *similitudo*, die Gleichgestaltung des Ähnlichkeitsbildes nach dem Makrokosmos der gesamten Lebens- und Heilsordnung. Das ist die Verzweigung der Gnade in die Soseinsbestimmtheiten der Persönlichkeit als Tugenden, *ramificatio gratiae in habitus virtutum*, in der Neuschöpfung der Seele, der *recreatio*. Das untere geistige Antlitz, die *facies inferior* des Menschen muß nach dem Licht, der Reinheit und Wirksamkeit der Trinität in seinem rationalen, iraziblen und konkupisziblen Teil neugeordnet werden durch die Klugheit, Stärke und Mäßigkeit. Die Gerechtigkeit hat als Abbild der lebendigen *lex aeterna* die sozialen Werte des Zusammenlebens auszuprägen und zerfällt nach den Beziehungen zum eignen Ich, zum Nächsten und zu Gott in Reinheit, zuvorkommende Billigkeit und Frömmigkeit, *innocentia*, *liberalitas* und *pietas*. Das höhere geistige Antlitz muß nach seinen augustinischen Grundkräften *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* geformt werden durch die eigentlich theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe (Brev. V, 4).

Allein diese neun sittlichen Kategorien der Persönlichkeitsstruktur sind erst das Vorspiel für die religiöse *hierarchiecatio animae*, die Ausprägung der Kirche in der Seele. So soll die volle *deiformitas* erreicht werden durch die Nachbildung der Vollkommenheiten des *summus hierarcha* Gottes, der himmlischen und der irdischen Hierarchie. Der Weg dazu führt über die sechs *illuminationes ecclesiae*, die Erleuchtungs- und Vollendungsstufen der Kirche in der Seele, die aber erst das Spätwerk der Collationes in hexaemeron in der universalen Systematik des sozialethischen Symbolismus gibt, während das Frühwerk des Itinerarium mentis in deum, des Aufstiegs des Geistes zu Gott, sie noch individualethisch gegeben hatte.

Durch den geistig-sittlichen Doppelcharakter der Erleuchtung als Erkenntnis und Einprägung, *informatio*, als seinsmäßiger Aktualisierung des Erkennenden wird die Weltanschauung zur ethischen Bildung im höchsten Sinn.

Schon die dem Naturgesetz entsprechende Erleuchtung mit den neun philosophischen Wissenschaften, darunter der Ethik, Ökonomik und Politik, ist eine notwendige Erhöhung des Menschenwesens zur Persönlichkeit. Das ist die natürliche erste *intelligentia*, einsichtige und eingestellte Intelligenz als wissenschaftliche und ethische Bildung, in habitueller Soseinsbestimmtheit und Tüchtigkeit des Geistes, in einer bleibenden Beschaffenheit der Persönlichkeit (Coll. i. H. 4—7). Die zweite Erleuchtungsstufe ist Glaubensbildung durch Glaubenswissenschaft als Fundamentaltheologie, die noch echt hochmittelalterlich die wissenschaftliche Haltbarkeit der Glaubensgründe,

die symbolische Schönheit des Glaubens und die rationale Durchdringung der Glaubensgeheimnisse von der symbolischen Weltstruktur aus zu zeigen versucht (Coll. 8—12). Die dritte Erleuchtungsstufe ist jene der durch die Offenbarung gebildeten Intelligenz, *intellegentiae per scripturam eruditae.* Hier wird die konkrete geschichtliche Offenbarung Inhalt der gläubigen Bildung, zunächst die zwölf Geheimnisse des Gottmenschen selbst, wie schon im Breviloquium die Inkarnation diesem System entsprechend unter neun Kategorien betrachtet wurde, dann aber vor allem die konkrete Heilsgeschichte als Ganzes. Das ist zunächst wiederum ein grandioser Versuch, durch die symbolische Strukturerkenntnis der drei Zeitalter des Naturgesetzes, des mosaischen und evangelischen Gesetzes mit ihrer je siebenfachen Unterteilung in all ihren Entsprechungen rational zu erkennen und daraus ihren Sinn zu deuten. Nirgends ist die gewaltige mittelalterliche Literatur über die Geheimnisse der Heilsgeschichte mit so kristallener Klarheit bei so irrationalem Stoff völlig in systematische Ordnung gebracht. Das ist die Leistung eines ganz großen Systematikers, der aber dennoch mit der Erkenntnis allein nicht zufrieden ist, sondern, obwohl selber nicht Enthusiast und Prophet, dennoch den alpokalyptischen Schauer des Anbruchs eines neuen Äon *a clamore angeli* verspürt, aber freilich nicht zu entscheiden wagt, ob der höchste seraphische Orden schon mit Franziskus gekommen sei und darum auch die Philosophie der Heilsgeschichte ethisch wendet. Sie wird zur historischen Bildung der Persönlichkeit durch die großen heilsamen Lehren und Leidenserfahrungen der Weltgeschichte, die zur Weisheit und Heiligkeit führen sollen (Coll. 13—19).

Der eigentliche sozialethische Symbolismus ist jedoch der vierten Erleuchtungsstufe vorbehalten. Durch ihn soll die Seele zur himmlischen Gottesstadt umgestaltet werden. Feinste Spiritualität sucht die Geheimnisse der vom höchsten Hierarchen abhängigen Chöre der himmlischen Hierarchie zu durchdringen, um ihre vorbildlichen Wesensbestimmtheiten fruchtbar zu machen für die geistig-sittliche Durchbildung der Seele. Die alte Inkorporationslehre in die kirchliche Gemeinschaft wird nun ergänzt durch die symbolische Deutung aller kirchlichen Stufenordnungen nach den vielverzweigten sittlichen und sozialen Kräften der Seele selbst. Die soziale Körperschaft wird verstanden als organisches Zusammenwirken der Repräsentanten aller seelischen Sonderanlagen und der entsprechenden Aufgaben, des aktiven und kontemplativen, reinigenden, erleuchtenden und vollendenden Standes. Wie in der Geschichtsphilosophie Bonaventuras schon die ganze geschichtliche Welt in die symbolische Weltordnung eingefügt wurde, so hier nun die ganze Gesellschaftsordnung des Mittelalters. Nun ist der kulturelle Dualismus Augustins so völlig überwunden, daß die weltlichen Stände gleichberechtigt an ihrer Stelle im weiteren Gesamtorganismus stehen.

Auch diese sozusagen soziologische Bildung soll als Ganzes die Persönlichkeit erhöhen. Freilich ist hier gerade um des organischen Charakters dieser Gemeinschaftslehre willen nicht eine Nachbildung des Ganzen möglich, dem einzelnen Gliede wird nur sein besonderer Beruf im ganzen angewiesen. Die dreimal neun Akte der Spiritualität der Seele, die geordnet werden muß wie die Kirche und so ein Tempel Gottes ist, *ordinata ut ecclesia est templum dei* und die schließlich die Gottesstadt der Apokalypse ist, in der Gott wohnt, ja schließlich als spirituelle Seele nicht mehr von der Kirche verschieden ist, kann hier nicht durchgeführt werden.

Es ist ja wie bei jedem System der Willensmetaphysik und Gottesliebe erst die letzte abschließende Krönung der ganzen Versittlichung, wenn endlich in der Ekstase die Höhe des Gefühls ganz hinübergerissen wird und umgewandelt wird in Gott, *apex affectus totus transferatur et transformetur in deum* (It. 7). Solch eine Ekstase hatte Franz von Assisi auf dem Berge Alverna, Bonaventura selbst scheint keine ekstatische Erfahrung zu besitzen. Aber auch seine persönliche Sittlichkeit endet mit der warmen begeisterten Nachahmung des Christuslebens in seinem ganzen mystischen Verlauf (It. 7). Das größte System des Symbolismus klingt so aus in liebende Spiritualität, in spirituelle Liebesethik. Es schwebt im reinsten Gleichgewicht von Geist und Wille und ist in seiner letzten Vollendung notwendig auch ein Ende. Nikolaus von Kues wird nochmals im letzten Spätherbst des Mittelalters und doch schon über der Schwelle der Neuzeit dies Gleichgewicht zu treffen suchen, aber der eigenen Schule Bonaventuras war es unmöglich, es festzuhalten. Hier ist die voluntativ betonte Spiritualität schließlich zum extremen Voluntarismus geworden.

3. DIE TELEOLOGISCHEN SYSTEME.

Von Abaelard und dem Sentenzenmeister ist die eigentlich scholastische, die schulgerechte Richtung der mittelalterlichen Ethik ausgegangen. Sie hat zwar dem tatsächlichen Intellektualismus Abälards überwunden, aber immer gewissermaßen als treibendes Motiv beibehalten und schließlich in Thomas von Aquin gleichfalls ein Gleichgewicht von Geist und Wille gefunden, das aber nun intellektuell betont war.

Man muß gerade vom Standpunkt Bonaventuras und der berufsorganischen mittelalterlichen Ethik aus die beiden Gleichgewichtssysteme als berechtigt gelten lassen. Wohl müßte man sich zwischen reinen Voluntarismus und reinem Intellektualismus entscheiden, wenn sie nicht beide falsch wären, aber man muß die Wahl für das vorwiegend voluntativ oder vorwiegend intellektuell betonte Gleichgewichtssystem freistellen, je nachdem der individuelle eigene Charaktertyp zum einen oder andern neigt. *Duo candelabra in domo domini lucentia.* Die historische Entwicklung hat sich für den Vorrang des intellektuell betonten entschieden, weil gerade von ihm an die Zeit wissenschaftlich eingestellt war und die wissenschaftliche Leistung des Aquinaten, der nur wissenschaftlich arbeitenden Weltanschauung Bonaventuras soweit überlegen war, daß nicht Bonaventuras System selbst, sondern nur seine ernsthaft wissenschaftliche Durchbildung durch Duns Scotus als Gegenspieler in Frage kam. Auch der Skotismus existiert heute noch wie der Thomismus. Aber da der Skotismus kein wirkliches Gleichgewicht der Spiritualität besitzt, hält der dem Gegner im großen nicht stand.

Die eigentliche scholastische Verbindungslinie vom Lombarden zu Thomas von Aquin ist, wie schon betont, eine rein historische Angelegenheit. Damit ist nichts gegen die Notwendigkeit der in dieser Zeit geleisteten Arbeit gesagt. Ohne sie wäre Thomas nicht möglich gewesen, aber für die zusammenfassende und sinndeutende Darstellung kommen

nur zwei Punkte dieser Entwicklung in Betracht, Alexander von Hales und Albertus Magnus.

Alexander von Hales (1245) gebührt das Verdienst, das aristotelische Denken durchgehend auf die Probleme seiner Zeit angewendet zu haben. Ob er selbst seine Summa schrieb, und gerade bei ihrem ethischen Teil ist dies zweifelhaft, oder seine Schüler, wie Roger Bacon behauptet, ist für diese Betrachtung gleichgültig und wird sich bald nach der neuen kritischen Ausgabe entscheiden lassen, die in Vorbereitung ist. Er hat vor allem drei aristotelisch umgeprägte Begriffe eingeführt, die für die Weiterentwicklung der mittelalterlichen Ethik besonders in der scholastischen Richtung entscheidend geworden sind, obwohl er selbst durchaus noch dem Augustinismus zuzuzählen ist. Der erste dieser drei Begriffe ist der umgestaltete Gewissensbegriff. Dem vernünftig überlegenden Kürwillen, der *voluntas deliberativa*, muß eine dauernde Bestimmtheit des Wesenswillens gegenüberstehen, die sich (statt auf das Sinnliche wie das Begehrungsvermögens) auf das Gute richtet. Dafür bietet der aristotelische Gedanke des *habitus* eine treffliche Handhabe. Der alte Begriff der *synteresis* wird verstanden als *potentia habitualis*, als eine Einstellungsbestimmtheit des Wesenswillens (*voluntas naturalis*) zusammen mit dem Erkenntnisvermögen, dem *lumen innatum*. Damit ist eine psychologische Tatsache, die Doppelrichtung unseres Wesens auf das Naturhafte und auf das Gute in den Bereich der Theorie erhoben und eine Theorie des habituellen Gewissens begründet, die dann von Bonaventura und Thomas je in verschiedenem Sinn geklärt werden sollte.

Der zweite aristotelisch umgestaltete Begriff ist der der augustinischen *lex naturalis*, des natürlichen Sittengesetzes, den Alexander unter den Begriff der Entelechie, der Wesensvollendung der immanenten, bei realistisch gedachtem Sosein also unveränderlichen Wesens- und Zweckanlage zur sittlichen *perfectio* stellt. Das führt zur großen, für die abendländische Geistesgeschichte entscheidend gewordenen Wendung von der theonomen zur anthroponomen Ethik, vom Spiritualismus zum Humanismus, sobald die noch dazu kommende übernatürliche Wesensvollendung des Menschen wegfällt. Bonaventura ist hier Alexander nicht ganz gefolgt, Thomas aber hat diesen Aristotelismus zum Kernpunkt seines Systems gemacht und dabei freilich auch die natürliche Wesensvollendung des Menschen noch theonom gesehen. Namentlich aber hatte Alexander das oberste Prinzip des Naturgesetzes, das friedliche Zusammenleben der Menschen, stark betont.

Der dritte Gedanke ist die Ablehnung der Inspirationstheorie der Gnade durch die Informationstheorie der Gnade, wobei wiederum Aristoteles die Vorstellungsgrundlage gibt. Die Gnade ist ein *habitus*, eine Disposition und Haltung der Seele und zwar nach Thomas des Wesens der Seele selbst. Sie ist als geschaffene habituelle Gnade eine Zustandswirkung der ungeschaffenen disponierenden Gnade Gottes. Die

nahe Verwandtschaft dieser Lehre mit der augustinischen Illuminationstheorie der Erkenntnis ist klar. Inwiefern die aristotelische *intellectus agens*-Lehre, die Alexander in die Scholastik eingeführt hat, für die Ethik bedeutsam geworden ist, wurde schon bei Bonaventura gezeigt. Es war namentlich der aristotelische Gedanke: *intellectus quodammodo fit omnia*, der Geist wird irgendwie alles durch die Aktualisierung des Erkennenden selbst, der Vorbild wurde für die aktuelle Versittlichung des sittlich Handelnden.

Die Leistung des Albertus Magnus (1280) für die mittelalterliche Ethik kann im einzelnen erst gewürdigt werden, wenn sein von Grabmann entdeckter dritter Teil der Summa de creaturis: de bono sive de virtutibus herausgegeben ist.

Die vorläufigen Nachrichten gestatten nur zu bemerken, daß diese Ethik in den außerordentlich bedeutsamen geschichtlichen Augenblick fällt, in dem die aristotelische Ethik noch nicht ganz bekannt war und also gerade dies Werk ein genaues Urteil zuläßt, was die scholastische Ethik bis zum Bekanntwerden des ganzen Aristoteles erreicht hatte. Auch die symbolische Einstellung des Werkes ist noch außerordentlich stark, wie denn Albert überhaupt als Deutscher bis zuletzt symbolisch eingestellt geblieben ist. In einer geschichtlichen Studie über die eigentliche Wende und Krisis des Mittelalters würde dies Werk eine entscheidende Rolle zu spielen haben.

Im allgemeinen ist Albersts Stellung dahin zu präzisieren, daß er mit echt deutschem wissenschaftlichen Mute die volle gewissenhafte Erschließung des gesamten, gerade um die Mitte des 13. Jahrhunderts im größten Ausmaß durch die arabische und jüdische Philosophie und direkte lateinische Übersetzungen aus dem Griechischen zuströmenden Wissensstoffes teils selber vollzogen hat, teils durch sein gewaltiges Ansehen durchgesetzt hat. Seine eigene synthetische Kraft mag für die systematische Bewältigung dieses Riesenwerkes nicht ganz ausgereicht haben, aber der Ruhm, dem neuen Aristotelismus und der neuen Naturwissenschaft und damit weiterhin der Renaissance zum Siege verholfen zu haben, wird ihm in steigendem Maße zuerkannt werden.

THOMAS VON AQUIN.

Das abschließende Gleichgewichtssystem von Geist und Wille in der scholastischen Richtung hat ein süditalienischer Enkel der Hohenstaufen, Thomas von Aquin (1225—1275) geschaffen. Synthetischer und vor allem kritischer als Albert ist er der erste wirklich moderne Gelehrte. Wie mit Aristoteles die griechische Wissenschaft im eigentlichen kritischen Sinn beginnt, so beginnt mit dem neuen Aristoteles des Abendlandes die Wissenschaft der Neuzeit. Nichts weniger nämlich bedeutet seine Erneuerung der aristotelischen „Theologie", der ersten Wissenschaft als freier Philosophie in Nebenordnung neben der Offenbarungstheologie. Er ist so modern, wie ihn die eigene Zeit empfand, die es als *terminus a quo* wissen konnte. Nur ganz wenige haben die von ihm so hoch gepriesene Tugend der Klugheit im gleichen Maße verkörpert wie er selbst. Er steht sich nur durch seine stupende Gelehrsamkeit

selber im Wege, da er alles mit gleichmäßig temperierter Klugheit behandelt und von den Nachfahren ihm keiner mehr an synthetischer Kraft gleich war und aus der Fülle des Wertvollen das Wesentliche herausgehoben hätte. Entschließt man sich aber das Zeitgenössische der Fragestellung und viele Fragen selbst als unnötigen und unmäßigen Ballast beiseite zu lassen, so ergeben sich zwei höchst maßvolle klassische Werke einer methodisch humanistischen und doch theonomen Ethik. Das Erbe der mittelalterlichen Einheitskultur ist im neuen antiken Wissenschaftsstil umgestaltet zu einer natürlichen Sittenlehre. Darüber aber erhebt sich die übernatürliche Welt der Offenbarung, gleichfalls dargelegt mit aristotelischer Technik. Es ist fast so wie beim Florentiner Dom. Über dem Unterbau im frühen Renaissancestil, der nur, um das Bild vollständig zu machen, aus romanischem Material sein müßte, erhebt sich der Überbau einer gotischen Kuppel in Renaissancetechnik. Der Anblick ist in beiden Fällen völlig einheitlich, wie die Menschennatur selbst mit ihrer Verbindung von Sinnlichkeit und Geist einheitlich wirkt und die Spannung des menschlichen Seins nicht ahnen läßt. Das System des Aquinaten kann nur nach seinem eigenen Gedankenfortschritt dargestellt werden, nachdem seine Wesenscharakteristika im allgemeinen Entwicklungsgang der mittelalterlichen Ethik aufgezeigt sind.

Thomas vollendet konsequent die aristotelische Philosophie in echter Aristoteles-Renaissance, nach den von ihm teilweise selbst veranlaßten Übersetzungen aus dem Original, also nicht mehr nur in einer Rezeption des zeitgenössischen arabisch-jüdischen Aristotelismus, und zwar in christlichem Geiste, worin ihm schon Albert vorangegangen war. Er hat insbesondere die drei von Alexander eingeschlagenen Richtungen fortgeführt und vollendet. Diese Vollendung besteht in einer neuartigen systematischen Vereinigung aller drei Gedanken Alexanders, so daß nun aus augustinischem und aristotelischem Gedankenmaterial tatsächlich eine völlig neue Philosophie entstanden ist. Sie ist im letzten Kern damit bezeichnet, daß zur aristotelischen Erkenntnistheorie der reinen natürlichen Vernunft (mit der schon von Alexander geleisteten Ergänzung durch die erkenntnismetaphysische Fundierung der seinsimmanenten Wesensgesetze in der *ars aeterna*) nun auch noch völlig parallel die thomistische Erkenntnistheorie der natürlichen praktischen Vernunft hinzu kommt. Das ist die eminente Bedeutung der thomistischen Naturrechtslehre, die sofort eine genaue Charaktersierung dieses Systems erlaubt. Sie bezeichnet zugleich eine Überwindung des antiken Intellektualismus und des augustinischen Spiritualismus als einer direkten göttlichen Illumination und ausschließlich theozentrischen Ethik. Der Primat der reinen Vernunft wird ergänzt und gemildert durch die gleichberechtigte Beiordnung der praktischen Vernunft und eine Miteinbeziehung des Geistwillens und der Affekte zu einem *totum potentiale* des natürlichen Geistes. Zur letzten denkbaren Einheit der Seelentotalität fehlt also nur noch die Miteinbeziehung der Urteilskraft, die Thomas wenigstens als „konfuse" vorläufige Intuition kennt.

Die Beurteilung des Systems, dessen Schwergewicht darnach naturgemäß in der Ethik liegt, hat auszugehen von der *lex naturalis* in ihrer immanenten Erkenntnisfunktion als praktischer Vernunft oder *synteresis*, die nun nicht mehr wie bei Bonaventura auf seiten des Willens, sondern auf seiten des Geistes, der praktischen Vernunft liegt und eine

Deutung als sittliche Erkenntnisanlage und Erkenntnishabitus erfährt. Das Meisterstück der thomistischen Entdeckung der praktischen Vernunft ohne direkte göttliche Illumination und weit über Aristoteles hinaus ist geglückt durch die Analyse der immanenten *lex naturalis* in ihren drei Schichten.

Die erste Schicht des Naturgesetzes ist die ontologische Ordnung des substantiellen Bereichs selbst, indem die Entelechie, die natürliche immanente Sinnvollendung jedes in Dasein und Sosein gespaltenenen Wesens nun auch als ein natürliches Begehren nach der Selbsterhaltung gesehen wird, das alles will, wodurch das Wesen und Leben bewahrt und seine Zerstörung verhindert wird. Die aristotelische ὄρεξις ist damit endgültig aus der ptolomäischen kosmischen Sphärenspekulation herabgeholt auf den festen Boden der konkreten Soseinsverwirklichung in jedem wesensgesetzlichen Dasein. Der kritische Realismus der Erkenntnis, fundiert in der naturgesetzlichen Strukturordnung oder Ontologie und ergänzt durch die letzte Fundierung der Naturgesetzlichkeit in ihrem Träger, dem transzendent idealistischen Geiste des Schöpfergottes als des Gesetzgebers der Natur, wird nun auch auf das sittliche Gebiet insofern übertragen, als das Naturgesetz des eigenen Seins zum sittlichen Gesetz gemacht wird. Die sittliche Norm des absoluten Gesetzgebers wird nun nicht mehr nur personalistisch angeschaut oder gar nur in ein absolutes Symbol, in „Gott" in Anführungszeichen, projiziert und auch nicht mehr nur nach der augustinischen Illuminationstheorie als Reinheit und Idealität der Norm, als *verum et bonum in se* erlebt. Die Soseinsidealität wird als die immanente Vollendungsaufgabe und Seinsverwirklichung, als die *perfectio* und das *actu bonum* des ontologischen Bereichs natürlich erkannt. Die Zielstrebigkeit zu dieser Vollendung, diesem *finis naturae*, also der Zweckgedanke des Eigenwesens wird als die *οἰκεῖα ἀρετή*, der sittliche Sinn jedes Wesens als seine ontologische Gutheit in der universalen Weltordnung erkannt, der schon die unvernünftigen Wesen durch ihren Instinkt notwendig unterworfen sind.

Im zweiten sinnlichen Bereich wird nun ein altes, direkt von Isidor und indirekt aus dem römischen Recht stammendes Inventarstück der Naturrechtslehre plötzlich lebendig: *quod natura omnia animalia docuit*, Zeugung, Kinderaufzucht u. dgl. Damit wird nun die eigentliche Vitalssphäre unter Überwindung des restlichen augustinischen Dualismus in den Bereich der ontologischen Gutheit mit einbezogen.

Im dritten menschlichen Bereich ist die naturgesetzlich eigentümliche, aber nun erst freie sittliche Wesensvollendung die Verwirklichung der menschlichen Naturanlage als *animal rationale et sociale*. Der Primat des Geistwesens tritt nun klar hervor. Freilich ist *animal rationale* dem System selber nach nicht ganz konsequent oder wenigstens des aristotelischen Wortklangs wegen nicht deutlich komplex genug aus-

gedrückt. Es müßte heißen *animal spirituale*, denn gemeint ist ja die ganze Sinnvollendung der Seele in ihrer intellektuell-voluntativen Wesensverwirklichung, das volle Werde, der du bist. Dazu gehört aber auch schon nach der aristotelischen Lehre von Natur aus die Gotteserkenntnis, das Fundament der natürlichen Religion als Wesenspflicht des Menschen und zugleich seine Gemeinschaftsaufgabe als natürlich inkorporiertes Wesen, als *animal naturaliter sociale* in der Verwirklichung des *bonum commune*. Der Gesetzgeber der Menschennatur ist ja *rector totius universi*, und Gesetz hat immer die Ordnung *ad felicitatem communem* im Auge (90, 2). Die Erweiterung von der natürlichen Bestimmung des Menschen ins Sozialethische nimmt nun endgültig auf der Basis der mittelalterlichen Einheitskultur und der Aristoteles-Renaissance die Kultur als solche in die christliche Ethik auf.

Das bedingt eine Wandlung des dritten Gedankens Alexanders von der habituellen Gnade in die habituellen natürlichen Tugenden als Qualitäten der Seelenvermögen. Sie sind nicht mehr nur glänzende Laster wie bei Augustinus. Das gestattet Thomas zugleich auch eine sittliche Vertiefung des Verdienstgedankens von der sozialen Ordnung her (Summa Theol. I. II. 94, daselbst auch alle weiteren, nur mehr nach Quaestio und Artikel angegebenen Zitate).

So erstaunlich weit ist nun der natürliche Bereich des menschlichen Lebens erstreckt. Aber dieser rationale Humanismus ist beschränkt durch die Sünde, das Laster und die Erbsünde, die aktive, habituelle und essentielle Unordnung wider das Naturgesetz. So bedarf es nicht nur um der Schwerfälligkeit des Menschen willen, auch um einer wesenhaften Schädigung seiner Natur willen, einer essentiellen seinsumwandelnden Gnade und der Offenbarung, die dann weit über alles Natürliche hinaus die jenseitigen Ordnungen erschließt und den Menschen in sie einfügt, über der natürlichen Kultur den Bau der positiven Religion auftürmt, wo dann die schon in aller natürlichen Seinsordnung wirkende Gotteskraft sich erst voll entfaltet und wo erst die geheimnisvollen Illuminations- und Informationstheorien des Augustinismus ihre volle Gültigkeit erhalten.

Nachdem nun so die Wurzel der thomistischen Ethik in der Erkenntnislehre und Metaphysik der praktischen Vernunft aufgedeckt ist, kann kurz nach dem eigenen Gedankengang des Systems ihre Konsequenz für die Willensmetaphysik der *actus humani* und die Seinsethik der habituellen Tugenden dargelegt werden. Alle eigentlich menschlichen Akte fallen unter den freien Willen als ein Vermögen des Willens und der praktischen Vernunft. Da kein handelndes Wesen anders bewegt als nach der *intentio finis*, der Absicht der Zweckverwirklichung, ist das Prinzip der menschlichen Handlungen, soweit sie eben menschlich sind, die Zweckverwirklichung. Da jedes Wesen seine *perfectio* erstrebt, erstrebt es sein *bonum perfectum*, seine vollendete Gutheit, und die ist für den Menschen seine eigene natürliche Gutheit, aber letztlich auch das *bonum universale*, Gott selbst, der somit das letzte Objekt des Willens ist. Damit ist dann die *fruitio ultimi finis*, das Genießen und Ruhen im höchsten Ziel erreicht. Das ist die *essentia beatitudinis*, die aber zugleich *gaudium de veritate, de universali vero* als dem Objekt der reinen Vernunft

ist. Gottesliebe und Gotteserkenntnis, soweit dies möglich ist, sind im immanenten Wesensgesetz des Menschen selbst verankert und tragen darum nicht mehr ganz zu Recht den antiken Namen der Eudämonie. Die thomistische Ethik ist eine humanistische Pflichtethik mit anthropologischer, aber gottgesetzter Norm und theozentrischem Ziel.

Durch all diese Bestimmungen ist der Wille vielfältig determiniert. Wohl bewegt er sich selbst, *movet se ipsum*, geht selber von der Potenz in den Akt über (9. 3), wohl ist er ein rein innerliches Prinzip. Aber er steht vor allem als Wesenswille, *potentia qua volumus*, in der realistischen Soseinsordnung aller Wesenheiten und ist also niemals rein schöpferisches Prinzip, immer nur ein *naturalis motus*, der nur von dem ursächlich als *causa secunda* gesetzt sein kann, der die Wesensnatur selber setzt als die alle Wesen tragende und bewegende Kraft und der zugleich auch ihr naturgemäßes Willensziel ist, das *naturaliter volitum universale bonum*. Von Gott in freier Entfaltung der verliehenen Kraft zu Gott! Der Wille ist ferner mit der *neccessitas naturalis finis* an das Wollen eines Objekts und damit an den Intellekt gebunden, der ihn gleichfalls bewegen kann durch die Vorhaltung des zu wollenden Objekts. Er ist frei nur als Geistwille, als *appetitus rationalis* durch die *electio*, die Wahl irgend eines *bonum in communi*, das allerdings auch ein *bonum apparens*, ein Scheingut sein kann. Auch das sinnliche Begehren kann den Willen durch Vorhalten eines Objektes bewegen (9. 2). Die Herrschaft aber, das *imperare* hat die *ratio* in der Wechselwirkung von Geist und Wille, obwohl das erste Bewegende in dem Seelenvermögen der Wille ist. Die übrigen Sonderakte in dieser Wechselwirkung, *fruitio* und *intentio*, *consensus* und *usus*, stehen mehr auf seiten des Willens, die *electio* ist geteilt. Das ist die hohe strenge Willensmetaphysik einer kritisch realistischen Welt, die keine seinsmäßige Willkür und Unordnung kennt, und die Willensdefinition so hoch nimmt, daß alles blinde Begehren, Drang und Trieb weit unter ihm bleiben.

Ebenso hoch und fast feierlich ist es gesehen, wenn die Gutheit des menschlichen Seins als *plenitudo essendi debita*, als pflichtgemäße Seinsvollkommenheit bezeichnet wird (18. 1.). Nur Gott, in dem kein Unterschied zwischen Dasein und Sosein ist, hat schlechthin und einfach die ganze Fülle seines Seins. Der Mensch aber kann sein Wesensgesetz auch nicht erfüllen, seine Einzelakte können dem Objekt nach oder den Umständen und dem Ziele nach gut oder schlecht sein. Die Gutheit des inneren Willens, des Wesenswillens ist aber immer nur gegeben durch die Ordnung der Vernunft und die formale Konformität mit dem göttlichen Willen (19. 10). Sein Verdienst besteht nur in der Wahrung des persönlichen Ordnungsverhältnisses zu Gott und zur gottgesetzten Ordnung der Gemeinschaft des ganzen Universums (21. 4).

Allein der Wille ist nicht nur ein *appetitus intellectivus*, er erstreckt sich auch noch in die Sphäre des sensitiven Teils, weil nun Thomas das aristotelische Verhältnis von Leib und Seele durchführt, die menschliche Seele als höchste Leibform über der vegetativen und animalischen Seele auffaßt. Damit fallen nun auch die Affekte, die *πάθη* oder *passiones*, auch *affectiones* oder *perturbationes* genannt in den Bereich der Ethik (22. 2). Das ist eine hochbedeutsame Erweiterung der Ethik und eine Durchbrechung der augustinischen Spiritualität. Das sinnliche Streben, der *appetitus sensitivus*, gehört zum Menschsein, die Erregungen des sinnlichen Strebens, dem die Affekte mehr angehören als dem eigentlichen Willen, sind an sich sittlich indifferent (24. 1). Sie sind keine Krankheiten der Seele, wie die Stoiker, Cicero und Augustinus meinten (De civ. IV, 9. 4). Aber sie müssen unter dem Imperium der Vernunft und des Willens stehen und werden erst durch diese Regulierung sittlich gut. Es gehört sogar zur Vollendung des menschlichen Guten, daß auch die Affekte geregelt seien, daß das realistische Soseinsgesetz des Menschen *totum simul*, ganz zugleich erreicht werde. Die Auswirkung des konnaturalen Guten, die ungehinderte Wesensbetätigung als *delectatio*, als Lust vollendet erst die menschliche Tätigkeit. *Operatio connaturalis non impedita*,

operationem perficiens delectatio (33. 4). Es gibt sogar eine Konkupiszenz *cum ratione* (30. 3), nach Aristoteles Rhetorik (I). Natürlich kann hier nicht das ganze feinsinnige Gewebe der thomistischen Affektpsychologie, obwohl sie ganz unter ethischen Gesichtspunkten durchgeführt ist, darsgestellt werden (22—48).

Nachdem nun so im Gegensatz zu Bonaventuras formalistischer Liebesethik die thomistische Willenslehre mit dem ganzen Reichtum der natürlichen Affekte und allen sittlichen Spannungs- und Ausgleichsmöglichkeiten zwischen Geist und Wille in der aktiven Sphäre des sittlichen Lebens als erstem Teil der Ethik beendigt ist, der ausdrücklich als *de actibus humanis* bezeichnet ist, beginnt erst die Problematik der thomistischen Seinsethik. Die Problematik des sittlichen Seins wird wesentlich gefaßt als Konstitution. Dieser Begriff ist dem modernen mechanistischen Denken weithin verlorengegangen — nur neuere medizinische Strömungen erobern ihn im Gefolge des organischen Denkens wieder langsam zurück, und so ist für uns dieser seinsethische Teil nicht leicht verständlich. Konstitution ist der notwendige Mittelbegriff zwischen der reinen Substantialität und der reinen Funktionalität, eine organische Kategorie der bleibenden Dispositionen und Qualitäten in allem Lebendigen. Die enorme geistesgeschichtliche Bedeutung der thomistischen Ethik besteht nun darin, daß Thomas die organologische Art des aristotelischen Denkens, die bei ihrem Urheber selbst nur mehr die Substanzfrage geklärt hat, aber nicht mehr die seinsethische Charakterfrage (wo Aristoteles über die mechanistische Mittebestimmung der Tugend trotz des Habitusbegriffes nicht hinaus kam) nun auf die Tugendlehre übertragen hat. Das geschah auf Grund der gesamten Leistungen der christlichen Seinsethik, nur leider ohne die geniale Persönlichkeitsethik Bonaventuras. Diese Bedeutung der thomistischen Tugendlehre ist freilich noch kaum gesehen worden, weil die Strukturpsychologie des Denkens sich noch nicht von dem relativistischen und idealistischen Psychologismus befreit hat, noch nicht kritisch realistisch geworden ist und die Denkstruktur noch nicht mit ihren konnaturalen Objekten in Beziehung zu setzen gelernt hat. Diese ganze hochaktuelle Problematik dürfte am ehesten an der thomistischen Konstitutionsethik geklärt werden.

Der Habitus ist eine Qualität, eine Disposition zum Handeln. Er ist *determinatio subiecti in ordinem ad naturam rei*, begründet in der menschlichen Spannung zwischen Potenz und Akt, und in der substantiellen Spannung zwischen Anlage und Wesensverwirklichung. Die Seele ist wohl der entferntere Träger des Habitus, eigentlich aber liegt er im Vermögen.

Wenn wirklich eine reale Seinswandlung der Seele stattfinden soll, *ut simus consortes naturae divinae*, damit wir der göttlichen Natur gleichgeartet werden, muß notwendig eine übernatürliche Gnade in uns wirken, ein *habitus* in der Seele *secundum essentiam* geschaffen werden, die religiöse Wiedergeburt, die uns erst voll im Jenseits zuteil wird, wo dann auch alle Illuminationstheorien in Gültigkeit treten.

Aber für Thomas handelt es sich zunächst nur um die natürlichen Tugenden, freilich unter Mitwirkung der allgemeinen Gnade, aber praktisch mit der bloßen Blickrichtung auf die Freiheit. Und da werden Dispositionen durch Akte verursacht, durch Übung der Vermögen in bestimmten geistigen und moralischen Akten (50. 2). Auch in dieser Habituslehre liegt ein Begriff der Bildung vor. Er besteht freilich nicht wie bei Bonaventura in der *informatio* durch die Erkenntnisobjekte und ein symbolisches Geprägtwerden darnach. Der Ton liegt auf der Aktivität. Es ist eine Übung und Einstellungsbildung der tätigen Vermögen, formale Bildung statt materialer, wiederum mit dem Endziel, das immanente Wesensgesetz des Menschen als wesensgemäße Betätigung und bleibende Befähigung zur vollen Wirklichkeit zu bringen. Da der Habitus Übungssache ist, kann er verstärkt und geschwächt werden und ist dann zu unterscheiden nach seinem Objekte. Die verschiedenen Habitus stammen niemals ganz aus der generellen oder individuellen Natur, obwohl es auch z. B. eine körperliche Komplexion zur Keuschheit gibt (51. 1). Erst eine allmähliche und öftere Einübung wird das Vermögen in seiner Passivität *totaliter vincere*, ganz zu einer bestimmten Disposition determinieren (51. 3). Nur Gott kann auch direkt eine bestimmte Determination ohne die Mitwirkung der *causae secundae* des Menschen bewirken (49—54).

Wesensziel jedes Vermögens ist seine aktive Wirksamkeit und Wirklichkeit, *finis potentiae actus*. Tugend bezeichnet also eine gewisse *perfectio* des Vermögens. Damit ergibt sich ganz von selbst ein natürliches System der Tugenden. Die indeterminierte Beziehung der Vermögen muß auf das immanente Wesensziel des Menschen hingelenkt werden. Der iraszible und konkupiszible Teil der Vermögen muß die habituelle Konformität mit der Vernunft erhalten. Die reinen Vernunftvermögen müssen *in ordine ad voluntatem rectam* stehen, so daß die intellektuellen Tugenden nicht ohne die moralischen möglich sind und besonders die Klugheit am meisten notwendig ist, um Weisheit, Wissenschaft und Geist (*intellectus*) zu erlangen. Die moralischen Tugenden sind Wahlhaltungen, *habitus electivae*, nicht ohne Geist und Klugheit in pflichtgemäßer Vollendungsabsicht, *debita intentio finis*, bis es endlich dem Menschen habituell konnatural wird, sein Ziel recht zu beurteilen und ebenso auch die Sonderprinzipien seiner Wesensbetätigung.

So gibt es zehn moralische Tugenden entsprechend den Affekten, nämlich: Starkmut, Mäßigkeit, Freigebigkeit, Großzügigkeit (*magnificentia*), Großmut, Ehrliebe, Sanftmut, Freundlichkeit, Wahrhaftigkeit und Liebenswürdigkeit (Takt), (60. 5). Die vier Kardinaltugenden entsprechen dem *rationale per essentiam*, der eigentlichen Vernunft durch die Klugheit und dem *rationale per participationem*, den nur an der Vernunft teilnehmenden Vermögen, nämlich die Gerechtigkeit dem unter der Vernunft stehenden Willen, der Starkmut dem irasciblen und die Mäßigkeit dem konkupiszibLen Vermögen.

Da aber die *felicitas* des Menschen eine doppelte ist, eine der menschlichen Natur proportionierte und also dem Menschen durch die Prinzipien seiner eigenen Natur er-

reichbare und eine, die über seine Natur hinausgeht, kann er diese höhere nur durch eine gewisse Teilnahme an der göttlichen Natur erreichen. Es muß also auch noch theologische übernatürliche Tugenden geben, Glaube als die Erkenntnishaltung in übernatürlichen Dingen, Hoffnung als die Willenshaltung zu ihnen *in intentione* und Liebe als die spirituelle Einigung (45—70). Die Sünden und Laster sind das genaue Gegenstück zu den Tugenden als die ungeordneten Akte und die fehlende *dispositio* und *perfectio*. Notwendig fällt darnach die Erbsünde im religiösen Bereich in das Wesen der Seele selbst (73, 2) ist dann aber auch *habitus* als ungeordnete Disposition nach der Auflösung der harmonischen Urgerechtigkeit (72. 1) (71—89).

Soweit reichen die innern Prinzipien des sittlichen Handelns. Allein der Mensch ist nicht nur ein spirituales, er ist auch ein soziales Wesen. Die Individualethik reicht nicht aus, es ist auch eine Sozialethik nötig, eine Politik im aristotelischen Sinn. Nun haben zwar schon alle allgemeinen Sätze der praktischen Vernunft, die auf Handlungen hingeordnet sind, den Sinn des Gesetzes, aber das eigentliche Gesetz bezieht sich auf die soziale Ordnung des Gemeinwohls. *Omnis lex ad bonum commune ordinatur* (90. 2). Das Gesetz ist also Verfassung des Volkes, *lex est constitutio populi*, und die bestimmte Hinordnung auf das Gemeinwohl ist Sache der ganzen Gemeinschaft oder ihres Repräsentanten. Vollkommene Gemeinschaft ist erst der Staat als das Volk mit Verfassung, daher die Definition des Gesetzes: *rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata* (90. 4). Nun ist aber der Fürst der Gemeinschaft des ganzen Universums Gott selbst, das Gesetz als *dictamen practice rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam* ist also in der zeitlosen ewigen Vernunft selbst ein ewiges, *lex aeterna*. Der Mensch nimmt jedoch als reguliert an diesem alles regulierenden Gesetze teil und so haben wir es als eine Einprägung in uns durch die Neigungen zu unsern Wesensakten und Zielen. Damit ist die Illuminationstheorie Augustins umgedeutet in die immanente Neigung der Wesensanlage, der realistischen Soseinsgesetzlichkeit, der *naturalis inclinatio ad debitum actum*. Wir werden durch die Teilnahme an der *providentia* selber *providens*, vorsehend. — Alles Streben aber geht hervor aus dem wesensmäßigen Streben nach dem letzten Ziel (91. 2). Damit ist nun die absolute sittlich-soziale Norm und ihre kritisch realistische Erkenntnismöglichkeit in uns festgelegt. Das Naturgesetz gibt uns die allgemeinen unbeirrbaren Prinzipien der sittlich sozialen Ordnung, wie: das Gute ist zu tun, das Böse ist zu meiden. Die menschliche Vernunft muß aber selbst zu den besonderen Schlußfolgerungen daraus fortschreiten, die besondere Bestimmungen dazu finden (*dispositiones particulares adinventae*) und so entsteht das nicht mehr unfehlbare positive menschliche Gesetz. Da sein eigentlicher Verpflichtungsgrund in der Ableitung der *conclusiones* aus den Prinzipien des ewigen und natürlichen Gesetzes sich ergibt, verpflichtet, soweit dies der Fall ist, auch das menschliche Gesetz vor dem Gewissen. Die Spannung zwischen Legalität und Moralität ist damit grundlegend

beseitigt. Das menschliche Gesetz ist veränderlich. Es muß den Umständen angepaßt werden, ja es besteht eine sittliche Verpflichtung, schrittweise von der unvollkommeneren zur vollkommeneren Verfassung fortzuschreiten, eine Pflicht der Evolution (97. 1). Da die Menschen nach dem Sündenfall sich aber nicht mehr von Natur aus als Teil des Ganzen fühlten und nicht mehr ungetrübt ihre natürliche soziale Vollkommenheit erreichen konnten, mußte zum Naturgesetz hinzu noch ein göttliches Gesetz kommen, die geoffenbarte *lex divina*, zunächst ein unvollkommenes der Furcht im alten Bunde, dann das vollkommene der Liebe und der Ordnung der innern Akte des Menschen im neuen Bunde.

In diesem Aufriß der Sozialethik als Gesetzeslehre gibt nun Thomas seine Geschichtsphilosophie und Entwicklung der Heilsgeschichte. Der Symbolismus der früheren geschichtsphilosophischen Strukturvergleichung ist völlig gebrochen, nur die Vorbildlichkeit des alten Testaments für das neue noch beibehalten. Thomas ist immer empirisch eingestellt und so wird ihm die Behandlung des alten Gesetzes gewissermaßen zum Grundtext einer noch überwiegend natürlichen Ordnungswelt, aus der er sein Staatsideal und seine Religionsphilosophie abstrahiert.

Die Quaestionen 98—105, schon auffallend durch die Länge, gehören zu den meisterlichsten der ganzen Summa. Hier verrät sich der Hohenstaufenenkel und große Systematiker. Der Staat ist ihm in richtiger Anordnung der Staatszwecke Rechts-, Wohlfahrts- und Kulturstaat zugleich. Thomas macht einen Versuch der Rechtssystematik nach der Soziologie der staatlichen Beziehungen (104. 4), er bestimmt die beste Staatsform, weit über Aristoteles hinaus aus der Verbindung von Monarchie, Aristokratie und Demokratie als Volksgewalt des allgemeinen aktiven und passiven Wahlrechts (105. 1). Er verbindet Autorität und Freiheit, Leben und Eigentum und sucht so das Ideal der gesellschaftlichen Beziehungen (105, 2). Er sucht die Idealität des Völkerrechts zu bestimmen und zuletzt die der hausväterlichen Gewalt (105. 3. 4). Bei der Behandlung der Moralgesetze ist die Deutung der ideellen Anordnung des Dekalogs das Wichtigste (105). Völlig neu aber auch im Rahmen der mittelalterlichen Symbolik sind seine Überlegungen über das Zeremonialgesetz (101—103), wobei er sich weitgehend auf Moses Maimonides stützt. Sie sind nichts weniger als eine vollständige Religionsphilosophie unter kulturphilosophischen Gesichtspunkten nach den *diversos modos communitatum* und der Kultuseinrichtungen *in ordine ad bonum commune hominum* (99. 3). Diese Religionsphilosophie behandelt nun wirklich die Eigenständigkeit der religiösen Sitten, wiederum ausgehend vom empirischen Material des alten Testaments, aber immer vordringend bis zur abstrakten Gesetzlichkeit. So ist sie zusammen mit der Lehre von den eigenständigen religiösen Akten, die unter der Tugend der Gerechtigkeit in der speziellen Tugendlehre behandelt werden (II. II. 81—101), wirklich eine Religionsphilosophie, nicht nur das Fundament einer solchen, das schon die erste Wissenschaft im aristotelischen Sinn, die Metaphysik mit ihrem Gottesbeweis legt, wozu dann noch die „Glaubenswissenschaft" in der I^{a}. II^{ae}. kommt.

Darüber erst erhebt sich der kulturphilosophische Teil der Religionsphilosophie, der die objektive Gestaltung der Religion im Kult und in den Sitten behandelt und zuletzt erst kommt der subjektive Teil der innern religiösen Akte. Freilich ist unter diesem Gesichtspunkt die

Summa bisher noch nicht untersucht worden, da ja für diese natürliche und empirische Religionsphilosophie die Zeit vielleicht jetzt erst gekommen ist.

Im Zusammenhang der theoretischen Gesetzeslehre folgt der Übergang zum Gesetz der innern Sittlichkeit und Religion des neuen Bundes, zur Lehre von der Gnade und den Charismen und dann zum zweiten speziellen Teil der Ethik, der Lehre von den sieben Haupttugenden im einzelnen. Von all dem kann aber hier abgesehen werden, weil die thomistische Ethik als System nun an sich selber schon ein einheitliches Ganzes der natürlichen Sittlichkeit ist. Daß sie notwendig ihrem ganzen Ansatz nach ein offenes System nach ihrer übernatürlichen Ergänzung hin ist, braucht nicht betont zu werden. In diesem theologischen Teil ist sie auch nicht wesentlich, sondern nur technisch neu. Ihr natürlicher Teil aber steht als ein epochemachendes Werk mitten in der Entwicklung der Zeit und in der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit.

Das thomistische System hat den religiösen Gehalt des Mittelalters und der positiven Offenbarung in eine neue wissenschaftliche Form gebracht, vor der selbst die erhabene Leistung der symbolischen Weltanschauung endgültig als bloß vorwissenschaftlich erschien. Aber auch diese neue wissenschaftliche Form barg nur in anderer Art den Geist des abendländischen Mittelalters durch den Primat des Logos und den kritischen Realismus der gottgesetzten, aber natürlich erkennbaren Soseinsgesetzlichkeit aller Wesen. Damit war zugleich der sozialethische Gedanke einer echten organischen Gemeinschaftsordnung geborgen gegenüber der neuen nominalistischen und steigend idealistischen Wissenschaft, dem Primat des Kürwillens, dessen Wesensstruktur als irrational unerkennbar sein sollte, und der Auflösung der Gemeinschaft im Individualismus. Da der Katholizismus in all diesen Punkten Wesenszüge eines eigenen Seins zu verteidigen hatte, hat er überraschend schnell das von der eigenen Zeit als fortschrittlich und hypermodern empfundene thomistische System als sein eigenes erklärt, und mit Recht bis heute als sein wissenschaftliches Idealsystem beibehalten. Gerade heute aber hat dieser aufs höchste vervollkommnete Aristotelismus in der geistigen Situation eines neuen kritischen Realismus aufs neue Entscheidendes zu sagen.

Zugleich aber hat sich in den Streitigkeiten um die „moderne" Wissenschaft die neue Wendung zu allen jenen individualistischen Wesenszügen des neuzeitlichen Denkens vollzogen, die dem Halbjahrtausend von 1300—1800 den Charakter aufgeprägt haben.

Texte: Anselm von Canterbury, Monologium. Dialogus de veritate, de libero arbitrio M. L. 158. Hugo von St. Victor, De sacramentis christianae fidei M. L. 176. Bernhard von Clairvaux, De consideratione L. 5. De gratia et libero arbitrio. Sermones in canticum canticorum M. L. 182, 183. Peter Abaelard, Ethica (Scito te ipsum), ed. Victor Cousin 1849. Petrus Lombardus, Libri quattuor sententiarum,

editio ad aquas claras. Opp Bonaventurae T. I. 1882. Bonaventura, Breviloquium, Collationes in hexaemeron ibid. T. V. Thomas von Aquino, Summa theologica, I. u. I. II. Opp. 1882 T. IV. V.

Literatur: Fr. Baumker, Die Lehre Anselm von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit 1912. I. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik 1909. E. Vacandard, Vie de St. Bernhard 1910. I. Schiller, Abaelards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit. 1906. Etienne Gilson, La Philosophie de St. Bonaventure 1924. O. Renz, Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik 1911. I. Steinbüchl, Der Zweckgedanke in der Philosophie d. Th. v. A. 1912.

III. DIE AUFLÖSUNG DES MITTELALTERS UND DIE ANFÄNGE DER NEUZEIT.

Durch den mittelalterlichen Symbolismus und die Aristotelesrenaissance im christlichen Geiste ist die neuzeitliche Persönlichkeit herangereift. Die souveräne Beherrschung der Erkenntnisvorgänge und die Spiritualität sittlichen Wollens hat in jenen Gliedern der Bildungsschicht, in denen sich die scholastische Bildung tatsächlich verwirklichte, Träger eines Geistes geschaffen, den exakte Wissenschaftlichkeit und freier sittlicher Idealismus kennzeichnet wie den neuzeitlichen. Kein Zweifel, daß hier die wahren Schöpfer der Renaissance zu suchen sind und daß die Aristotelesrenaissance der eigentlich scholastischen Richtung ihr Anfang gewesen ist. Einen Geist wie Dante versteht man nur, wenn man erkennt, wie er als Dichter noch ganz dem franziskanischen Symbolismus folgte und bewußt ein Weltgedicht mit dreifachem Sinn komponierte, wie er aber dem Verstand nach der franziskanischen Armutsbewegung und dem italienischen Nationalismus als der Renaissance des römischen Kaisertums folgte. Schon ist für ihn die freie schöpferische Persönlichkeit und ihr Ruhm Lebenssinn in einer neuen Zeit.

Das Janusgesicht Dantes teilen alle seine Zeitgenossen. Es ist besonders eigentümlich und markant bei Johannes Duns Scotus (1308). Ihm fiel die schwere Aufgabe zu, eine Synthese aus Bonaventura und Thomas zu schaffen, den durch Thomas wissenschaftlich unhaltbar gewordenen Symbolismus durch einen voluntaristischen christlichen Liebesidealismus zu ersetzen. Er wollte nicht weniger als den vermeintlich heidnischen Naturalismus des thomistischen, teleologisch gebundenen Geistwillens durch eine noch modernere Erkenntnistheorie und Willensmetaphysik überbieten. Diese Aufgabe ist dem *doctor subtilis* wirklich in einem völlig regelrechten System geglückt, aber doch nicht so, daß er nicht tatsächlich die drei Wesensmerkmale des mittelalterlichen Geistes, den rationalen Gottesbegriff, den gemäßigten Realismus und den sittlichen Objektivismus bis zur alleräußersten gerade noch orthodoxen Grenze abschwächte. Als Denker steht er selbst

schon über der Grenze, er ist wirklich schon gemäßigter Voluntarist, gemäßigter Nominalist und indeterministischer Individualist.

Duns Scotus muß schon prinzipiell von der Erkenntnistheorie aus verstanden werden. Erkenntnis ist nun wesentlich ein subjektives synthetisches Urteil des menschlichen Geistes. Sie ist freilich noch nicht geistautonome Synthesis wie bei Kant mit 12 rein subjektiven inneren Kategorien der allgemeinen Geistesorganisation. Aber die fünf scotistischen Universalien, *genus*, *species*, *differentia*, *propium* und *accidens*, sind tatsächlich, *actu*, nur im Erkennen. Das Wesensgesetz des Dinges wird nur im Erkennen aktiv synthetische Wirklichkeit eigener geistiger Art. Seine entelechetische Keimkraft, der organologische Charakter der Wesensgesetzlichkeit, ist verlorengegangen und damit die eine Hälfte und Grundlage des gemäßigten Realismus.

Das *universale in re* ist für Duns keine *res* mehr, keine Wesensentfaltung der *species*, es ist nur mehr *realitas* oder *formalitas*, ein bloßer Sachverhalt, nur ein *commune*, eine verschiedenen Dingen gemeinsame Wesensbestimmtheit, was übrigens für die vier Universalien außer der *species* durchaus richtig ist. Die Einheit der Soseinssachverhalte, der *ordo unitive contentorum*, ist letztlich nicht mehr durch die *species*, sondern durch die *haeceitas*, die Individualität, bestimmt. Erst mit ihr ist die *ultima realitas entis*, die entscheidende Soseinsbestimmung des Seins, gegeben. Das große Artgesetz der ontologischen *lex naturalis* ist beseitigt, die realen Unterschiede zwischen Dasein und Sosein sind aufgehoben und damit ist natürlich auch sofort eine teleologische Ethik unmöglich. Der Begriff gilt nur von einem Ordnungskomplex von Soseinsbestimmungen, *notio est alicuius complexionis*, er ist ein Denksymbol für die Zusammensetzung der Bestimmungen im Ding selbst, *signum coniunctionis aliquorum in re*. Das Universale ist trotz seines *fundamentum in re*, einer Sachgrundlage für die gemeinsamen Wesensbestimmungen nur in uns selber ein synthetischer Begriff des tätigen Geistes, *in nobis compositio actus intellectus* (Rep. I dist. 38. 2. 15).

Eine erste Folge dieser subjektivistischen Erkenntnistheorie ist es nun, daß für Duns eine wirkliche Geistesautonomie denkbar wird, eine tatsächliche Unabhängigkeit des Geistes vom Willen, eine wirkliche Freiheit der Synthesis, ja sogar eine Geisteshaltung der Klugheit ohne moralischen Habitus (quodlib. 5. 12). Die *acies mentis* Augustins ist also hier vom Willen gelöst und erhält idealistischen Charakter wie bei Kant. Die andere Folge aber ist, daß es nun für Duns auch einen wirklich spontanen freien Willen gibt, unabhängig vom Geist, von der Sinnlichkeit, vom sittlichen Habitus, einen prinzipiell unabhängigen Willen, der für sich selbst einzige ausreichende und totale Ursache des Wollens sein kann, der prinzipiell undeterminiert wollen kann, wenn er freilich auch als ein nicht tatsächlich von der Seele selbst getrenntes Vermögen zu allen in der Seele möglichen Determinationen in Beziehung steht. Der Kürwille ist damit zum primären Wesenscharakteristikum des Menschen geworden, das individuelle Sein des geistigen Menschen. Der nur generelle Wesenswille als *appetitus naturalis*, die *naturalis voluntas*, ist demgegenüber entwertet durch ihre Naturgebundenheit an die Menschenart, er besitzt nur eine rein passive Naturvollkommenheit. Die thomistische Würde des allgemeinen Menschenwesens ist entwertet durch den Gedanken der individuellen Freiheit des Willens. Nur der Geist hat, obwohl auch er grundsätzlich völlig frei handeln kann, eine gewisse Naturgebundenheit an seine Objekte, vor allem an die unveränderliche

Erkenntnisordnung. Auf seiner Seite muß darum auch die Unveränderlichkeit der praktischen Erkenntnis in der *synteresis* als Anlage und der *conscientia* als *habitus* der praktischen Folgerung stehen. Der Wille hat die Kraft, die Aufmerksamkeit des Geistes selbst von seinem konnaturalsten Objekt, der Gotteserkenntnis und der Erkenntnis seines höchsten Zieles und von der richtigen Entscheidung überhaupt abzulenken. Im Willen allein ist also auch die Sünde *ex libertate* (Ox. II. 43. 2). Der Wille kann nicht ständig notwendig auf sein Endziel gerichtet sein. Er ist dies prinzipiell nicht einmal in der ewigen Seligkeit, auch dort noch ist er faktisch frei, wenn auch unveränderlich. Im Leben aber ist er auf die Mittel gerichtet.

So versteht es sich von selbst, daß nun nicht mehr die *theoria* und auch nicht mehr die praktische Wesensvollkommenheit des Menschen das höchste Ziel der Ethik sind. Das ist nur mehr die Liebe selbst, nur mehr der reine Liebesidealismus als reine Willensautonomie. Aus sich gut ist nur der Akt der Liebe zu Gott, die freie Kürwillenstätigkeit ist der Sitz der *habitualis bonitas*, der Tugend als *habitus electivus acquisitus*. Selbst die übernatürlichen eingegossenen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung sind noch nicht eigentlich übernatürliches Leben, immer noch Naturzustand gegenüber dem sittlich religiösen Zustand. Das ist erst die reine Liebe, erst ihr sittlicher Akt ist *acceptabilis*, ist annehmbar für Gott, so daß Gott dann durch die angenehm machende Gnade ihm auch die *acceptatio*, die Hinordnung des Kürwillens auf Gott selbst als die wesentliche Güte verleiht. Das ist die Prädestination der Auserwählten, freilich nicht mehr für ein sittlich religiöses Sein, nur noch zu einem freien sittlich religiösen Handeln und nach Julian und Abaelard die erste Durchbrechung der christlichen Seinsethik.

Denn auch Gott ist nun nicht mehr primär Geist, sondern primär freier Wille, die thomistische *scientia approbationis* steht also jetzt über dem Geist. Der Wille richtet sich wohl nach der göttlichen Wesenheit als fundamental höchstem Gesetz, sowie es ihm der göttliche Geist als die absolute Güte vorhält, die aber dann der göttliche Wille völlig frei als höchstes formales Gesetz nur um ihrer selbst willen liebt, womit er sich also frei der höchsten Vernunft unterwirft.

Das scotistische System ist durchaus ein Gegensystem mit dem ständigen Hinblick auf den Gegner, Thomas von Aquin, dem es in allem Richtigen gerecht werden will. In der nächsten Generation aber mußte schon notwendig das rein neuzeitliche System kommen, das die scotistischen Sonderlehren zum ausschließlichen Systemprinzip macht, nur noch voluntaristisch, nominalistisch und individualistisch ist. Dieser wahrlich nicht geringe Ruhm, das erste rein neuzeitliche System begründet zu haben, gebührt Wilhelm von Ockham (ca. 1298 bis 1350). So ist er nicht nur der *venerabilis inceptor* des Terminismus oder neuen Nominalismus. Aber es gibt nicht einmal eine kritische Ausgabe von ihm, weil er sich auch persönlich auf die Seite der Neuzeit, des jungen absolutistischen Hausmachtstaates stellte und so in Konflikt mit der Kirche geriet. Er starb im Dienste Ludwigs des Bayern im Franziskanerkloster zu München.

Ockham hat mit der unerbittlichen, aber beschränkten Konsequenz des großen Theoretikers die erkenntnisidealistischen Möglichkei-

ten im Augustinismus hervorgeholt und sie ausschließlich ohne die apriorische Idealität der Wesensgesetzlichkeit betont. Für ihn kommt nur noch die innere Welt selbst in Betracht. Es sind uns nur Phänomene gegeben, konfuse Intuitionen von singulären Dingen. Auch Thomas hatte schon die sinnliche *species* als konfuse Intuition bezeichnet, aber für ihn stand dahinter die realistische und organologische Wesensgesetzlichkeit. Für Ockham dagegen bezeichnet die sinnliche Vorstellung, die zu einem bleibenden und reproduzierbaren Gedächtnisbild der *memoria* wird, nur mehr eine wesentlich singuläre und individuelle Sache, deren Realität nur mehr eine Willenswirkung des völlig freien göttlichen Willens ist, nur mehr sozusagen aus der *approbatio dei* stammt, nicht mehr aus der *scientia approbationis*, und von Gott selber und den reinen Geistern nur *a posteriori* in ihrem wahren Wesen erkannt wird.

Dieses Vorstellungsphänomen ist aber ein natürlicher *terminus*, ein natürlich gegebenes Begriffszeichen. Das ist eine individualistische und voluntaristische Umdeutung des anselmischen *naturale rei verbum*. Nur das Lautbild im Worte und das Schriftbild sind völlig willkürliche Zeichen. Der natürliche Begriff ist als erste Intention, als erster Aufmerksamkeitsbegriff komplex, indistinkt und konfus. Erst in der zweiten Intention wird von der Konfusion der individuellen Dingeigentümlichkeiten abgesehen. Das Ding kann unter den nun rein subjektiven Kategorien der fünf Universalien gesehen werden. Diese sind keine realen Soseinsbestimmtheiten, ja nicht einmal mehr Formalitäten des Seins, sie sind nur mehr reine Tätigkeit, reiner Akt des subjektiven Erkennens selbst. Es sind also wirklich nur mehr wie bei Kant rein subjektive Konstruktionen über die individuelle undeterminierte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aufgestellt, in deren Rahmen dann viele Dinge fallen können.

Damit sind nun aber die Dinge an sich wenigstens für unser Erkennen völlig ordnungslos geworden. Die Welt ist in ihrer Gesetzlichkeit völlig unerkennbar für uns, blinde Mannigfaltigkeit, prinzipiell zufällig und kontingent, individuell und indeterminiert und all dies deswegen, weil für den Franziskaner die völlig freie Willenswirkung Gottes, die allen Dingen erst ihr Sein verleiht, voran steht, und Gott selber nur eine individuelle Einzelidee von jedem Einzelding und Einzelvorgang in der Seele einschließlich der sittlichen Willensakte des Menschen besitzt. Es heißt nicht mehr wie bei Augustinus, die Dinge sind, weil Gott sie als wesensgesetzlich erkennt, sondern weil Gott sie als gegenwärtige und zukünftige will und diese seine Willensakte sieht. Wenn Duns Scotus aus dem Nebeneinander determinierter und kontingenter Dinge noch auf einen freien Willen Gottes geschlossen hatte, so ist jetzt, wo eben alles kontingent ist, auch das nicht mehr möglich. Gott kann auf keine Weise bewiesen werden, weil er uns nicht als konfuse Intuition gegeben ist und darum auch nicht abstraktiv erkannt werden kann.

Mit der völligen nominalistischen Vernichtung der natürlichen Theologie, ja fast des ganzen Wissens selbst, fällt ähnlich wie bei Kant alle religiöse Gewißheit dem Glauben zu, hier aber dem Offenbarungsglauben, der ja schon den ganzen ontologischen Teil der Erkenntnistheorie sozusagen als „Glaubensmetaphysik" bestimmt hat. Der Glaube lehrt das völlig Andersartige, das unendlich von dem endlichen Menschen Verschiedene. Mit der Beseitigung des Realismus tritt notwendig der Fideismus auf. Wir können von der Schöpfung — statt einer der Vernunft näher liegenden ewigen Welt —, von der Kontingenz dieser Welt, von den Gründen der Heilsveranstaltung nichts wissen, weil sie freie gesetzlose Bestimmung Gottes sind wie die Auserwählung.

Ebenso können wir kein naturgesetzliches, kein objektives Sittengesetz erkennen, weil auch die Bestimmung von Gut und Böse lediglich beim freien Willen

Gottes liegt. Hier vernichtet der Voluntarismus ebenso, wenn auch auf ganz andere Art wie bei der augustinischen Prädestination völlig jede freie Ethik. Hier gibt es wirklich nur die unbedingte Heteronomie des Gotteswillens und seiner geoffenbarten Bestimmungen für die Sittlichkeit, und wiederum wissen wir nur durch den Glauben an die Offenbarung, daß dieser Wille nicht ganz willkürlich, sondern doch irgendwie geordnet ist. Luther, der ja aus der Schule Ockhams kommt, hat daraus ganz konsequent gefolgert, daß der Glaube allein selig macht und natürliche sittliche Werke eigentlich gar nicht möglich sind.

Allein Ockham selbst hat als Franziskaner und Erkenntnistheoretiker zwei andere Folgerungen aus seinem Fideismus für die Ethik gezogen. Die sittliche Vollendung geschieht einmal durch den eingegossenen Tugendhabitus der Liebe, dann aber auch intellektuell durch eine Art positiver Glaubensbildung, ähnlich der dritten Illuminationsstufe Bonaventuras. Die eingegossene Gnade verleiht uns das oberste Prinzip alles Glaubens und Wissens zusammen: alles von Gott Geoffenbarte ist wahr. Erst durch die Belehrung aber wird diese Glaubensanlage für den impliziten Glaubensinhalt zu einem erworbenen Glaubenshabitus. Die ständige Übung der Glaubensakte aller Glaubensartikel verstärkt diesen Habitus und der Zweifel schwächt ihn. So kann die gesamte Offenbarung zu einer expliziten Glaubensbildung und damit die intellektuelle Wesenswandlung des Menschen erreicht werden. Die Beteiligung des Willens am Glaubensakt ist psychologisch fein gesehen, ja zum Befehl des Willens übersteigert. In der Zustimmung des freien Willens zur Glaubenserwerbung besteht nun der letzte Rest sittlicher Freiheit.

MEISTER ECKHART (1260—1327).

Ockham ist hier absichtlich vor Meister Eckhart behandelt worden, schon um die Konsequenz des Scotismus zu zeigen, dann aber auch, weil der größte deutsche Mystiker am ehesten von Ockham her zu verstehen ist, d. h. aus der erkenntnistheoretischen Situation um 1300, wenn man nicht selber den meist schiefen Autoritäten zum Opfer fallen will, die der Meister für seine große absolut selbständige Konzeption nachträglich aus der Bibel und dem ganzen philosophischen und theologischen Schrifttum herbeigezerrt hat. Eckhart ist als Dominikaner nicht Voluntarist, er geht vom Intellektualismus aus, ist aber auch kein Intellektualist im Sinn des romanischen Realismus, der vor allem die Strukturgesetzlichkeit der Dinge voranstellt, das streng geordnete Sosein der Dinge. Eckhart ist nur Realist im Gegensatz zu Duns und Ockham durch die Übersteigerung der organologischen Seite des Realismus. Das Sosein der Dinge wird ihm zum bloßen Schein gegenüber dem Dasein, der wirkenden Seinskraft. *essentia* ist bloße Form oder meint das *esse ipsum*, das gleich Gott ist. *Deus est esse*, Gott ist Sein, d. h. für die vitale Urkraft des primitiven nordischen Menschen, des ersten ganz großen Denkers vom Jenseits des römischen Limes — er ist ein Herr von Hohenheim bei Erfurt —: nicht der Wille und nicht die intellektuelle Formung ist das wahre Wesen der Wirklichkeit, sondern das Dasein als die zeugende Kraft des Universums. Der wie bei Scotus angeblich exzessive Realismus, für den der Meister selbst überzeugt und eifrigst Autoritäten an allen nur denkbaren Stellen sammelt, ist wahrlich nur extremster Nominalismus, löst fast Gott selber in die wir-

kende Urkraft des Daseins auf und macht alle Form zum bloßen Scheinprozeß einer raum- und zeitlosen Daseinsmacht. Das unpersönliche Es der Geistesdialektik hat den wundervoll reinen und unschuldigen Menschen und Denker Eckhart, dies große Symbol des deutschen Geistes selbst, schuldlos in die Heterodoxie gestürzt, gegen die er sich durch seinen streng kirchlichen Willen gefeit glaubte. Der schützte ihn auch, aber nur gegen die Häresie, wie er selbst dunkel ahnte: *errare possum, haereticus esse non possum.* (Defensorium S. 2.)

Meister Eckhart war nicht in dem Maße wie seine Zeitgenossen für die Erkenntnistheorie interessiert. Sein Ideal ist der Metaphysiker, der aber nicht wie Bonaventura die symbolische Formstruktur und nicht wie Thomas die Wesensnatur des Dinges in erster Linie sieht, sondern das Sein selbst: *omnis res de consideratione est metaphysiti in quantum ens* (D. 28) das wirkende Sein selbst, *esse ipsum*, ist ja das erste aller Dinge und unmittelbar von der ersten universalen Ursache aller Dinge.

Das wirkende Sein ist es auch, das wahrhaft erstrebt wird, nicht die formale Wesensvollendung (D. 28. 9 *quod vere desideratur est esse*). Er folgt hier lieber Avicenna als Thomas, weil für ihn die Form, die *essentia non ab alio, a nullo est* (D. 11) und ohne Dasein nur in der geistigen Ordnung wahr bleibt. Die Kopula ist bezeichnet ja im Satz keine Existenz, nur eine *inhaerentia praedicati*, scotistisch gesprochen nur eine Realität und Formalität. Schon im Erkenntnisprozeß ist es Eckhart nicht um die Strukturerkenntnis des Dinges zu tun, sondern um jene organologische Rückwirkung des Erkennens auf die Seele, durch die sie gleichsam alles wird, um die Seinsseite des realistischen Erkenntnisvorganges. Die *imago* in uns wird vollkommen, wenn die Seele Gott erkennt, denkt und liebt, nicht aber sich selbst und ihre eigene humanistische *perfectio* (D. 16). Denn auch das *esse cognitum sive intellectuale artis et naturae* kommt von Gott her (D. 45) genau wie das natürliche Sein. Ja, Eckhart übersteigert wenigstens rhetorisch und moralisch nach seinem mystischen Identitätssystem des inneren Menschen und Gottes die Gottgewirktheit der Erkenntnis fast schon bis zur theopanistischen Selbsterkenntnis Gottes in der Seele (aber noch nicht zum pantheistischen Bewußtwerden Gottes im Menschen): *illud idem cognitum et cognitio, in quo deus se cognoscit, hoc est uniuscuisque abstracti spiritus cognitio vel cognoscere vel cognitum.* Dieselbe Erkennenstätigkeit Gottes, in der er sich selbst erkennt, das ist auch eines jeden entwordenen Geistes Erkennenstätigkeit (D. 61). Und so versteht sich die Übersteigerung der augustinischen Illuminations- und Informationstheorie zur ununterschiedenen Seins- und Wirkensidentität der Seele und Gottes: *deus sub ratione veri capitur ab intellectu, sub ratione boni a voluntate, ratione esse illabitur essentiae animae.* Gott wird erfaßt und empfangen als wahr im Geist, als gut im Willen. Aber das sind nur Seelenvermögen; als wirksames Sein erst tritt er selbst ein in das Wesen der Seele (D. 20).

Für den extremen und einseitigen organologischen Realismus muß notwendig die andere Seite des Realismus, die reale Form als Strukturordnung geradezu zum *nihil*, zum Nichts werden. *In esse uno non est ordo.* Im wahrhaft einheitlichen Sein ist keine Strukturordnung mehr. *Actio et passio motus unus, gignens et genitum unum in re ingenitum, agens inquantum agens non factum nec creatum* (D. 3). Das, wodurch ein Ding ist, *id quo est*, sein wirkendes Sein überwiegt völlig sein Formsein, *id quod est*, seine Eigentätigkeit und seine Eigentümlichkeiten. *Esse est ipsa actualitas etiam omnium formarum*, das wirkende Sein ist die eigentliche Wirklichkeit auch aller Formbestimmtheiten (D. 9). Es ist nur relativ von der Form verschieden, wenn es auch nicht ruht, bis es die Form ausgeprägt hat und dann doch als Zeugendes mit dem Gezeugten eins

ist, als *actum* mit dem *agens* an sich ein *increatum*, ein ungeschaffenes, eine Bewegung ohne *actio in distans*. Die elementaren Qualitäten sind nur verschiedenen Differenzen durch das Subjekt und im Subjekt (D. 27). Ja, es ist eine dunkle Kraft, eine *occulta virtus* in der Natur, die haßt irgendwie die bloße *similitudo*, das bildhafte Form- und Ähnlichsein, sofern dies Andersheit, *alietas*, Unterscheidung vom wirkenden Sein und damit von Gott selbst ist. Sie haßt jede Selbständigkeit in der Natur (D. 24). Das Bild Eckhardts hierfür ist das Feuer, das alle Selbständigkeit der eigenen Form des Holzes aufzehren soll, wie die Gottesliebe alle Selbstsucht und Selbständigkeit. Das ist wahrlich die äußerste Vernichtung aller Form und Struktur bis zum völligen *nihil*, nicht nur bloß bis zu einem Scheindasein aller Kreatur.

Der Symbolismus hatte den transzendenten Wesensgehalt der Kreatur in ihrer exemplarischen Kategorialität gesehen, bei Eckhart wird die Kreatur in ihrem Sondersein zur bloßen Potenz, zur bloßen Möglichkeit gegenüber dem wirkenden Sein. Die christliche Lehre von der Schöpfung und Erhaltung aller Dinge wird von Eckhart so ernst genommen, daß er nur mehr das wirkende Sein Gottes sieht als das ausschließliche *id quo est* in allem, nur mehr das *ens ab alio* in allem gelten läßt. Das führt zu einem Identitätssystem alles wirkenden Seins fast gegen den Willen des Meisters. Aber er weiß wohl, daß diese gefährliche Identität der eigentliche Sinn seiner Spiritualität ist, denn sie ist die metaphysische Grundlage und Perspektive seines ethischen Pragmatismus, seiner Auffassung der Gotteskindschaft, die ihm über alles geht. Diese Identität stammt aus dem ehrlichen Radikalismus eines Primitiven, der unbekümmert, aber immer genial, alle Autoritäten seiner erstaunlichen Bildung tendenziös in seinem Sinne deutet.

Meister Eckhart will die Kindschaft Gottes als ethische, geist- und willensautonome Metaphysik, als die Gottesgeburt in der Seele. Er ist seinem Wollen nach geistige Persönlichkeit und ethischer Individualist mit der intellektuellen Methode der Abscheidung des innerlichen Menschen von aller Äußerlichkeit des Werkes und des Scheins. Danach muß er verstanden werden. Nun erlaubte ihm aber sein absolutes Identitätssystem prinzipiell alle Deutungen, und so griff er zu seiner orthodoxen Rechtfertigung nach der Seinsethik des Johannesevangeliums als Lebenslehre. Er konnte das ehrlich, weil er seine Spiritualität für den wahren geistigen Sinn des Evangeliums hielt. Stets hielt er die Unterscheidung zwischen der wahren und natürlichen Sohnshaft Christi, des Logos, fest und unsere bloße Kindschaft durch Adoption und Inkorporation in Christus als Glieder des Hauptes und der Kirche. Er betont, daß wir nur durch die Gnade und die freie sittliche Liebe, *per gratiam et caritatem* umgewandelt werden. Christus ist wahre *imago*, wir sind nur *ad imaginem*, wir werden nicht ganz verwandelt, *non totum in totum* (D. 44), wir sind regeneriert, aber das ganze Werk der Schöpfung bezieht sich auf diese Wiedergeburt (45). Wir werden nur dem wahren Sohn vereinigt, wie in der Eucharistie viele Brote umgewandelt werden in den einen wahren Leib Christi selbst (15).

Unsere Seele ist nicht ganz ungeschaffen, sie ist nur gezeugt. Aber das verhängnisvolle naive Spiel dieses eifernden Vernichters der Wesensstruktur mit dem exzessiven Realismus im Sittlichen spielt ihm den Streich, daß er die Natur Christi als die allgemein menschliche Natur fassen muß, *humana natura communis* (17), wie er auch organologisch der *natura generalis* gegenüber das weibliche Prinzip bei der Zeugung zur bloßen Formalität macht. Nach dem Identitätssystem ist dann aber doch der in uns geborene Sohn der wahre Sohn Gottes, *ipse est filius* (15), also doch ein *increatum* in der Seele, das wirkende Sein Gottes selbst, und wir sind so eins mit Gott, *unum cum deo*, ja mitschöpferisch mit Gott, *creant omnes res cum deo* (37), daß wir schon nicht mehr in dieser Welt, sondern im ewigen Nun leben. Die johanneische Lebenslehre als gnadenvolle übernatürliche Erhöhung des menschlichen Seins zur gottverbundenen Geistgesetzlichkeit wird umgedeutet in die reale Vergottungsmystik einer gottmenschlichen natürlichen Seinsmetaphysik. Die Eigengesetzlichkeit der Religion ist aufgelöst in Theophanismus, in „natürliche Seinstheologie". Unsere Liebe ist als *amor unus vel caritas* wie beim Lombarden, der doch auch rechtgläubig gestorben sei, und damit weiterhin wie bei Abaelard der heilige Geist selbst.

Die Gotteslehre Meister Eckharts gehört als Ganzes nicht in den Rahmen dieser Darstellung. Nur was für die eigentliche Ethik wichtig ist, muß kurz erwähnt werden. Das ist vor allem der neuplatonische Zug, den Eckhart wohl von seinem Ordensgenossen Ulrich von Straßburg (1277), seinem entfernteren Vorgänger in Straßburg, und von Dietrich von Freiberg übernommen hat. Aber er hat diesen exzessiven Realismus organologisch umgebogen und in sein System eingefügt. Gott ist durch seine Macht, Gegenwart und *essentia*, sein wirkendes Wesen ungeteilt in jedem Sein. Das wird übersteigert zur Behauptung, *deus est esse*, *deus igitur et esse idem* (D. 28). So wird Schöpfung für Eckhart notwendig Übertragung des Seins auf die nur ideell im ewigen Wort bestehenden Dinge, die wegen der einheitlichen Wirkung Gottes zugleich mit der ewigen Emanation, der *processio* der real-verschiedenen Personen in Gott als Simultanschöpfung im *nunc aeternum*, in der ewigen Zeitlosigkeit sich vollzieht. Gott gebiert den Sohn und im selben Akt spricht er die Kreatur aus, *loquitur creaturam*. Das ist nicht mehr ein seinsetzendes Erkennen wie bei Augustinus oder seinsetzendes Wollen wie bei Ockham, es ist Seinswirken ohne *actio in distans*, ohne Trennung der Ursache von der Wirkung. So geht die wirkliche Spiritualität Augustins, der transzedente Idealismus eines reinen und doch unendlich mächtigen Geistes ohne jede Materie verloren. Eckhart droht nicht nur der Rückfall in den Neuplatonismus und Emanatismus, sondern sogar in den Materialismus, da ja im Identitätssystem die Materie, die Wurzel der vergänglichen Dinge und doch auch *esse rerum omnium*, *inquantum esse* in den Ewigkeitsbereich fällt, nicht in die Zeit (D. 28). Die systematische Konstruktion, die dieser Gefahr entspricht, ist die Voransetzung der *deitas*, der Gottheit vor den persönlichen Dreifaltigkeitsprozeß als unbewußten „stillen Grund" ohne Bewegung. Allein das ist doch mehr fast nur eine unerwünschte Systemkonsequenz, als daß man Eckharts ganzes System danach als „Panentheotismus" bezeichnen könnte.

Dieser stille Grund entspricht aber genau dem Seelengrund im menschlichen Geiste, der nun in dieser organologischen Seinsmetaphysik gleichfalls den augustinischen Charakter der idealistischen *acies mentis* verliert,

wohl noch Wachtstube der Seele, Licht und Fünklein, *synteresis* und Geist heißt, aber zur allein freien Seinskraft völliger Unbestimmtheit herabsinkt, *nec illud, nec illud, liberum ad omni nomine et nudum absque omni forma*, dunkler Seelengrund, absolut einfach wie Gott eins und einfach ist. Eckhart nennt die Predigt, die davon handelt und die Identität des Seelengrundes mit Gott ausspricht, dunkel, verwirrt und wie traumgebunden und will ihr in seiner Selbstverteidigung den orthodoxen Sinn der gnadenvollen Verleihung göttlichen Lebens durch Christus geben, der in die Seelensubstanz eintritt, spricht aber dann doch wieder von dem nackten Wesen, das in die nackte Seele kommt und ihr mehr als bloßes Wirken, das göttliche und gottförmige Sein selbst, eben doch das eine unbestimmte wirkende Sein verleiht, das uns zum Geschlecht und Samen Gottes macht (D. 60. 2. 4). Auch von der Seele gilt *in esse animae non est ordo.* Allein nun kommt noch eine andere Gedankenreihe zur Geltung, die er selbst unter seine Systemprinzipien zählt, der exzessive Realismus der sittlichen Qualitäten, der *bonitas* und *iustitia.* Das hätte ihn wirklich vor der Heterodoxie retten können, wenn er nicht auch *bonitas* und *iustitia* wieder mit dem wirkenden Sein kontaminiert und identifiziert hätte, sie im göttlichen Geist und Willen hätte beruhen lassen. Umgekehrt nämlich wie die elementaren Qualitäten sollen die sittlichen Qualitäten nicht vom Subjekt ausgehen, sondern das Subjekt determinieren (D. 27), und das konnte zu einer realen sittlich religiösen Strukturordnung, zu einer echten Seinsethik im christlichen Sinne führen. Nur der gerechte Mensch, *homo iustus inquantum iustus* wäre so der sittlich freie gottförmige, nur die *bonitas habitualiter inhaerens*, die sittlich freie erworbene Gutheit, soll wirklich erst die Stätte der Gottesgeburt in der Seele sein.

So möchte sich Eckhart von den Folgen seines Identitätsystems retten, die Eigenständigkeit der Sittlichkeit und Religion aufrechterhalten. Es gelingt ihm nicht. Seine große metaphysische Konzeption hatte den Strukturrealismus zu gründlich zerschlagen, als daß der extreme neuplatonische Realismus, der notwendig in organologischen umschlägt, ihn hätte retten können. In wundervoller sittlicher Reinheit wollte Meister Eckhart höchste Spiritualität, aber die Dialektik der Geistesentwicklung seiner Generation hat ihn genau wie Duns Scotus zu einem Zwittersystem verführt, das in sich unhaltbar ist. Die nach Eckharts eigenem Wort noch *sompnia*, traumgebundene Individualität der Neuzeit schafft sich intuitiv ihre erste gewaltige metaphysische Konzeption und zerstört alle Strukturordnung durch den Gedanken der alleinwirkenden Kraft. Nur der Verstand möchte noch den entscheidenden Gedanken des Mittelalters, den des *ordo* retten. So wird auch Eckhart zu einer tragischen Gestalt der Übergangszeit. Seinem reinen Glauben und guten Willen aber ist es zu danken, daß seine ganze Schule, die der deutschen Mystik, nicht dem Pantheismus verfiel, wohl seine religiös-sittliche Spiritualität

übernahm, nicht aber seine metaphysische Konzeption, und so zu einem herrlichen, leuchtenden Herbst des Mittelalters geworden ist.

In der letzten Stunde dieses Herbstes hat nochmals ein großer deutscher Denker, Nikolaus von Cues (1401—1464), eine Synthese des ausgehenden Mittelalters und der anbrechenden Neuzeit versucht. Aber es ist ihm nur beinahe, konjektural, geglückt, einheitlich Kardinal und Humanist, Kurialist und Konziliarist, Meister der Summenweisheit und Essayist zu sein, gotisch zu schreiben und nicht in die Kursive zu verfallen. Er macht die Spannung selbst zum System, wie es heute im umgekehrten Sinn beim Übergang vom Nominalismus zu einem neuen Realismus wieder Mode und auch Aufgabe ist. Die *coincidentia oppositorum*, die Einheit der Gegensätze, die Vereinigung von *intuitio* und *ratio*, Einheit und Unendlichkeit, Schöpfung und Geschaffenem, Wirklichkeit und Möglichkeit, Organologik und Exemplarismus (Fülle und Form), *identificare* und *identitas*, *complicatio* und *explicatio*, *esse* und *posse* (*possest*) *posse facere* und *posse factum*, *conceptio* und *conceptus* wird enorm gelehrt und sprühend geistreich versucht und bleibt dennoch im Essayistischen. Das ungeheure Problem der erkenntnismetaphysischen Organisation des Menschengeistes, der Spannung zwischen kritisch-idealistischem intuitiven Schöpfertum des Geistes und seiner konnaturalen Bindung an endliche Formen in der diskursiven *ratio* ist die Forderung der Zeit an den Kusaner. Er hat sie nicht gelöst, weil er ständig als Theologe an sein Objekt der Geisttätigkeit gebunden blieb, an den Gottesbegriff, in dem die *coincidentia oppositorum* nicht realiter besteht, nur für uns erscheint. Wir müssen uns Gott gegenüber mit Ausnahme dessen, daß er ist, mit Konjekturen begnügen, nicht aber unserm Geist selbst gegenüber, wenn wir nicht auf die Grundposition der Möglichkeit aller Wissenschaft, den kritischen Realismus, verzichten wollen.

Der Kusaner hat auf ihn verzichtet und seine *docta ignorantia*, das Wechselspiel zwischen *intuitio* und *ratio*, an die Stelle kritischer Philosophie gesetzt. So blieb ihm nur der nun schon unzeitgemäße Symbolismus einer intellektuellen Deutung des Glaubensinhalts, einer Umbildung der positiven Offenbarung in eine dionysianische Gnosis der Entfaltung des Weltprozesses im trinitarischen Geiste selbst. Wohl wird die Eckhartische Seinsentfaltung, weil der Exemplarismus beibehalten ist, zu einer Geistentfaltung. Zum Erzeugen kommt das Denken nach dem Doppelsinn von *conceptio* hinzu. Christus ist zugleich der Sohn als der empfangene und der Logos, *conceptus* (*patris et mentis*), in dem alles gedacht wird. Aus dem *conceptus* aber geht der *actus* und die Reflexion hervor, der Heilige Geist als verbindende Liebe und als *motus* zugleich, als die bewegende Entfaltung des Gedankens, die *explicatio* des Weltprozesses (D. vis. Dei 19). Auf dieser nun wesentlich transzendent idealistischen Basis treten die drei mystischen Stufen

der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung in symbolische Korresponsion mit der *memoria* als der *complicatio* aller Abbilder Gottes, mit der *intelligentia* und *voluntas* und zu den theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe bis zur völligen Geistes- und Liebeseinigung mit Gott in *certitudo*, *apprehensio* und *connexus*.

Eine bewunderungswürdige Synthese fast der ganzen christlichen Ethik scheint geglückt. Aber im Gegensatz zu Dionysius und trotz der Betonung der Gnade, Liebe und Freiheit und des Mittlertums Christi ist doch hier in Wahrheit alles intellektualisiert, vor allem der reale Weltprozeß selbst. Der Humanismus scheint das Meisterstück geleistet zu haben, auch echt mittelalterlich sein zu können. Dennoch fehlt das Kernstück des Mittelalters, die realistische Ordnungsstruktur. So ist nicht der äußerst verfeinerte Intellektualismus eines einsamen Denkers und Künstlers, sondern das nüchterne, kritisch realistische System des Aquinaten als die rechte Mitte zwischen Symbolismus und Intellektualismus bis heute das letzte und endgültige Wort des Mittelalters geblieben.

Texte: J. Duns Scotus, Reportatorum Parisiensium l. IV. Wadding, ed. nov. 1891—95. W. von Ockham, Ausgabe fehlt. Summa totius logicae Vened. 1508. Centiloquium theologicum 1495. Meister Eckhart, (Deutsche Schriften), ausgewählt und übersetzt von J. Bernhart 1914. N. Denifle, Meister Eckharts lateinische Schriften ..... 1886. Daniels-Baeumker, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift u. E. 1923. Nikolaus von Kues, Ed. Paris 1514. Wichtigste Schriften übers. E. Scharpff 1862.

Literatur: Minges, Der angeblich exzessive Realismus des Duns S. 1908. Ist Scotus Indeterminist? 1912. J. Bernhart, Bernhardische und Eckhartische Mystik. 1912. E. Vansteenberghe, Le cardinal Nicolas de Cues 1920.

ETHIK DER NEUZEIT

VON

THEODOR LITT

I. DIE LAGE AM AUSGANG DES MITTELALTERS.

Wenn wir in der Reihe von äußeren und inneren Geschehnissen, die man herkömmlicherweise als den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit deutet, auch einem neuen Einsetzen der ethischen Gedankenbewegung zu begegnen glauben, so ist die darin liegende Scheidung und Gliederung in demselben Sinne und innerhalb derselben Grenzen sinnvoll und berechtigt, wie diese Periodisierung des abendländischen Werdens überhaupt, ja wie im Grunde jeder Versuch, die Kontinuität einer geschlossenen Entwicklung gleichsam in Akte und Szenen abzuteilen. Gewiß gewinnt der Gesamtprozeß für den Betrachter erst in dem Augenblick einen nachzuerlebenden Sinn, da in der Unendlichkeit der strömenden Bewegung feste Punkte hervortreten, Stationen gleichsam, an denen der Geist einhält und sich sammelt, um dann, ein gewandelter, die Welt mit neuen Taten zu erfüllen; gewiß ist in solchem Sinne der Blick für „Renaissancen" die entscheidende Gabe des Historikers, dem die Fülle des Überlieferten sich zum Bild zusammenordnet. Aber niemals darf der Kunst des Scheidens und Abteilens die andere Wahrheit zum Opfer fallen: daß auch das scheinbar Unerhörte, das vermeintlich nur sich selbst Gehörende der Zeit im tiefsten verpflichtet ist, die es nach Absicht und Gestalt überwindet.

Gilt dieser Satz von allen Wendungen der geschichtlichen Bewegung, die das Zeitalter der Renaissance entweder durchführt oder wenigstens einleitet, so trifft er die Entwicklung der ethischen Idee mit verstärktem Nachdruck. Denn in der Durchforschung und dem Ausbau der ethischen Wertsphäre hatte es die Neuzeit nicht etwa, wie an mancher anderen Stelle, mit einer Dimension des Geistes zu tun, die im Rahmen des mittelalterlichen Lebenssystems und der zugehörigen Weltanschauung unbeachtet oder verkümmert geblieben wäre, die mithin dem Willen des neuen Menschen ein vollkommen freies Feld eröffnet hätte — im Gegenteil, jenes Lebenssystem war, obwohl keineswegs in der ethischen Idee als solcher zentriert, gleichwohl voll von mächtigen Antrieben und gedanklichen Gestaltungen, die, auf ihre reine Form zurückgeführt, sich als der ethischen Erlebnissphäre zugehörig erwiesen. Damit stand von vornherein, vor dem Einsetzen aller Versuche einer Neubegründung, eines fest: nicht nur hatte alles Bemühen auf diesem Gebiete sich gegen den äußeren Widerstand einer weitverzweigten und wirkungskräftigen

Überlieferung durchzusetzen, sondern es lebte auch in der Brust der Vorkämpfer des Neuen selbst zu viel von Wesen und Wille der bestrittenen Mächte, als daß nicht jeder Sieg, gerade wenn er aus der ganzen Fülle des inneren Seins heraus errungen wurde, auch zu einem unbemerkten Triumph, zu einem Auferstehen des vermeintlich Niedergeschlagenen hätte werden sollen.

Ein weiterer Umstand kam hinzu, der die damit angedeuteten Verwicklungen ganz besonders begünstigte. Wie alle Bemühungen der angehenden Neuzeit suchte und fand auch das ethische Nachdenken, zu völlig gelöster Eigenbewegung weder stark noch zuversichtlich genug, Anregungen, Gedankenformen, Begründungen in der zu einer reichen Mannigfaltigkeit von Systemen ausgebreiteten Ethik des Altertums. Aber diese ideelle Macht, in der man den stärksten Bundesgenossen wider den Geist des Mittelalters gewonnen zu haben meinte, sie lieh doch nicht minder dem Gegner ihre wirksame Hilfe. Denn das, was das Mittelalter an gedanklich durchgeformter Ethik hervorgebracht hatte — es war ja doch nichts anderes als ein System sittlicher Normen, zwar erlebt und entworfen aus dem Zentrum des christlich-katholischen Gedankens heraus, aber zur Form gebracht mit den aus dem Altertum überkommenen Mitteln der ethischen Reflexion und deshalb notwendig auch von dem Geiste dieser Ethik mannigfach getönt und durchwirkt. Gehörte doch die Ethik für das mittelalterliche Denken zu denjenigen Bezirken des Geistes, die der Einverleibung des antiken Erbes am wenigsten Schwierigkeiten und Bedenken entgegenzustellen hatten. Mit dem Zurückgreifen auf die antike Ethik führte also die ethische Reflexion der werdenden Neuzeit unbewußt und ungewollt eine Nahrung zu, deren Aufnahme sie der zu überwindenden Gedankenwelt an vielen Stellen wieder nahebringen, zu neuen Vermittlungen und Anpassungen geneigt machen mußte. Wo man scharfe Grenzen ziehen, Gegensätze festlegen wollte, da bewegte man sich in Wahrheit in einer geistigen Atmosphäre, die Altes und Neues, Christliches und Antikes bis zur Ununterscheidbarkeit verfließen ließ. Nur insoweit war der Gegensatz mit einiger Klarheit festzuhalten, wie der moderne Geist bei den von der Kirche ausdrücklich verworfenen Denkern des Altertums Anlehnung suchte — und selbst hier fehlte es nicht an gedanklichen Wendungen, die die Zugehörigkeit zu der bekämpften Welt dem Kundigen nur allzu deutlich verrieten.

Im Lichte dieser Betrachtung rückt die ethische Idee geradezu in einen Knotenpunkt der geistigen Bewegung, die Altertum, Mittelalter und Neuzeit verbindet. Wenn sie auf der einen Seite die Stelle bezeichnet, an der das aus der vorherrschenden Weltimmanenz der Antike hervorgebrachte Gedankengut am ehesten mit der christlich-transzendenten Erlebniswelt des Mittelalters eine positive und fruchtbare Verbindung eingehen konnte, so findet andererseits in ihrem Zeichen mannigfache

Berührung statt zwischen dieser und der von neuem der diesseitigen Welt sich zuwendenden Sehnsucht der neuen Menschheit; und endlich verknüpft sie unmittelbar und wie über den Kopf der mittelalterlichen Gedankenwelt hinweg Antike und Neuzeit in dem Suchen nach einer Gestaltung dieses Weltlebens aus den ihm immanenten Kräften heraus. Man wird kaum eine Region des Geistes finden, die Gegensatz und Abhängigkeit so eng und zugleich bis in die Schicht des gedanklich Formulierten hinein verschlungen zeigt — ein Verhältnis, das der historischen Zergliederung ebensoviel Anreiz wie Schwierigkeiten bietet.

Der angedeutete Zusammenhang wird es verständlich machen, wenn wir an dieser Stelle zunächst die in dem mittelalterlichen Denk- und Lebenssystem beschlossene Ethik hinsichtlich derjenigen Wesenszüge charakterisieren, die nicht nur für jede positive Fortbildung und Erweiterung maßgebend bleiben mußten, sondern auch für die Kritiker und Gegner, die Schöpfer und Verkünder neuer ethischer Prinzipien eben kraft jener innerer Verbundenheit der sich Befehdenden irgendwie bestimmend gewesen sind. Es gibt etwas, was man die „Struktur" einer ethischen Lebensbetrachtung nennen könnte, d. h. einen Inbegriff von allgemeinen Sätzen über den Bau und die Gliederung der ethischen Gesamtwirklichkeit, über Beschaffenheit und Gewicht der sittlichen Forderungen, der in abstracto von dem Vollgehalt eines ethischen Normsystems abgetrennt werden kann und der sich dann in dieser Abgelöstheit unter Umständen als das gemeinsame gedankliche Medium erweist, innerhalb dessen auch der Gegner dieses Systems seine Positionen entwickelt — ja, man wird es als allgemeine Wahrheit voranstellen dürfen, daß es einen Gegensatz und Widerstreit sich bekämpfender Ideen überhaupt nur dann geben kann, wenn ein gewisser Bestand an gemeinsamen Voraussetzungen den Boden für die Begegnung bereitet. Es ist dementsprechend zu erwarten, daß innerhalb der ethischen Ideenbewegung, die sich im Gegensatz gegen das mittelalterliche Lebenssystem entwickelte, gleichwohl manche von diesen Strukturprinzipien der mittelalterlichen Lebensansicht fortlebten, sei es auch nur in derjenigen Form der Anpassung, zu der der Angriff schon durch das Eingehen auf die Stellung des Gegners genötigt wird.

Als solche allgemeine Formprinzipien des ethischen Gedankens heben sich an der vollentwickelten mittelalterlichen Weltansicht folgende heraus.

Diejenigen Normen des mittelalterlichen Lebens, die gemäß der späteren Abgrenzung der Wertsphären als ethische anzusprechen sind, bilden einen Ausschnitt aus einer universalen Gesetzgebung, die zunächst einmal schlechthin alle Verhältnisse und Beziehungen des menschlichen Daseins einem einheitlichen und widerspruchslosen Normsystem unterstellt, die als solches insbesondere alle über den Kreis der persönlichen Existenz hinausgreifenden Zusammenhänge des staatlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Lebens von einem zentralen Prinzip aus zu regeln unternimmt. Die durchgreifende Bedeutung, deren es zu einer so umfassenden Leistung bedarf, gewinnt dieses Prinzip seinerseits aus dem Umstand, daß es überhaupt nicht innerhalb des zu regelnden Erdendaseins, inmitten seiner Anfechtungen und Verwirrungen seine Stätte hat, sondern in einer ihm übergeordneten Sphäre, einem Überbau gleichsam dieser Erdenwirklichkeit, heimisch ist: aus der Welt des Transzendenten ergehen die Gebote, in ihr liegen die Ziele, nach denen alles irdische Tun und Lassen im Großen wie im Kleinen sich auszurichten hat. Damit werden alle Normen, denen das menschliche Treiben untersteht, unter ihnen auch die in engerem Sinne als ethisch zu bezeichnenden, hergeleitet aus einer zentralen Wertsetzung von religiös-transzendentem Charakter.

Nun wird aber diese religiöse Sphäre erlebt nicht als eine solche der bloßen Idee, des geglaubten und erst zu realisierenden Wertes, sondern als eine Wirklichkeit höheren Grades. Indem das Erdendasein sich als Vorbereitung und Unterbau dieser Überwirklichkeit des Göttlichen unterstellt, empfängt es den Abglanz der wertgesättigten Wirklichkeit, zu welcher es in stufenweisem Aufbau emporführt. Das Reich der „Natur" und das Reich der „Gnade", obzwar voneinander geschieden wie Unvollkommenheit und Vollkommenheit, sind trotzdem durch Überleitungen und Abstufungen des Wertes so miteinander verbunden, daß jene scheinbar so radikale Entgegensetzung sich erheblich mildert und auch das diesseitige Leben sich mit einem Wertgehalt füllt. Die Wirklichkeit des Irdischen und die Überwirklichkeit des Göttlichen schließen sich zu einem Lebens- und Sinnganzen zusammen, das der Gläubige als ein stets Gegenwärtiges, als eine sein Dasein lenkende und erhaltende Macht, als eine ihn umfangende und tragende Realität unmittelbar erlebt und verehrt. Diese Gesamtauffassung schließt eine für die ethische Wertsphäre bedeutsame Folgerung in sich: der ethische Wertgehalt tritt nicht — in der Sprache späterer Zeiten gesprochen — als reine „Idee" einer als solcher wertentleerten Erfahrungswirklichkeit gegenüber, es gibt nicht die schroffe Disjunktion von „Sein" und „Sollen", sondern unbeschadet aller Spannungen zwischen sündiger Menschennatur und göttlichem Gebot wird doch schließlich die Erdenwirklichkeit erlebt als durchzogen von Wertmotiven, geregelt, geordnet und aufgebaut nach sinnvollen Prinzipien, in die der Mensch sich nur einzufügen braucht, um den Weg des Heils zu wandeln. Ein System überpersönlicher Sinnzusammenhänge, ein geisterfülltes Gesamtleben nimmt ihn als sittlich Strebenden in sich auf und führt ihn der göttlichen Gnade entgegen.

Wenn aber im Zusammenhang dieser Betrachtung Welt und Überwelt, Sein und Sinn zusammenrücken, so behauptet sich doch andererseits ihre Scheidung und Entgegensetzung in einer gerade für die Ethik sehr bedeutsamen Form. Weil jede Forderung und so auch die Summe der sittlichen Gebote aus einer Sphäre des Transzendenten entfließt, also einer Dimension entstammt, die menschlichem Wünschen, Wollen und Eingreifen grundsätzlich verschlossen ist, so behauptet sich mit unverbrüchlicher Sicherheit dasjenige, was man die „Objektivität" der sittlichen Forderung nennen kann. Obwohl ihre Ausstrahlungen in die Erdenwelt entsendend, kann doch diese Wertwirklichkeit niemals sich so weit mit dem Menschendasein einlassen, daß sie der Subjektivität, dem Wähnen und Meinen suchender und irrender Erdensöhne ausgeliefert würde. Gegründet in dem unangreifbaren Gegenüber des Transzendenten, verharrt die sittliche Forderung zugleich in einer ideellen Objektivität, einer Unbedingtheit der „Geltung", an die kein subjektives Wollen heranreicht. Es entspricht dieser Unangreifbarkeit des Gebotenen, daß sie völlig gleichgültig ist gegen die Mannigfaltigkeit individueller Artung und persönlicher Bedürfnisse wie auch gegen den Wandel der Zeiten, der Menschen, der Gemeinschaften. Es sind immer die gleichen Sterne, die das Dunkel des Erdendaseins erhellen. So wird die Objektivität der sittlichen Forderung zur Allgemeingültigkeit.

Kraft der hiermit angedeuteten Gedankenverschlingungen gelingt es der mittelalterlichen Weltansicht, Motive in sich zu vereinigen, die im späteren Verlauf der Ideenbewegung immer wieder auseinander und gegeneinander getreten sind. Sie zeigt eine Einheit des natürlich-geistigen Kosmos, ohne die ihr immanenten Spannungen und Dualismen zu bestreiten oder zu beschönigen; sie sieht den Wert mit der Wirklichkeit sich einen, ohne ihn in diese Wirklichkeit schlechthin zergehen zu lassen; sie stellt die Objektivität der sittlichen Forderung sicher gegen den Wandel des Seienden, ohne sie deshalb in eine Sphäre des Unwirklichen, der bloßen Idee, zu verbannen.

Aber diese allumfassende Einheit, überwältigend und erhebend für das Denken, das sich ihr hingab, beseligend für das Leben, das sich von ihr getragen wußte, konnte nur solange Bestand haben, wie die einende Zentralidee, der religiöse Kerngedanke, seine seelenbannende Wirkung ungeschwächt behauptete; nur ihm war die Kraft gegeben, deren es bedurfte, um alle Daseinsprobleme aus einem Prinzip aufzulösen, um so viele Gegensätze im schwebenden Gleichgewicht zu erhalten. Jedes Erlahmen der Glaubensinnigkeit mußte die zusammengezwungenen Motive, des Lebens wie des Denkens, zur Erhebung anreizen, das Einheitsgefüge sprengen und den Kampf der verselbständigten Ideenrichtungen entfesseln.

Es ist nicht unsere Sache, den Entwicklungen nachzugeben, in denen diese Auflösung sich vollzog. Es würde gleichfalls über unsere Aufgabe hinausführen, den Anstößen, Forderungen und Verwicklungen nachzugehen, die das Erlebnis der Reformation, die Verkündung der Reformatoren und der Zwist der Konfessionen für die ethische Sphäre mit sich brachten. Wir haben nur nach der Situation zu fragen, in die das ethisch gerichtete Denken sich bei diesem Zerfall des mittelalterlichen Lebenssystems gestellt fand, nach den Problemen, die sich mit sachlicher Notwendigkeit aus der so geschaffenen Lage ergaben.

Zunächst hatte die ethische Reflexion mit allen anderen Richtungen des Geistes die Aufgabe gemeinsam, die der Verlust der alles umfassenden Sinneinheit der religiösen Daseinsdeutung unabweisbar machte: sich aus dem eigenen Wesen heraus neu zu begründen, den Boden zu suchen und abzugrenzen, den sie in der Verfolgung ihrer eigenen Sonderbestimmung zu bebauen hatte. Die Differenzierung der Wertsphären, die mit dem Auseinanderfallen der mittelalterlichen Lebenseinheit unvermeidlich wurde, brachte hier wie anderwärts ebensowohl Nöte und Schwierigkeiten wie Förderung und inneren Gewinn: nur durch die Unsicherheit und Ratlosigkeit des Ringens um eine Neubegründung hindurch konnte die Autonomie der ethischen Problemstellung gewonnen werden. In der hierzu erforderlichen Selbstbesinnung und Selbstbegrenzung lag die zentrale Aufgabe für die ethische Denkbewegung der Neuzeit.

Nun kann es nach oben Gesagtem nicht Wunder nehmen, wenn diese Verselbständigung für die ethische Idee mit größeren Schwierigkeiten verbunden war als für andere Sonderrichtungen der geistigen Bewegung. Bedeutete doch für den mittelalterlichen Menschen die ethische Gestaltung des Erdendaseins das unmittelbarste Überströmen des Göttlichen ins Irdische; gab doch gerade sie dem Irdischen seinen Zusammenhang mit der Wertfülle der transzendenten Welt am greifbarsten zu erkennen. Darum mußte es hier schwerer fallen als anderwärts, der abzulösenden Wertregion ihr eigenes Prinzip zu sichern und doch nichts von dem erlebten Gehalt zu entziehen, den ihr die enge Verbindung

mit dem religiösen Zentrum zugeführt hatte. So hat denn auf Jahrhunderte hin das Verhältnis der ethischen zu der religiösen Erlebnissphäre ein immer von neuem erwachendes, zu immer neuen Antworten einladendes Problem gebildet.

In dieser Diskussion nahm das Problem vielfach eine über die spezifisch religiöse Fragestellung hinausführende Gestalt an. Ethische Normen an religiöse Glaubenssätze anknüpfen, das heißt, philosophisch gesprochen, nichts anderes als: Ethik auf Metaphysik gründen. Das oben gekennzeichnete Ineinandergreifen von Wert und Sein, das der mittelalterlichen Lebensansicht eigentümlich war, ist der prinzipielle Ausdruck dieses Begründungsverhältnisses. Wo man in der Folgezeit der ethischen Fragestellung ein Sonderrecht zu sichern bemüht war, da hieß vielfach der Leitgedanke: Ablösung der Ethik nicht etwa nur von der religiösen, sondern von jeder Metaphysik. Klarheit der Zielsetzung, Sicherheit der Begründung schien davon abzuhängen, daß man jeden Zusammenhang mit dieser Region der unbeweisbaren Behauptungen oder gar der trügerischen Illusionen löste.

Keineswegs war, wo diese Ablösung erfolgt war, auch schon die Form eindeutig entschieden, in der die abgelöste sich ihre Verfassung zu geben hatte. Zum mindesten zwei gedankliche Möglichkeiten standen zur Wahl. Denkbar war auf der einen Seite die Auffassung und Lehre, es könne nur dann die sittliche Gesetzgebung in ihrer Reine und Eigenheit sich entfalten, wenn sie in völliger Unabhängigkeit von allen Aussagen und Erkenntnissen, die auf ein Seiendes sich beziehen, in der unwirklichen, jeder denkbaren Erfahrung überlegenen Region der Idee als eine Lehre vom Seinsollenden sich konstitutiere. Oder aber es konnte die Forderung auftreten, die Ethik solle, befreit aus der Abhängigkeit von metaphysischen Seinsbehauptungen, nicht etwa jede Verbindung mit der Erkenntnis dessen, was ist, lösen, vielmehr den Ersatz für das preisgegebene Fundament in einer Erkenntnis des Seienden von nicht metaphysischem Charakter suchen, also sich durch die „Erfahrung", die voraussetzungslose Erforschung des Gegebenen, über die Grundlagen und Aufgaben des sittlichen Lebens belehren lassen. So treten also, indem die Ethik der Neuzeit sich ausbaut, zwei neue Grundformen der ethischen Systembildung der metaphysisch gegründeten zur Seite.

Zu der Frage der letzten gedanklichen Begründung gesellten sich, ebenfalls durch die Auflösung des mittelalterlichen Lebenssystems heraufbeschworen, weitere Ungewißheiten hinzu. Kraft ihrer allumfassenden Spannweite hatte die religiöse Idee schlechthin alle Normierungen des Menschenlebens aus sich zu entwickeln, in widerspruchsloser Einheit zusammenzufassen und einwandfrei gegeneinander abzugrenzen vermocht. Grenzstreitigkeiten, Kompentenzkonflikten gab ihre regelnde und verteilende Obergewalt keinen Raum. Als aber mit dem Verblassen der leitenden Idee die Einzelsphären sich angewiesen fanden, in sich selbst ihr begründendes Prinzip zu suchen, da wurde notwendig der Anteil an der Wirklichkeit des Geistes, der den einzelnen zukam, zweifelhaft und damit ihr wechselseitiges Verhältnis, die Abgrenzung ihrer Gerechtsame der Gegenstand des Meinungsstreites. Wiederum mußte gerade die ethische Reflexion von der hier entstehenden Unsicherheit mit am stärksten betroffen werden. Erblickte sie ihren Beruf darin, das diesseitige Leben der Menschen als solches zu normieren, so war die Frage nicht zu umgehen, in welchem Umfange denn eigentlich das menschliche Tun ihrem Richterspruch unterstehe, welche menschlichen Verhaltungsweisen als sittlich relevant anzusehen seien. Am empfindlichsten machte sich diese Frage fühlbar im Hinblick auf denjenigen Kreis von menschlichen Handlungen, der auf der einen Seite, weil über die Unmittelbarkeit der persönlichen Antriebe und interpersonalen Beziehungen weit hinausgreifend, eine sittliche Beurteilung abzuweisen schien und der doch auf der anderen Seite nur mit schweren Bedenken den außersittlichen Lebenstrieben überlassen werden konnte: im Hinblick auf das organisierte Weltleben in Arbeit, Wirtschaft, sozialer Gliederung, zuhöchst in der Form des Staa-

tes. Auf der einen Seite fühlte man, eigenen Bedürfnissen und Erlebnissen wie auch maßgebenden antiken Denkrichtungen Folge gebend, starke Neigung, der selbständig gewordenen Ethik den Bezirk des persönlichen Lebens als solchen zuzuweisen. Aber auf der anderen Seite mußte man sich fragen, ob es angängig war, die ganze breite Wirklichkeit des organisierten Gemeinschaftslebens, nachdem sie sich von der Vormundschaft des religiösen Prinzips emanzipiert hatte, nun auch noch aus der Aufsicht der sittlichen Idee zu entlassen. Und wenn es etwa statthaft, ja geboten war, die Ansprüche der sittlichen Idee auch über diese Region auszubreiten — von welcher Art war das Verhältnis zwischen der sittlichen Norm und der in ihr selbst einheimischen Form der „Gesetzgebung“, d. h. der rechtlichen Ordnung des gemeinsamen Lebens? Auch der hier sichtbar werdende Kreis von Fragen gab einer Vielheit möglicher Antworten Raum: reinliche Scheidung der staatlich-rechtlichen und der sittlichen Sphäre, völlige Gleichsetzung beider Normsysteme, Unterordnung des einen oder des anderen, Annahme einer Wechselbeziehung oder auch eines Widerstreites gleichberechtigter Mächte. Kurzum, man erkennt: nicht nur die letzte Verankerung der Ethik, auch ihre Abgrenzung, ihre Einordnung in das Ganze des entfalteten Lebens mußte in demselben Augenblick fraglich werden, da das einheitliche Gefüge der mittelalterlichen Lebensnormierung sich auflöste. Es war in dem Wesen und Sinne, in dem eigentümlichen Lebensbezug der ethischen Reflexion begründet, daß sie mehr als manche andere Richtungen des sich emanzipierenden Geistes fort und fort um ihr Selbstbewußtsein zu ringen hatte.

F. Jodl, Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. I. II.[3] Stuttgart 1920. F. Vorländer, Geschichte der philosophischen Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen. Marburg 1855. J. H. Fichte, Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1850. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berlin 1803.

II. DIE ANSÄTZE DER RENAISSANCE.

1. DIE ERNEUERUNG DER „NATÜRLICHEN“ ETHIK.

Es ist natürlich keine Rede davon, daß die hier in ihrer Unvermeidbarkeit entwickelten Prinzipienfragen mit einem Schlage dem Blick der „wiedergeborenen“ abendländischen Menschheit offen gelegen hätte. Es ist im Gegenteil eine über die Jahrhunderte sich erstreckende Diskussion, in der ganz allmählich das Grundsätzliche sich aus dem Hin und Her des Meinungsstreites, aus den mancherlei Verschlingungen und Fehlgängen der Gedankenbewegung herausgeschält hat. Zunächst zeigt uns, wie in allem philosophischen Denken, so auch in der ethischen Reflexion die werdende Neuzeit das Bild eines ziemlich richtungs- und prinzipienlosen Erprobens der verschiedensten gedanklichen Möglichkeiten, dazu die eigentümliche Unsicherheit von Menschen, die, herangewachsen in dem Banne eines gedanklich durchgearbeiteten, in Jahrhunderten erprobten und tief in die Seelen eingesenkten Lebenssystems, nur mit Zagen die ersten Schritte auf dem Boden eines vermeintlich voraussetzungslosen Denkens zu tun wagen. Dabei bringt es die Sachlage mit sich, daß gerade die Sphäre der Ethik besonders früh und nachhaltig

die Geister an sich zieht und ihre Unsicherheit spüren läßt. War einmal der Lebenssinn der mittelalterlichen Weltanschauung unsicher geworden oder gar verloren, wo sollte eine Menschheit, die, gewohnt nach festen Normen ihr Leben auszurichten, sich nun von den Stürmen eines zügellosen Trieblebens bedroht sah — wo sollte sie Ersatz finden für den verlorenen Halt der Seelen, wenn nicht in einer an die Kräfte und Antriebe des diesseitigen Lebens appellierenden Ethik! Da die heraufkommende Ära in einer neuen Auffassung des Menschen und seines diesseitigen Lebens ihre eigentliche Seele hatte, so mußten ihr die ethischen Daseinsfragen zu einem Anliegen von zentraler Bedeutung werden. Eben hier geschah es dann, daß den in ungewohnter Freiheit sich Regenden eine neue Autorität an Stelle der gestürzten sich darbot und mit Leidenschaft ergriffen wurde: die Antike. Daher sehen wir in diesem Zeitalter der gährenden Unruhe die verschiedensten Lehrmeinungen des Altertums auf ethischem Gebiete ihre Auferstehung feiern. Keine war unter ihnen, die so stark die Geister angesprochen, so wirkungskräftige Impulse den Seelen mitgeteilt hat, wie diejenige der Stoa. Wie kein anderes ethisches System bot sie der Zeit dasjenige, was sie brauchte. Nicht nur daß sie, hierin mit anderen ethischen Systemen der Antike wetteifernd, der ganz auf sich selbst gestellten, aus dem eigenen Wesenszentrum ihr Leben gestaltenden Persönlichkeit den festen Boden geben und die Richtung des Strebens weisen wollte — sie pflanzte auch in den Menschen gerade diejenigen Eigenschaften ein, auf denen die nicht zu erschütternde Sicherheit der inneren Haltung, die Überlegenheit gegenüber allen Gewalten des äußeren und des inneren Schicksals beruht. Das Ideal der „Autarkie" des Weisen — diese Lehre gab ihm, so schien es, die vollkommenste Erfüllung. Etwas von der Ruhe und Sicherheit, die man im Schoße der Kirche und ihres Glaubens empfunden hatte, schien aus dieser Lehre in die Seelen einzuströmen, und dies doch ohne alles Zurückgreifen auf transzendente Quellen des Trostes und der Gnadenspendung, rein aus den eigensten Kräften des eingeborenen Menschentums heraus. Aus der ausgebreiteten moralphilosophischen Literatur jener Tage, die im einzelnen zu erörtern nicht dieses Ortes ist, klingt uns immer wieder die stolze Genugtuung entgegen über die neue und sichere Stellung in den Stürmen des Lebens, die der mündig gewordene Mensch nun aus den ureigensten Kräften des Selbst heraus errungen hat.

Das Recht solchen Selbstbewußtseins mußte indessen fraglich erscheinen, wenn man die gedanklichen Grundlagen dieser Lebenshaltung auf ihren Sinn und ihre Herkunft befragte. Den Mut zum eigenen Selbst, ja auch die Fähigkeit, es zu entdecken und auszusprechen, das Vertrauen, daß in ihm Sinn und Ziel des Lebens beschlossen sei — dies alles dankte man nicht weniger der antiken Verkündigung des Ideals der freien Persönlichkeit als der Durchforschung und Erprobung des eigenen Herzens. Und wiederum: was diese letztere zur Eroberung des neuen Lebensstandes beigetragen hatte — wie hätte es so wirksam und triebkräftig sein können, hätte nicht dies Herz das Erbteil des mittelalterlich-christlichen Seelenschicksals in sich getragen.

Noch zitterten in den Seelen die Erschütterungen von Bußkampf und Gotteserlebnis nach, als die Botschaft von dem Selbstwert der Persönlichkeit Zugang suchte. Nicht umsonst hatte das religiöse Erlebnis den Blick immer mehr nach innen gelenkt, das Werden der Seele in einem der Antike verschlossenen Sinne mit schicksalsvoller Bedeutung erfüllt. Eine Menschheit, in deren Rücken das seelische Geschehen des Mittelalters lag, mochte immerhin mit ihrem bewußten Wollen die Rückkehr zur geistigen und ethischen Haltung der Antike erstreben — aus ihrem Sein war nicht mehr auszutilgen, was sie in Sündennot und Heilsgewißheit erfahren hatte. Und so war die Seele, die den Aufruf der antiken Ethik als an sich gerichtet empfand, eine ganz und gar andere als diejenige, der sie gleich zu werden strebte, gleich zu sein glaubte. Die alten Formeln füllte ein neuer Erlebnisgehalt.

Man braucht nur seinen Blick auf einen von denen zu richten, die an der Schwelle des neuen Zeitalters stehen, auf Petrarca, um zu erkennen, wie seltsam der neue Mensch gerade in seiner ethischen Haltung die Mächte der Vergangenheit zusammenführt und gegeneinanderstellt, wie zwiespaltreich die Einheit ist, die er in seinem neuen Menschentum darzustellen sich befleißigt. Schon bei ihm zeigt sich, was von der ganzen Gefolgschaft stoischer Ethik gilt: der Stoa, von der man sich den neuen Lebenssinn verkünden ließ, hatte die in das mittelalterliche Denksystem vielfältig eingewachsene Stoa unvermerkt die Wege gebahnt. Die Begriffswelt, die den neuen Lebensdrang in sich aufnehmen sollte — man denke etwa an den bedeutungsreichen Begriff der „Natur" — war durch das Mittelalter bereits mit einem Sinn erfüllt worden, den ihre Neubelebung auch durch den Rückgang auf den antiken Ursprung nicht einfach austilgen konnte. Im Zeichen dieser Verschränkungen stand die ganze werdende Ethik der Neuzeit.

Im Zusammenhange der gleichen Entwicklung treten alsbald auch die neuen Quellen ethischer Einsicht hervor, die man aufsucht, nachdem die transzendenten Herleitungen hinfällig geworden sind. Wenn wir oben sahen, daß gerade die Verankerung in der Überwirklichkeit des „Jenseits" die sicherste Gewähr für die Objektivität der sittlichen Forderung bildet, so ist ohne weiteres verständlich, in welche entscheidende Krisis die ethische Gedankenwelt, rein ihrer ideellen Struktur und Verbindlichkeit nach, durch den Zerfall dieses ihres Fundamentes hineingezogen wird. Es geht um nichts geringeres als um die Frage, ob an die Stelle der verlorenen eine Form der Begründung treten wird, die der sittlichen Norm die gleiche Unangreifbarkeit sichert, die das Subjekt ebenso wirksam an eine überlegene Ordnung bindet.

Die Frage gewinnt dadurch ihr neues Gesicht, daß die neue Quelle für die ethische Normierung des Subjektes — im Subjekt gesucht wird. Auch in dieser Bindung wirken eigene Lebenstendenzen mit den Anregungen des Altertums zusammen. Die Ethik der autarken Persönlichkeit zu begründen oder zu erneuern war nicht möglich ohne einen Einblick in das Wesen derjenigen Wirklichkeit, aus der diese Persönlichkeit herauszugestalten war: das Wesen des Menschen, seine Möglichkeiten, seine Antriebe, die Formen seiner seelischen Bewegung. So hatte denn schon die antike Ethik und ganz besonders die Ethik der für das Zeitalter so maßgebenden Stoa in einem eingehenden Studium der seelischen Wirklichkeit die Grundlage für die Normierung des persön-

lichen Lebens gesucht. Das Mittelalter seinerseits hatte, wie bemerkt, die Kontinuität dieser Überlieferung nicht abreißen lassen, weil ihm, freilich in einem ganz anderen und neuen Sinne, das Innenschicksal des Menschen zu einem Gegenstand von zentraler Wichtigkeit werden mußte. Nunmehr, als der transzendente Hintergrund dieses Seelenstudiums verblaßte, konzentrierte sich von neuem die Teilnahme ganz und gar auf das Drama der Seele, das nunmehr nicht als Reflex eines transzendenten Herganges, sondern rein um seiner selbst willen, im Hinblick auf eine ethische Gestaltung dieser Innenwelt, erforscht und analysiert wurde. Wie sehr der Mensch selbst zum Gegenstand eines leidenschaftlichen Interesses wurde, das bezeugt die Fülle der moralphilosophischen Traktate, die den Gehalt der antiken Seelenerforschung der Zergliederung des eigenen Ich dienstbar zu machen und zugleich den Zeitgenossen zuzuführen wetteifernd bemüht waren.

Und nun war es, als ob die Entwicklung des Geistes gleich an der Schwelle dieses Zeitalters wie die Möglichkeiten so auch die Gefahren dieser Wendung zum Ich recht deutlich ans Licht bringen wollte — Gefahren, die in erster Linie gerade die Region des Ethischen bedrohten. Solange sich die Seele selbst erforschte in frommer Scheu und Ehrfurcht vor dem Übersinnlichen, in gläubiger Hingabe an einen Zusammenhang höheren Lebens, der über das beschränkte, der Erlösung bedürftige Ich weit hinausreichte, solange war der Versuchung gewehrt, daß aus der Selbstbetrachtung selbstherrliche Überheblichkeit wurde. Glaubte sich aber die Seele, abgelöst von solchen transpersonalen Bindungen, ganz der eigenen Führung überlassen und nur dem eigenen Genius verpflichtet, so konnte nur allzu leicht die Einkehr in das Ich in Selbstverliebtheit, Selbstvergötterung umschlagen. Und in der Tat führt uns bekanntlich die Renaissance, angefangen mit dem sein Ich so unmittelalterlich zur Schau stellenden Petrarca, eine Reihe von Persönlichkeiten vor Augen, die nicht etwa nur in der Lebenspraxis die Souveränität des losgesprochenen Subjekts zum Wahlspruch nehmen, sondern auch mit dem ästhetisch-litterarischen Kultus des Ich in der unbedenklichsten Form den Anfang machen. Welch wirksamen Rückhalt die mittelalterliche Weltansicht dem sittlichen Gedanken geboten hatte, dafür zeugt nichts so nachhaltig wie die Tatsache, daß der Zerfall dieser Weltansicht vielfach den Umschlag in einen schrankenlosen ethischen Subjektivismus, ja Libertinismus zur unmittelbaren Folge hatte.

Nicht als ob alle die, die damals im Menschen selbst die Prinzipien der Lebensführung aufsuchten, gleich das Ganze seiner vorgefundenen Anlagen, Möglichkeiten und Wollungen wahllos kanonisiert hätte. Im Gegenteil: die fortwirkende Gewöhnung an ein dem Einzelwesen überlegenes Normsystem zeigt sich allerorts in dem redlichen Bemühen, die Grundsätze des sittlichen Lebens zwar im Herzen des Menschen, nicht aber als ein auf den einzelnen Menschen Beschränktes und jeder höheren Sanktion Ermangelndes aufzufinden. Eine höhere Instanz soll auch jetzt über dem vereinzelten Menschendasein walten. Und auch hier lagen in der antiken Ethik, wiederum ganz besonders in derjenigen der Stoa, die Gedanken bereit, die es möglich machten, den Ergebnissen der Seelenanalyse die Gewichtigkeit einer überlegenen Norm zu verleihen. Es war der stoische Zentralbegriff der „Natur", der, wie er schon im mittelalterlichen Denksystem als Prinzip sinnvoller Vereinheitlichung gedient hatte, nun in einem veränderten, antiker Bedeutung sich wiederum annähernden Sinne die Einordnung der

Menschenseele in einen weiteren Zusammenhang möglich machte. In ihrer Reflexion über die Seele glaubte die Stoa allerdings zunächst einmal die Natur des Menschen, mit und in ihr zugleich die Möglichkeiten ihrer sittlichen Organisation, zu ergründen; aber diese Natur bedeutete ihr von vornherein weit mehr als das Lebensprinzip dieses Einzelwesens oder auch dieser Gattung: sie war ihr der Teilausdruck einer Daseinsordnung, die schlechthin das Ganze der Wirklichkeit umfaßte, Offenbarung jenes „Logos", der, das Universum in der ganzen Ausdehnung seines Lebensprozesses durchwirkend und beseelend, in der Vernunft des Menschen sich zum Bewußtsein seiner selbst und damit zur höchsten Gestalt seines Wirkens durcharbeitet. Die Stimme des eigenen Herzens recht verstehen bedeutete also nicht Geringeres als der Weltvernunft im Ich Gehör geben. Wir übergehen hier einstweilen die Schwierigkeiten und Widersprüche, in die sich diese Theorie von Anbeginn an verwickelt gefunden hatte — Schwierigkeiten, die sich in der ethischen Theorie der Neuzeit immer von neuem zur Geltung bringen sollten — und stellen nur dies eine fest: mit dieser Einbettung der menschlichen Seele in einen weltumspannenden Lebensprozeß war wenigstens grundsätzlich die Thronerhebung des einzelnen Subjekts, seiner Willkür und Partikularität, mit ihren für die Sittlichkeit so bedrohlichen Wirkungen vermieden; in ihr lag die Möglichkeit, ja die Forderung eingeschlossen, in dem vielspältigen und vielschichtigen Aufbau der menschlichen Existenz diejenigen Züge zu finden, in denen ihr Teilhaben an dem Zusammenhang und Zusammenklang alles Seins sich äußert. Der Inbegriff dieser Züge ergab dann eben zugleich den Hinweis auf die Normen, nach denen das Menschenwesen seinen Zusammenhang mit dem Kosmos zu regeln hatte; seine „Natur", verstanden als der Umkreis der den Einzelnen mit dem Kosmos verbindenden Erlebnisse, Impulse und Einsichten, wird damit zugleich zum Kanon einer wahrhaft sittlichen Lebensgestaltung. So glaubte man ein System von Normen gewonnen zu haben, nicht von einer Überwelt her über den Menschen verhängt und durch übernatürliche Offenbarung ihm zur Kenntnis gegeben, sondern mit dem innersten Kern der Menschennatur schlechthin eins und deshalb auch für die menschliche Vernunft mit einer unmittelbar einleuchtenden Evidenz ausgestattet — dabei doch auch ein Normsystem, das kraft seiner das Universum umspannenden Weite dem Einzelwesen mit derselben Majestät und Allgültigkeit gegenüber zu stehen schien, wie nur irgendeine im Transzendenten gegründete Lebensordnung. Es sei nicht versäumt, daran zu erinnern, daß bereits die scholastische Ethik in der Gestalt, die ihr Thomas von Aquino gab — und zwar auch sie in Fortbildung stoischer Gedanken — der Annahme einer „natürlichen" Erkenntnis des Sittlichen Raum gegeben und damit ungewollt bereits ihrer Ablösung von transzendenten Begründungen vorgearbeitet hatte.

Fr. Petrarca, De contemptu mundi 1342; De vita solitaria 1346; De remedio utriusque fortunae.

2. MONTAIGNE.

Die Ethik der Renaissance und des Humanismus hat, soweit in ihr das Bedürfnis nach einer Neubegründung des sittlichen Lebens lebendig war, die im stoischen Naturbegriff gipfelnden Reflexionen vielfach variiert — nicht selten in eigentümlicher Verbindung mit jenem ästhetischen Selbstgenuß der individuellen Persönlichkeit. In der zweifellos reizvollsten und literarisch anmutigsten Form verkörpert der Franzose Montaigne das Zusammenwirken dieser Grundmotive. Im ersten Augenblick möchte man sich versucht fühlen, diesen wandlungsreichen, niemals sich selbst und die Welt ganz ernst nehmenden, niemals sich selbst endgültig festlegenden Skeptiker aus einer Geschichte des ethi-

schen Denkens zu verbannen. Was ihm trotz alles Spielens mit sich selbst und dem Leben den Anspruch gibt, auch in diesen Zusammenhang eingereiht zu werden, das ist der hinter dem flimmernden Spiel seiner Einfälle fast verschwindende Hintergrund einer Lebensansicht, der die Sätze der Stoa Festigkeit und trotz allem ein gewisses Schwergewicht verleihen. Wenn er es ablehnt, sich mit den Dingen dieser Welt allzu tief einzulassen, wenn er Familie, Gesellschaft, Staat zwar keineswegs verneint, wohl aber an der Peripherie seines Lebens hält, so spricht daraus nicht Schwäche oder Leichtsinn des Verantwortungslosen, sondern die Sorge um das, was ihm höchste Verantwortung bedeutet: um den Burgfrieden, die innere Unabhängigkeit des Selbst, die er unweigerlich verloren glaubt, wenn der Mensch sich vorbehaltlos mit einem außerhalb seiner Liegenden solidarisch erklärt. Diese Wertung des persönlichen Lebens hebt auch die unbefangen-offenherzige Enthüllung seines beweglichen Ich, die auch alle rein sachlichen Darlegungen gleichsam in sich auflöst, über das Niveau bloßer Gefallsucht hinaus: es ist die „*forme maîtresse*“ seiner individuellen Existenz, das Lebensprinzip dieses einmaligen und einzigartigen Daseins, von dem er sich wie dem Leser Rechenschaft gibt. Und dieses Studium seiner selbst wiederum — es rechtfertigt sich in der Tatsache, daß nur durch eine solche einwärts gekehrte Aufmerksamkeit der Mensch es dahin bringen kann, aus der Mannigfaltigkeit von Regungen und Antrieben, die in buntem Wechsel durch seine Seele gehen, die mahnende Stimme der Natur herauszuhören oder, was dasselbe bedeutet, die zur Leitung berufene Instanz im Spiel des inneren Geschehens, das ἡγεμονικόν der stoischen Ethik, zur Herrschaft zu bringen. Die Erkenntnis des Selbst bereitet die Ordnung des Selbst vor, die nur durch die Oberherrschaft jenes zentralen Prinzips möglich wird. Ausführlich berichtet uns Montaigne, wie sein Selbst das Spiel der Affekte auf Grund vernünftiger Überlegung regelt, dieses Motiv verstärkt, jenes dämpft oder auslöscht, auf daß das Gleichgewicht der inneren Existenz vor Erschütterungen bewahrt bleibe. Ziel und Inhalt des sittlichen Lebens, zugleich Quelle jedes wahrhaften Glückes ist für ihn geradezu diese bewußte Lenkung und Disziplinierung des inneren Triebwerkes.

Eine für die Entwicklung der Ethik grundlegende Einsicht tritt hier aus dem Grunde dieser durchaus unmethodischen Selbstbetrachtung hervor: sittliche Lebensgestaltung hat zur Voraussetzung das eigentümliche Vermögen des Ich, sich gleichsam über sich selbst zu erheben, den Gesamtgehalt seines Erlebens zum Objekt prüfender Überschau und regelnden Eingreifens zu machen. Es ist der Tatbestand der „Reflexion“, des „Selbstbewußtseins“ im prägnanten Sinne, dessen Bedeutung für die Ethik hier aufleuchtet. Es ist die Struktur des Ich-Erlebnisses, die einem führenden Denker dieses Zeitalters im Suchen nach einer Ausrichtung des freigelassenen Eigenlebens zum Be-

wußtsein kommt. Die Einsichten, die sich in den hiermit angedeuteten systematischen Zusammenhang einordnen, geben dem glitzernden Farbenspiel von Montaignes Einfällen eine zunächst schwer bemerkbare Bedeutung.

Ja, der prinzipielle Gehalt der Essays ist mit dem Ausgeführten nicht erschöpft. Die Analyse des Ich bildet, wie bereits bemerkt, das Glied eines weitergreifenden Zusammenhanges: jene führende Seelenkraft, auf die die Selbstanalyse stößt, ist weit mehr als ein in das konkrete Ich gleichsam eingelagertes höheres Selbst; in ihr offenbart sich die Lebensmacht, die, ein weltumspannendes *ἡγεμονικόν*, wie dies eine beschränkte Ich so das All in geordnetem Gange erhält. Die Reflexion auf das Selbst ist also der Weg zum Logos der Welt; die „Natur" des Menschen ist Manifestation der Weltvernunft, eben deshalb das Belauschen und Befolgen ihrer Weisungen zugleich willige Einfügung in das Ganze des geordneten Lebens.

Wenn dieser Gedanke der Selbstbetrachtung der Person erst ihren tiefsten Sinn verleiht, so bringt er andererseits Verwicklungen mit sich, über deren Tragweite sich freilich die sprunghafte Betrachtungsweise eines Montaigne nicht von ferne klar werden konnte — Verwicklungen, die hier gleich klargestellt werden mögen, weil auch sie der Ethik auf Jahrhunderte hinaus, ja in gewissem Sinne bis zum heutigen Tage zu schaffen gemacht haben. Das Labyrinth der Seele zu durchforschen hatte diese ganze Generation von Denkern sich nicht zum wenigsten deshalb entschlossen, weil sie hier zu finden hoffte, was die religiöse Metaphysik des kirchlichen Lehrgebäudes überflüssig machte. Glaubte man sich doch hier auf dem Boden einer Erfahrung, die an Verläßlichkeit alle erdenklichen Aussagen über Wesen und Zusammenhang des Seienden hinter sich ließ und vor der vollends alle Sätze einer nicht nachprüfbaren Offenbarung zur phantastischen Illusion werden müßten. Montaigne, ebenso wie sein mit größerer systematischer Gründlichkeit, mit geringerer Anmut den gleichen Gedanken verfolgender Freund Charron, werden nicht müde, alle Argumente, die nur dem Arsenal der antiken Skepsis entnommen werden konnten, wider die Glaubwürdigkeit oder gar Beweisbarkeit jener religiösen Metaphysik ins Feld zu führen. Nun aber beschränkt sich diese Skepsis keineswegs auf die in religiöser Form niedergelegte Metaphysik; sie erstreckt sich auf schlechthin alle die Lehren, die, die Unmittelbarkeit der Erfahrung überschreitend, durch metaphysische Behauptungen das Wirkliche zu erklären beanspruchen. Und diese universale Skepsis entsprang wiederum keineswegs dem Bedürfnis nach restloser Losbindung des Subjektes: sie glaubte gerade der Ethik den besten Dienst zu erweisen. Solange die Ethik — dies war bei diesen Skeptikern, wie bei manchem ihrer Nachfahren, die Überzeugung — noch irgendwie mit metaphysischen Setzungen solidarisch war, mußte sie auch an all der Unsicherheit und Angreifbarkeit teil haben, die jegliche metaphysische These charakterisiert; war hingegen der ganze metaphysische Spuk gebannt, so war die Ethik von einem höchst fragwürdigen Bundesgenossen befreit und auf den Boden gestellt, der sie zu tragen vermochte: auf den Boden der unmittelbarsten menschlichen Erfahrung!

Und doch kann es sorgfältiger Prüfung nicht entgehen, daß Montaigne und Charron hier einer Täuschung zum Opfer fielen, die seitdem noch viele genarrt hat. Mochte es allenfalls angehen, jene innere Schichtung und Überhöhung des Ich als Faktum der inneren Erfahrung hinzustellen — wo lag die Erfahrungsgrundlage für die Behauptung, daß jenes höhere Ich als solches zugleich der Träger und Vollstrecker der in ethischem Sinne positiv zu bewertenden Lebenstendenzen der Persönlichkeit sei? Was gab der Moralphilosophie das Recht, aus dem Gesamtbefund der empirischen Persönlichkeit

einen Komplex zweckvoller Anlagen herauszulösen und zu einem ihr gewissermaßen eingelagerten Prinzip der ethischen Selbstregulierung zu verselbständigen — und welche Erfahrung stützte vollends die Behauptung, dieses Prinzip sei Ausfluß der das All bewegenden göttlichen Vernunft-Natur, der „*raison universelle*"? Kein Zweifel, daß diese skeptischen Anzweifler aller Metaphysik aus der an ihre Stelle zu setzenden inneren Erfahrung eine Metaphysik herausspannen, die an Kühnheit nicht im geringsten hinter derjenigen des mittelalterlichen Glaubenssystems zurückstand. Denn diese Lehre ist darum nicht weniger Metaphysik, weil sie, auf ein Hinübergreifen in transzendente Sphären verzichtend, das Weltwesen im Herzen der Dinge und zumal des Menschen selbst zu entdecken meint. Hat sie doch mit der Metaphysik des Transzendenten denjenigen Zug gemeinsam, der sie am unzweideutigsten als Metaphysik kenntlich macht: die Einlagerung des Wertes in das Sein, die Deutung des Seins aus einem ihm eingelegten Wertzentrum heraus oder, anders gesagt, die Gleichsetzung eines als Wert Anerkannten mit der bewegenden Zentralkraft des Seienden. Die Idee der „Natur", die die transzendente Idee des Göttlichen zu verdrängen bestimmt ist — sie läßt hier wie bei ihren antiken Verkündern, hier wie bei ihren späteren Jüngern Seiendes und Seinsollendes mit einer Innigkeit sich durchdringen, die ihr den Charakter eines Erfahrungsbegriffes unweigerlich entzieht. Nicht umsonst glaubt man in der bewundernden Hingabe an diese Natur etwas von der Inbrunst zu verspüren, mit der die Seele des Gläubigen sich zur göttlichen Überwirklichkeit emporschwingt. Nicht empirische Beobachtung, sondern sinngebende Deutung der Welt und zumal des Menschen gibt diesem Begriff seinen Inhalt und zugleich seine Macht über die Seelen. Hatten die Genannten Recht, jede an metaphysische Voraussetzungen gebundene Ethik als auf Sand gebaut abzulehnen, so wurde ihre eigene wie jede auf diesem Naturbegriff basierte Ethik von diesen Bedenken mit getroffen.

M. de Montaigne, Essais 1582—1588. P. Charron, De la sagesse 1601.

3. BACON.

Wenn es eines Beweises dafür bedarf, daß hier die in der sittlichen Entwicklung des Menschen angeblich sich auswirkende „Natur" nicht auf Grund einer vorurteilsfreien Beobachtung des inneren Lebens, sondern nach Maßgabe bestimmter Wertkriterien bestimmt ist, so kann ein Blick auf einen englischen Zeitgenossen der behandelten Denker ihn geben: es ist Bacon. Er zeigt uns, wie in seinem ganzen Denken, so auch in seinen ethischen Reflexionen den Geist der Renaissance übertragen in die Welt des englischen Lebens und gemäß diesem neuen Medium abgewandelt. Gerade weil er die begrifflichen Grundlagen weithin mit den französischen Denkern teilt, tritt die innere Umstimmung der leitenden Idee um so charakteristischer zutage. Auch Bacon zieht einen scharfen Grenzstrich zwischen ethischen Wahrheiten und religiösen Glaubenssätzen; auch er glaubt jene Wahrheiten in den Grundrichtungen der eingeborenen menschlichen Natur vorgezeichnet und erblickt demgemäß in dem Studium des Ich die Quelle aller sittlichen Einsicht. Aber während reine Beobachtung der menschlichen Natur, vorurteilsfrei geübt, ihn und die behandelten Denker einen im wesentlichen identischen Befund müßte entdecken lassen, weicht in Wahrheit die Natur, die seine Innenschau ihm bloßlegt, in entscheidenden Zügen von derjenigen ab, die jene anderen gefunden zu haben meinten. Einmal ver-

gröbert sich die auf das Zentrum des Selbst gerichtete Tendenz des seelischen Lebens, in der dort die eigentliche Leitkraft des seelischen Prozesses gefunden wurde, hier zu dem Trieb rein egoistischer Selbsterhaltung und zu einem sehr äußerlich verstandenen Nützlichkeitsstreben; andererseits aber tritt dieser zentripetalen Bewegung als Gegenkraft eine nach außen, d. h. auf den Mitmenschen, genauer auf das nicht minder äußerlich gefaßte „Wohl" der Gemeinschaft zielende Richtung des Wollens gegenüber. Die menschliche Natur gebietet nicht weniger als die Förderung des Ich auch die Fürsorge für das soziale Gemeinwesen; ja, diese letztere gilt Bacon als die an Wert der anderen noch überlegene Form der sittlichen Lebenshaltung.

Es ist kein Zweifel, daß Bacon mit dieser Hervorhebung der sozialen Affekte eine Seite des menschlichen Lebens von neuem zur Geltung gebracht hat, deren Bedeutung für die sittliche Sphäre schon daraus erhellt, daß immer wieder die ethische Reflexion Neigung gezeigt hat, in ihr alle Problematik des sittlichen Lebens beschlossen zu glauben. Wenn manche Moralisten der Renaissance, wie z. B. Montaigne, diese Probleme an den Rand des sittlichen Problemkreises verschoben oder gar aus ihm entfernt hatten, so war das eine aus der Seelenlage der Zeit erklärliche Übersteigerung eines Strebens, dem zunächst das Kunstwerk der Einzelpersönlichkeit mehr als alles andere am Herzen lag. So vorherrschend war dies Streben, daß es sogar innerhalb jener Metaphysik, in der seine Lebensdeutung wurzelte, gewisse überaus naheliegende Folgerungen, die den sozialen Beziehungen ein beträchtliches Gewicht gegeben hätten, nicht zur Entwicklung kommen ließ. Wer der Überzeugung war, daß die Verbundenheit mit dem Universum des Lebens der „Natur" des Menschen ihre sittlichen Richtkräfte verlieh, der mußte doch diesen überindividuellen Zusammenhang zunächst einmal in denjenigen Lebensverknüpfungen aufsuchen, in denen der Mensch am unmittelbarsten und fraglosesten seiner Eingliederung in übergreifende Totalitäten inne wird: in den Verknüpfungen der menschlich-sozialen Sphäre. Die Lebenseinheit der Gemeinschaft bietet sich so sinngemäß als erste Stufe dar in der Erhebung der Seele zur allumfassenden Einheit des Wirklichen. In der Tat hatte denn auch die Schöpferin dieses Gedankenkreises, die Stoa, mehr als einmal in der Vernunfteinheit der menschlichen Gemeinschaft die sinnfällige Darstellung und Krönung der kosmischen Totalität verherrlicht und aus ihr einen Komplex von sittlichen Forderungen hergeleitet. Und die mittelalterlich-kirchliche Weltansicht hatte gerade in der Deutung und Normierung der menschlich-sozialen Sphäre umfangreiche Anleihen bei diesem Teil der stoischen Ethik gemacht. Bei einem Montaigne, der hierin das Lebensprinzip vieler Renaissance-Naturen verkörpert, ist von dieser Konkretisierung der „natürlichen" Metaphysik nichts zu spüren: er sieht nur die beiden äußersten Glieder der Reihe, die Persönlichkeit des selbstgenugsamen Weisen und die ihn nährende und führende Allmutter Natur; die menschlichen Zusammenschlüsse, denen zwischen beiden ein Platz gebührte, werden nicht als Zwischenstufen, sondern als ablenkende Hindernisse der Einung mit dem Alleben gewertet, folglich auch die aus ihnen entspringenden Verbindlichkeiten soweit wie möglich abgeschwächt.

Hier hat zweifellos Bacon gewisse Züge der stoischen Ethik zu Ehren gebracht, in denen unaustilgbare Erfahrungen des sittlichen Lebens niedergelegt sind: die Beziehungen, die den Menschen mit dem Menschen verknüpfen, können nur vorübergehend in ihrer sittlichen Bedeutung unterschätzt werden. Natürlich bedeutet die Feststellung als solche noch recht wenig: denn nicht ob die Ethik überhaupt an diesem Lebensbereich interessiert ist, sondern in welcher Form ihm die Sittlichkeit, sei es nach ihrer Entstehung, sei es nach ihrer Bestimmung verpflichtet ist — das ist die Kernfrage, die hier sichtbar wird. In dieser Hinsicht bedeuten die primitiven Auf-

stellungen Bacons kaum mehr als das Auffrischen einer verblaßten Fragestellung. Recht und Notwendigkeit dieser Erneuerung zeigt sich dann freilich in der Nachhaltigkeit, mit der gerade die englische Moralphilosophie in der bei Bacon angezeigten Richtung weitergedacht hat.

Gerade mit der Vielheit der Antworten, die eine Ethik der „natürlichen" Sozialaffekte offen läßt, wird von neuem dasjenige deutlich, was schon die Gegenüberstellung Bacons und der französischen Skeptiker lehren sollte: wie sehr die Ethik des „natürlichen" Menschen irrt, wenn sie aus einer unbefangenen Beobachtung des inneren Menschen die Richtpunkte des Lebens mit eindeutiger Bestimmtheit meint gewinnen zu können. Wenn der Begriff der Natur sich als Gefäß für einen so mannigfaltigen Inhalt tauglich erweist, so geht daraus hervor, daß wir in ihm nicht die nachträgliche Zusammenfassung ermittelter Tatbestände, sondern eine aus Wertimpulsen geborene und nach glaubensmäßiger Konkretisierung verlangende Idee vor uns haben, eine Idee, die ihrerseits die Phänomene des sittlichen Lebens auf metaphysische Lebensgründe zurückführt.

Fr. Bacon, De dignitate et augmentis scientiarum 1623.

4. MACHIAVELLI.

Das Übergreifen der ethischen Reflexion auf das Gebiet der sozialen Phänomene brachte nicht zum wenigsten deshalb neue Fragen mit sich, weil es vor jedem Versuch einer inhaltlichen Normierung dieser Sphäre schon zweifelhaft sein mußte, wie weit denn überhaupt die solcher Normierung bedürftigen sozialen Zusammenhänge sich erstreckten. Bacons sehr allgemeine Fassung des Problems zielte im Grunde auf den Umkreis rein persönlicher, d. h. den Menschen unmittelbar mit dem Menschen verknüpfender Impulse der Hilfsbereitschaft und des Wohlwollens. Aber es wurde schon oben ausgeführt, weshalb die ethische Reflexion von dieser Stelle aus weitergezogen werden mußte.

Abermals haben wir hier das Fort- und Zusammenwirken antiker und mittelalterlicher Gewöhnungen des Denkens und Wertens festzustellen. Wenn die Antike in gewissen Zeiten und Menschen das Sittliche gerade auf dem Gebiete des Sozialen gesucht hatte, so fand sie den höchsten und gesammelten Ausdruck dieser Verpflichtung in dem organisatorisch zusammengeschlossenen Leben der Gemeinschaft, zuhöchst also in dem Lebensgebilde des Staates. Und ebenso hatte das mittelalterliche Denken auf seiner Höhe eben diesem Staate eine, natürlich aus dem religiösen Prinzip abgeleitete, Funktion im Erdenleben angewiesen, die ihn zu einem der wesentlichsten Träger und Verwirklicher diesseitiger Sittlichkeit erhob. Wenn nunmehr die Neuzeit wie in ihrer politischen Praxis so auch in der theoretischen Betrachtung dem Staat die höhere Weihe, die ihn als Zuchtanstalt und Vorschule des himmlischen Reiches verklärte, entzog, so war damit die grundsätzliche Frage gestellt, ob diese Wertentleerung auch den aus dem religiösen Prinzip hergeleiteten sittlichen Gehalt der staatlichen Wirklichkeit mit betreffen mußte, ob mithin eine etwaige sittliche Normierung des sozialen Lebens an der Grenze der staatlichen Wirklichkeit Halt zu

machen hatte, oder ob umgekehrt von einer neubegründeten Sittlichkeit des menschlichen Gemeinschaftslebens her auch dem staatlichen Zusammenhange ein neuer ethischer Inhalt zuströmte.

Die Renaissance hat denselben Radikalismus, den sie nicht selten in der Freisetzung der autonomen Persönlichkeit entwickelte, auch in der Behandlung dieses „sozialen" Problems nicht gescheut. Die fortwirkende Kraft ihrer Anregungen beruht nicht zum wenigsten auf der Entschlossenheit, mit der sie der These der mittelalterlichen Weltansicht die Antithese einer genau entgegengesetzten Wertbestimmung gegenüberstellte. Für das uns hier beschäftigende Problem war es die geistige Sendung von Machiavelli, durch den schonungslosen Umsturz der überlieferten Staatsauffassung der politischen Theorie den neuen Antrieb zu geben, den die politische Praxis bereits in Gestalt eines neuartigen Stils des politischen Handelns empfangen hatte. Als ein Denker von anstachelnder und aufreizender Rücksichtslosigkeit hat der Mann, der scheinbar den Staat wie kein anderer zu entsittlichen keine Bedenken trug, den wohlgegründeten Anspruch auf einen Platz in der Geschichte des ethischen Denkens. Auch die Sphäre der Politik mußte im Interesse ihrer autonomen Selbstbegründung zunächst einmal gleichsam bis auf den Grund herausgerissen werden aus allen Verflechtungen mit außerpolitischen Wertbereichen, ehe die so emanzipierte sich mit diesen und insbesondere mit der ethischen Region in das rechte Verhältnis setzen konnte.

Der Radikalismus der Entscheidung, die Machiavellis politische Theorie vertritt, liegt darin, daß er nicht etwa die Sphäre des politischen Handelns äußerlich von einer Sphäre des Sittlichen und Religiösen in einer Form scheidet, die diese in ihrem Bestand unangetastet ließe, vielmehr wiederholt die letztere in eine Stellung zum politischen Wirkensbereich rückt, in der ihr eigentümlicher Sinn- und Wertgehalt völlig verloren zu gehen droht. Der Politiker soll und darf nicht etwa die seelischen Mächte, Antriebe, Forderungen, die erlebt werden als bezogen auf die Werte der Sittlichkeit und Religion, als außerhalb seines Interessenkreises liegend ignorieren; im Gegenteil, als mächtigen Motoren der menschlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit gebührt ihnen ein bevorzugter Platz in dem Ganzen seines politischen Kalküls, in der Berechnung des Kräftespieles, das zu meistern der Beruf seiner politischen Kunst ist. Ja, er wird unter Umständen es sich angelegen sein lassen, diese Überzeugungen und Erregungen der Seele planvoll hervorzurufen, sofern er sich nämlich von ihnen die Kraftwirkungen versprechen kann, deren er im Zusammenhange der politischen Aktion bedarf. Man erkennt: von einer solchen Schätzung dieser Lebensmächte ist nur noch ein Schritt bis zu der Auffassung, daß ihr Sinn und Gehalt sich geradezu erschöpfe in der Leistung, die sie zur Bewegung der politischen Kräfte, zur Gründung, Erhaltung und Mehrung der Staaten beisteuern, und daß

demgemäß auch ihr Ursprung lediglich in Interessen und Veranstaltungen dieser Art zu suchen sei. Wo diese Folgerung gezogen war, die Machiavelli jedenfalls nicht mit voller Klarheit ausgesprochen hat, da war den Erlebnissen, in denen dem Menschenherzen eine der politischen Sphäre überlegene Wertwelt aufzugehen scheint, die Begründung in einer ideell legitimierten Sinnsphäre geradehin abgestritten; ihr Gehalt verflüchtigt sich zu einer Scheinhaftigkeit, hinter der als einzige Realität der diese Vorspiegelung hervorrufende und ausnutzende politische Wille übrig bleibt. Und es waren das Folgerungen, die sich jedenfalls mit Machiavells höchst pessimistischem Urteil über die Qualität der das Leben der Menschen durchgängig regierenden Triebkräfte aufs beste vertrugen.

Betrachten wir die hier skizzierten Grundgedanken, die Machiavellis politische Theorie teils beherrschten, teils wenigstens in ihrem Hintergrund lauerten, so tritt die Umkehrung deutlich zu Tage, die das mittelalterliche Wertsystem in der eisigen Kälte dieses politischen Raisonnements erfährt. Begründete vordem der Staat seine Rechtstitel und seine Mission im irdischen Leben aus dem Auftrage, den eine höhere Macht als einzige Quelle und Hüterin des religiös-sittlichen Lebenssinnes ihm erteilt hatte, so wird hier umgekehrt die Welt der religiös-sittlichen Motive nach Ursprung, Sinn und Bestimmung hergeleitet aus der primären Kraftquelle des staatengründenden Menschenwillens; Ursprüngliches und Abgeleitetes, Sinngebendes und Sinnempfangendes haben ihre Plätze getauscht. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß nur ein neuer Heide, wie Machiavelli es gewesen ist, die Skrupellosigkeit aufbringen konnte, deren es zu einem solchen Umsturz der Werte bedurfte.

Man muß fragen, ob und inwieweit die Urkraft selbst, die in der Lebensbetrachtung eines Machiavelli als Vehikel des menschlichen Daseins übrigbleibt, ob der von ihm verherrlichte staatliche Machtwille irgendwelche Züge aufweist, denen wenigstens eine gewisse ethische Tönung zuzusprechen ist. Zweifellos hat man mit Recht ihren Kern in einer Dynamik der Kraftentfaltung und Selbstdurchsetzung gefunden, die sich kaum von der Gewaltsamkeit natürlicher Energieentladungen unterscheidet. Auch hier ist es die „Natur" — freilich eine Natur, ganz ungleich der von den Stoikern und ihren Jüngern kanonisierten — als deren stärkste und imposanteste Äußerung dieser politische Wille hervortritt. Aber eines hebt doch trotz allem die virtù, als welche Machiavelli diese herrscherliche Willensmacht bezeichnet, über das Niveau einer blinden und gleichgültigen Kraftäußerung hinaus: sie steht im Dienste einer weit ausgreifenden Lebenseinheit, die Machiavelli als innerlich beseelt, als von Zielstrebigkeit erfüllt, als wertverwirklichend zwar nicht mit aller Klarheit bezeichnet, wohl aber unfraglich erlebt und gewußt hat: der Lebenseinheit des Staates. Wenn die Renaissance an den verschiedensten Stellen Neigung zeigte, den ganzen Wert- und Sinngehalt der menschlichen Existenz in den Kreis des Einzellebens gleichsam einzusaugen — hier lebte ungeschwächt, genährt an der Sittlichkeit des römischen Staatsgedankens und andererseits doch auch dem Erlebnis des überpersönlichen „*corpus christianum*" vergleichbar, die Gewißheit von der Lebenskraft und dem Lebensrecht eines die individuelle Existenz in sich einbettenden und für sich beanspruchenden Ganzen. Man wird ohne Übertreibung sagen dürfen, daß hier nichts geringeres als eine „Staatsmetaphysik" zwar nicht ausdrücklich vorgetragen wird, wohl aber als beseelendes Prinzip der Gedankenbewegung wirksam ist. Wenn Machiavellis politische Theorie über die Jahrhunderte hin die Geister immer wieder angezogen, zu Widerspruch und Zustimmung gereizt hat, so waren es keineswegs bloß die Geheimnisse und Kunstgriffe einer unbedenklichen politischen Technik, die man in seinen Schriften suchte — es war die Leidenschaft des echten autonomen Staatsgedankens, die man als die eigentlich treibende Kraft hinter seinen

kühlen Kalkulationen und Anweisungen verspürte. Und darin liegt, daß ein Denker, der zunächst für die sittliche Reflexion nur als Geist der Verneinung wichtig zu sein schien, doch auch in einem positiven Sinne ihrer Entwicklung gedient hat.

N. Machiavelli, Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio; Del Principe 1513.

5. GROTIUS.

Natürlich wird durch diese Erwägungen an der Tatsache nichts geändert, daß Machiavellis politische Theorie ihrem Wortlaut nach und in der praktischen Verwertung, die sie in der Politik des Jahrhunderts fand, wie eine Mediatisierung der Ethik durch die Politik wirken mußte. Sie deutete und normierte den Staat gerade von derjenigen Seite seiner Existenz her, die von der Dimension ethischer Gesetzgebung am weitesten abliegt — von der Seite der Macht. In ihr das Lebensprinzip des Staates zu suchen ist jeder naturalistischen Staatstheorie selbstverständlich. Von dem entgegengesetzten Pol des staatlichen Wirkungszusammenhangs her sein Wesen zu bestimmen findet sich umgekehrt, der Natur der Sache gemäß, jede Theorie gedrängt, die dem Staat im Reiche des Sittlichen seine Heimat zu geben bestrebt ist. Dieser Gegenpol wird dargestellt durch die Funktion, die der Staat als Schöpfer und Hüter des Rechtes ausübt.

Demgemäß hatte denn auch die mittelalterlich-kirchliche Theorie, als es galt, dem Staat seinen Platz in dem sittlichen Kosmos des christlichen Lebens anzuweisen, diese seine Wesensäußerung durchaus in den Vordergrund gerückt. Und auch hier war es gerade die stoische Lehre, die für diese Einordnung die brauchbarsten Formeln in Bereitschaft hatte. Wenn in der stoischen Überlieferung die Weisungen der „Natur", aus der die Ordnung des sozialen Zusammenhanges entspringt, sich in dem Begriff des „Naturgesetzes", der „*lex naturae*", zusammenfaßten, so war dieser Begriff, wie er auf der einen Seite den Gedanken an den göttlichen Gesetzgeber leicht in sich aufnahm, andererseits nicht weniger geeignet, auch dasjenige „Gesetz" zu umgreifen, das als greifbarste und zugleich ideelle Darstellung der staatlichen Wirklichkeit der Erfahrung von je geläufig war. Das Recht des Staates wurde so zum Wahrzeichen seiner sittlichen Natur. Wenn aber nun die christliche Staatstheorie die Grundsätze der Rechtsordnung in der Natur des Menschen vorgezeichnet und demgemäß auch der natürlichen Vernunft dieses Menschen zugänglich glaubte, so lag darin grundsätzlich bereits die Möglichkeit enthalten, diesem Rechte auch dann noch seine Gültigkeit als eine in sich selbst gegründete zu wahren, wenn etwa die neben und über ihr bestehende göttliche Sanktion in Wegfall kam. Es mußte dann eben die rein weltimmanente Deutung des Rechtes, die aus der stoischen Überlieferung in das katholische System eingelassen und als sekundäres Motiv festgehalten war, gleichsam wieder durchschlagen und sich von neuem zum einzigen Erklärungsprinzip aufschwingen. Dieser höchst merkwürdige Zusammenhang machte es möglich, daß auch nach der Preisgabe der transzendenten Begründung und trotz der heftigen Angriffe, die, darüber noch hinausgehend, Theorie und Praxis der Renaissance auch gegen eine ethische Deutung von Recht und Staat richteten, ein Restbestand der mittelalterlichen Theorie als Basis einer neuen sittlichen Rechtfertigung des Staates sich behauptete. Hatte Machiavelli der „Natur" des Staates die Sittlichkeit, ja auch das Recht wenigstens zum Teil zum Opfer gebracht, so erhob sich bald die Auffassung zu neuer Stärke, die gerade in seinem sittlich-rechtlichen Charakter seine wahre „Natur" manifestiert sah. Aus dem gedanklichen Ganzen des mittelalterlichen Denksystems löste sich eine nach eigenen Prinzipien vorgehende

Rechtsphilosophie los, in deren Gebiet notwendig die Grenzfragen von Politik und Ethik fallen mußten. Und wiederum war es der allumfassende, bedeutungsgeladene Begriff der Natur, auf dessen Boden die auszugleichenden Richtungen sich begegneten.

Wir betrachten aus dieser Bewegung nur denjenigen Denker, dessen System in der merkwürdigsten Form die nach rückwärts und die nach vorwärts weisenden Bezüge vereinigt zeigt. Es ist die Rechtstheorie des Hugo Grotius, an der hier natürlich nur diejenigen Züge hervorzuheben sind, durch die sie für die Entwicklung der Ethik Bedeutung gewonnen hat. Daß ihr diese zukam, war die natürliche Folge davon, daß sie sich in ihren letzten Prinzipien den Anfängen der neuzeitlichen Ethik nächstverwandt zeigte. Gleich ihr löste sie, und zwar auf Grund der uns bereits vertrauten Überlegungen, die Sphäre der rechtlichen Grundsätze ab von allen Glaubensüberzeugungen und Lehren des Dogmas. Die Geltung dieser Sätze würde feststehen, auch wenn es keinen Gott gäbe, und so wenig der Wille Gottes etwas daran zu ändern vermöchte, daß $2 \times 2 = 4$ ist, so wenig unterliegen diese Sätze seinem Eingriff. Daneben steht dann freilich auch der Gedanke, daß die Natur der Dinge, aus der alle Sätze der Vernunft entfließen, das Werk des göttlichen Schöpferwillens sei — ein Zeugnis dafür, daß diese immanente Begründung des Rechts ferne davon ist, nun ihrerseits die Welt des Glaubens anfechten zu wollen. Die Wurzeln des Rechts sucht also diese Rechtsphilosophie eben dort, wo die Ethik die Fundamente der Sittlichkeit aufgefunden zu haben meint: in der eingeborenen Natur des Menschen. Ja, Grotius begegnet sich sogar in der näheren Bestimmung dieser der Menschennatur eingepflanzten Grundsätze mit einer in der Geschichte der Ethik weitverbreiteten Lehre, die uns bereits in den moralphilosophischen Sätzen Bacons nahetrat. Er findet in ihnen den Ausdruck und die Frucht des gesellschaftlichen Triebes, so zwar, daß er diesem die egoistischen Motive nicht als gleichberechtigt, sondern lediglich als eine durch die Weisheit Gottes beigegebene Verstärkung zugesellt. Kurzum: wir befinden uns bei diesem Philosophen des Rechts durchaus in dem Gedankenkreis der „natürlichen“ Ethik, und in der Tat kommt es bei ihm zu keiner Klarheit darüber, ob und wie denn nun eigentlich die Prinzipien, in denen die Eigenart der Rechtssphäre begründet ist, sich von denen des sittlichen Lebens unterscheiden. Beide fließen so ununterscheidbar ineinander, daß wir hier eine Verwirrung drohen sehen, die das Komplement der bei Machiavelli beobachteten bildet: wird das Wesen des Staates gesucht in der Vertretung eines Rechtes, das nach Herkunft und Sinn sich kaum mehr von einem Kanon allgemein menschlicher Sittlichkeit unterscheidet, so geht ihm unweigerlich das Stück seiner „Natur“ verloren, dem Machiavelli eine nicht weniger einseitige Gunst zugewendet hatte.

Wir hätten uns den Blick auf Grotius schenken können, wenn seine Beziehungen zur Ethik sich in diesen Grenzverwischungen erschöpften. Aber diese Berührung der

ethischen und der juristischen Problemwelt hat doch für jene auch eine positive Bedeutung. Das dem juristischen Denken eigentümliche Bedürfnis nach scharfen Begriffsbestimmungen macht sich vorteilhaft geltend inmitten einer Problemlage, die nur allzusehr an der Vieldeutigkeit der leitenden Ideen krankte. Schon in der römischen Stoa hatte der Begriff der „Natur" gerade dadurch bestimmtere Umrisse gewonnen, daß er sich in der klaren Luft der juristischen Gedankenbildungen auszuweisen genötigt wurde. So meldet sich auch in Grotius der Drang nach einer rationaleren Bestimmung dieser leitenden Idee nachdrücklich zum Worte. Schon der erwähnte Vergleich mit dem Geltungscharakter einer mathematischen Wahrheit ist für dieses Streben kennzeichnend. Wenn das ebenso enthusiastische wie ungeregelte Denken der Renaissance in der Natur nichts weiter als ein vielbewegtes Spiel unberechenbarer Gestaltungstriebe erblickt hatte — hier war gefordert: strenge Systematik, logisch klare Ableitung aus obersten Prinzipien, unangreifbare Vernunftevidenz. Die strengste, keine Ausnahme duldende Allgemeingültigkeit gilt nunmehr als die Eigenschaft, durch welche die gesuchten Sätze, in deutlicher Entgegenstellung gegen die historisch wechselnden Inhalte des positiven Rechtes, ihren Ursprung aus der „Natur" zu erhärten haben. Natur und Ratio, im Rausche des Renaissance-Erlebnisses oft auseinandergegangen, rücken in diesen Forderungen wieder so nahe zusammen, daß bis zu ihrer Gleichsetzung nur noch ein Schritt ist. Es ist der Geist der Aufklärung, der sich in der Form juristischer Postulate besonders früh ankündigt.

Gleichgültig, wie es um das Recht und die Haltbarkeit dieser Forderung bestellt sein mochte: die bloße Tatsache, daß eine ebenso weitverbreitete wie unbestimmte Vorstellung sich zu so festen und klaren Linien zusammenzog, bedeutete eine wesentliche Förderung der Problementwicklung. Wir heben an der so hervortretenden Problemgestaltung zwei Seiten hervor, die gerade für die ethische Reflexion von Bedeutung waren. Wenn die Renaissance die ethischen Möglichkeiten und Forderungen aus einer transzendenten Überwelt heruntergeholt und in das Herz des „natürlichen" Menschen umgepflanzt hatte, so führte das leicht zu der Auffassung, Sittlichkeit sei nichts anderes als die ungehinderte Entfaltung des im Menschen potentialiter Enthaltenen. Damit ging der Sittlichkeit der Charakter der Forderung, des Gebotes verloren, den ihr im Rahmen der mittelalterlichen Weltansicht die Stufung von Welt und Überwelt gewährleistet hatte. Nun war Grotius zwar darin mit der Renaissance eines Sinnes, daß die Allgemeinheit des Rechtsgesetzes in der Beschaffenheit des menschlichen Wesens, wie es nun einmal als Glied der Schöpfung dastehe, ihre Grundlage habe. Aber wenn er nun diese Allgemeinheit auf die Form einer streng logischen Allgemeingültigkeit zu bringen sich bestrebte, so hatte er damit grundsätzlich, wenn auch ohne volles Bewußtsein, den Übertritt von der bloßen Betrachtung des als wirklich Vorgefundenen in die Sphäre des Ideellen, ja des Normativen vollzogen. Damit war tatsächlich das Gegenüber des Menschen, wie er ist, und einer Idee, unter die er sein Leben zu stellen hat, in einer von der mittelalterlichen abweichenden Form erneut und die Möglichkeit angedeutet, auch auf dem Boden der neuen Weltgesinnung die sittliche Forderung gegenüber der empirischen Realität des Vorgefundenen zu befestigen. In der Form des rationalen Gesetzes, der allgemeingültigen Regel macht die Objektivität des sittlichen Gebotes erneut ihre Rechte geltend.

Freilich, je deutlicher nun die in diesem Gegenüber enthaltene Spannung hervortrat, um so schwerer war auch die Einheit jener Metaphysik der „Natur" bedroht, in der die Ethik der Renaissance wurzelte. Je klarer sich die Idealität des Gültigen, der begriffliche Charakter des Gesetzes durcharbeitete, um so unbegründeter mußte auch die Unbefangenheit erscheinen, mit der die Verkünder jener Metaphysik diesen Inbegriff rein ideeller Sinngehalte in die reale Beschaffenheit des Weltganzen und zumal der menschlichen Natur zurückverlegt, ja zum

Wesenskern, zur bewegenden Kraft dieses Ganzen erklärt hatten. Diese Metaphysik konnte ja nur solange überzeugen, wie man es sich ersparte, „Sein" und „Sinn" mit unzweideutiger Klarheit gegeneinander abzusetzen. Je klarer der ideelle Charakter der Vernunftinhalte hervortrat, um so undenkbarer wurde es — wie nicht nur auf dem Boden der ethischen Reflexion fühlbar wurde — die „Vernunft" einfach mit der „Natur" gleichzusetzen. So ließ das Weiterwachsen der in der Renaissance begonnenen Gedankenreihen alle Gegensätze hervortreten, die dereinst die Stoa vergeblich in ihrem System zu versöhnen sich bemüht hatte.

H. Grotius, De iure belli et pacis 1625.

* * *

So unentwickelt und begrifflich schwerfällig das ethische Denken dieses Zeitalters der Vorbereitung sein mag, es läßt doch schon die Fülle von Fragen, Schwierigkeiten und Verwicklungen sichtbar werden, die den Menschengeist bedrängen mußten, sobald er aus der allseitig geschlossenen Einheit der mittelalterlichen Daseinsdeutung heraustrat und die Prinzipien der geistigen Wirklichkeit aus dem Sinne der autonomen Wertsphären hervorzuholen hatte. Mögen immerhin die ersten Generationen dieser neuen Zeit, noch unvermögend, die Verwicklungen des Lebens wie des Gedankens zu durchschauen, in den dem Altertum entlehnten, aus mittelalterlichem Lebensgefühl beseelten Formeln eine erlösende Antwort in der Hand zu haben glauben — eine tiefer greifende Kritik entdeckt schon in ihren Aufstellungen die Anstöße und die inneren Gegensätze, die die fortschreitende Gedankenbewegung immer mehr an die Oberfläche treiben mußte. Nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin äußerte sich das Unvermögen dieser Generation, der durch die neue Aufgabe geschaffenen Schwierigkeiten Herr zu werden: entweder sie gab den aus sich zu begründenden Richtungen des Geistes ein Maß von Selbständigkeit, das sie aus dem Zusammenhange der geistigen Lebenswirklichkeit herausriß — oder sie suchte die geforderte Einheit des Lebens durch Mischungen und Kreuzungen zu wahren, in denen entweder die zu vereinigenden Mächte insgesamt ihre Eigenfarbe einbüßten oder eine von ihnen die anderen bis zur Vernichtung in sich aufsog. So konnte es dahin kommen, daß kaum eine der denkbaren Kombinationen von Religion, Sittlichkeit, Politik, Gesellschaft, Recht, Macht, kaum eine der innerhalb ihrer möglichen Formen der Über- und Unterordnung unversucht blieb. Das Medium aber, innerhalb dessen sich diese Begegnungen, Verschlingungen, Scheidungen abspielten, bildete mit seinen schier unbegrenzten Auslegungsmöglichkeiten der Begriff der „Natur".

J. Burkhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien.[12] 1919. W. Dilthey, Gesammelte Schriften. II. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.[2] Leipzig 1921. K. Burdach, Reformation, Renaissance, Humanismus. Berlin 1918. Derselbe, Deutsche Renaissance[2]. Berlin 1918. F. Meinecke, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte[2]. München 1926.

III. DIE ENGLISCHE MORALPHILOSOPHIE.

1. HOBBES.

Historische Fügungen, denen nachzugehen nicht dieses Ortes ist, haben für mehr als ein Jahrhundert der englischen Philosophie in der Erörterung der ethischen Fragen die Führung gegeben. Die eigentümliche Art und Richtung des englischen Geistes wirkte hier zusammen mit einer Folge von Geschehnissen, die nicht nur der religiösen, politischen und ethischen Reflexion reichen Stoff und vielseitige Anregung boten, sondern auch der Ideenbewegung eine in diesem Zeitalter ungewöhnliche Freiheit des Gedankens und der Aussprache verschafften. Während auf dem Festlande das politische und religiöse Leben durchweg eine Richtung einschlug, die von dem im Zeitalter der Renaissance gewonnenen Wagemut des Denkens und Forderns weit wegführte, konnten auf dem englischen Boden die verschiedenartigsten Tendenzen sich mit der gleichen Unbefangenheit bekennen und aneinander in einer kaum eingeengten Diskussion zur Klarheit durcharbeiten.

Solche Unbedenklichkeit der Äußerung zeichnete gleich den ersten aus, der die Reihe dieser Denker eröffnet. Es ist Thomas Hobbes, in der Schonungslosigkeit seiner politischen und moralphilosophischen Zergliederungen wie auch in der Nachhaltigkeit der eben deshalb von ihm ausgegangenen Wirkungen seinem Vorbild Machiavelli nicht nachstehend. Doppelt bedeutsam war der Anstoß, den er der Bewegung erteilte, aus dem Grund, weil die angedeutete Richtung seines schriftstellerischen Charakters zusammentraf mit einem Problemansatz von der höchsten methodischen Fruchtbarkeit. Er wagte es, ein Denkverfahren, dem der Renaissancegeist einen seiner stolzesten Triumphe verdankte, zur Klärung der Dunkelheiten und Widersprüche heranzuziehen, die die ethische Reflexion bis dahin unbehoben gelassen hatte.

Wir sahen, daß der Begriff der „Natur", an dem das ethische Orientierungsbedürfnis der Renaissance seinen Halt suchte, an einer Vieldeutigkeit litt, die ihn zur Leitidee des sittlichen Lebens wenig geeignet machte. Nun aber zeigte die denkende Arbeit der Renaissance einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit, der dem von Grotius betretenen an Gangbarkeit und Sicherheit weit überlegen schien. Natur hatte dem denkenden Bemühen an einer bestimmten Stelle ihre letzten Geheimnisse aufgeschlossen, und zwar aufgeschlossen mit dem Ergebnis, daß in dem Weben ihrer Kräfte eine Gesetzlichkeit sichtbar wurde, die sich als identisch erwies mit einer der menschlichen Vernunft immanenten Regel. Staunenden Auges stand die Naturforschung der Renaissance vor dem Wunder, daß „die Natur in mathematischer Sprache geschrieben ist". Relationen, die der Geist scheinbar nur deshalb mit so unfehlbarer Sicherheit bestimmen konnte, weil sie an den von ihm selbst konstruierten Gebilden stattfanden, also weil sie im Grunde seine eigene Schöpfung waren, sah man in rätselvoller Übereinstimmung in dem Kräftespiel der äußeren Natur wiederkehren. Das innerste Gesetz der denkenden Vernunft schien zusammenzufallen mit dem Gesetz, dem die Bewegung der körperlichen Massen gehorcht. Hier war in vollkommenster Gestalt das gefunden, was der

Geist nach seiner Emanzipation von der Objektivität mittelalterlicher Daseinsdeutung suchte: eine gleich sichere, gleich unverbrüchliche Wahrheit, aber nicht von außen, von oben, durch autoritative Offenbarung dem uneinsichtigen Menschen verordnet, sondern in der Natur des Menschengeistes selbst gegründet und deshalb mit klarster Evidenz der Vernunfteinsicht sich darbietend. Recht eigentlich im Menschen selbst trat die objektive Instanz hervor, die neue Klarheit und Sicherheit versprach. Wann hatte je das „*lumen naturale*" von seiner weltumspannenden Macht eine solche Probe abgelegt!

Nun aber sieht man deutlich: in der Arbeit der mathematischen Naturwissenschaft war in vorbildlicher Form die Schwierigkeit behoben, die Spannung gelöst, mit der wir die Metaphysik der Vernunft-Natur und die auf ihr fußende Ethik belastet sahen: hier war auf der einen Seite eine Welt rein idealer, geistgeborener Gebilde — hier war auf der anderen Seite die handgreiflichste Wirklichkeit, die die menschliche Erfahrung kannte — und doch wurde dieses Gegenüber, diese Parteiung von Vernunft und Natur überbrückt, ja aufgehoben durch die Koinzidenz der Grundverhältnisse, die die denkende Vernunft sowohl in ihren Eigenschöpfungen als auch in jener ihr scheinbar so fremd entgegenstehenden Wirklichkeit entdeckte. Undenkbar, daß nicht von dieser überwältigenden Offenbarung her die Hoffnung und Forderung hätte ausstrahlen sollen, es könnten und müßten auch im Bereich der menschlich-beseelten Wirklichkeit die „natürlichen" Grundrelationen aufgedeckt werden, in denen das immanente Gefüge der Vernunft durch das Gewirr eines scheinbar regellosen Geschehens hindurchleuchtet — und dies um so mehr, als diese Menschenwelt doch noch in einem ganz anderen Sinne und Maß der denkenden Vernunft nahestand, als das Reich der unterlebendigen, untergeistigen Naturkräfte. Es konnte nicht ausbleiben, daß das theoretische Verlangen nach umfassender Erkenntnis und die praktischen Bedürfnisse des nach Klarheit und Sicherheit verlangenden Gemütes sich in diesem Postulat begegneten.

Damit ist das Grundsätzliche an der Problemverschlingung bezeichnet, die dazu führen mußte, daß eine mit dem Begriff der „Natur" sich abmühende Ethik in den methodischen Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft die Auflösung aller ihrer Zweifel und das logische Instrument ihrer Untersuchungen begrüßte. Und Hobbes ist derjenige gewesen, dessen kühne Denkerpersönlichkeit das durch die Problemlage Nahegelegte sofort mit äußerster Folgerichtigkeit durchführte. Daß er es tat, das macht seine Bedeutung wie für die gesamte philosophische Bewegung so auch für die ethische Ideenentwicklung aus. Versuchen wir hier, diese Seite seiner Wirksamkeit zu beleuchten, so finden wir uns einer Schwierigkeit gegenüber, die sich bei weiterem Vordringen in der Problementwicklung noch steigern wird. Wenn wir schon wiederholt bemerken mußten, daß als Hintergrund und Stütze ethischer Sätze eine metaphysische Deutung des Ganzen von Welt und Leben kaum je zu fehlen pflegt, so tritt dieser Zusammenhang natürlich überall da besonders zwingend hervor, wo der Moralphilosoph zugleich ein System metaphysischer Weltauslegung konzipiert und begrifflich entfaltet hat. Eine absondernde Betrachtung seiner ethischen Aufstellungen kann also nicht umhin, eng Zusammengehöriges auseinanderzureißen. Wir werden die Bedenklichkeit dieses Verfahrens dadurch zu mildern versuchen, daß wir die Verbindungslinien jedenfalls andeuten, durch die das Ganze der jeweils zu betrachtenden ethischen Überlegungen mit der zugehörigen Weltansicht zusammenhängt, ohne damit die Vertiefung in diese selbst überflüssig machen zu wollen. Andererseits bietet die Betrachtungsweise, die durch die uns leitende Fragestellung geboten ist, den Vorzug, daß sie an den in Betracht zu ziehenden metaphysischen Denkgebäuden mit besonderer Deutlichkeit die übertheoretischen Voraussetzungen hervortreten läßt, die in Gestalt von oftmals uneingestandenen Wertsetzungen der Weltdeutung die Richtung weisen.

Was immer Hobbes an solchen Sätzen ausspricht, die ihrem Gehalte nach dem Umkreis ethischer Reflexionen im weitesten Sinne angehören, das gibt sich als unausweichliches Ergebnis solcher Gedanken-

gänge, die an Strenge nicht im mindesten hinter dem logischen Gefüge der mathematischen Naturwissenschaft zurückbleiben wollen. Sein ganzes Denken steht unter dem Leitsatz, es gebe nur eine einzige Methode wissenschaftlicher Betrachtung, eben die in der mathematischen Naturwissenschaft als unfehlbar erprobte, und diese umfasse grundsätzlich das Ganze der Erfahrungswirklichkeit. Daß insbesondere die menschliche Welt und zumal deren seelische Innenseite dieser Methode unterstehe, das steht für Hobbes auf Grund von zwei Überlegungen fest, zwischen denen eine ihm entgangene Unverträglichkeit obwaltet. Auf der einen Seite führt er die seelische Erlebniswirklichkeit mit Hilfe einer grob sensualistischen Psychologie auf „Bewegungen", also auf die in der Mechanik geklärte Gestalt des Wirklichen zurück. Damit ist die Welt der inneren Erfahrung in dem einen allumfassenden Mechanismus des Wirklichen aufgenommen bzw. dem zugehörigen Begriffssystem eingefügt. Andererseits aber nimmt er, um sich an den Kern der menschlichen Wirklichkeit heranzuarbeiten, dasjenige Gebilde zum Ausgange, welches nach seiner Überzeugung unsere Vernunft deshalb bis in seine letzten Bedingungen hinein zu durchschauen in der Lage ist, weil es, analog den Gebilden der Mathematik, durch den menschlichen Geist selbst erzeugt ist. Dieses Gebildet findet Hobbes im Staate. Der Staat, das „*corpus politicum*", ist für ihn das durch den menschlichen Geist konstruierte System der gesellschaftlichen Kräfte, der vollkommene Mechanismus der Menschenwelt. Von ihm her nach seinen Bedingungen zurückfragen heißt nichts anderes, als die Grundkräfte aufspüren, deren Zusammenspiel die menschlich-gesellschaftliche Wirklichkeit schafft und erhält. Da in der einen wie in der anderen Überlegung der Begriff des Mechanismus obenansteht, bleibt der wesentliche Unterschied unbeachtet, daß dort die in den Gesetzen der Mechanik gemeinte und berechnete Kraft, hier die um diese Kraft und ihre Gesetze wissende, dazu dieses Wissen technisch verwendende Intelligenz zur Erklärung der menschlichen Erfahrungswelt herangezogen wird — ein Unterschied, der, wie sich zeigen wird, dem Ganzen des von Hobbes entwickelten Systems verhängnisvoll wird.

Wie aber stellt sich nun Hobbes die Menschenwelt dar, zu deren Beschaffenheit er auf diesen Wegen vorzudringen sucht? Hier treten die Grundbestimmungen hervor, die auch das Fundament seiner Auffassung vom Sittlichen bilden. Dieselben Gründe, die dazu nötigen, den Staat bei der Erkenntnis des Menschenlebens zum Ausgangspunkt zu nehmen, bringen sich in der Tatsache zur Geltung, daß auch die Phänomene der Sittlichkeit nur in der Beziehung auf ihn Bestand haben. Von dem Gebilde des Staates rückwärts schreitend zu den Bedingungen seiner Erzeugung, stößt die Rekonstruktion auf das vorstaatliche Menschenwesen als das letzte „Element", von dem her jene Wirklichkeit auf dem Wege der „kompositiven" Methode wieder auf-

zubauen ist. Dieses Wesen zeigt sich ausgestattet mit nichts weiter als mit dem Vermögen zu jenen elementaren Bewegungen der Seele, aus denen die sensualistische Psychologie die gesamte seelische Wirklichkeit einschließlich der erkennenden Funktion glaubt herleiten zu können, zudem aber mit dem diese Bewegungen letztlich in Gang setzenden Motor, der Selbstsucht. Kein auf die Mitwesen zielender Trieb hält ihm die Wage. Nicht nur ist der Mensch in seiner natürlichen Beschaffenheit nicht auf Sozialität angelegt, wie der Vergleich mit manchen sehr viel geselligeren Tiergattungen augenscheinlich macht: nicht weniges in ihm widerstrebt geradezu der Vergesellschaftung. Demnach ist der Zustand, der der natürlichen Ausstattung dieses Wesens entspricht, der „Krieg Aller gegen Alle". Sucht man das „Naturrecht" in der ursprünglichen Beschaffenheit des Menschen auf, so besteht es in der Befugnis, zu nehmen, zu rauben, zu vergewaltigen, wie nur die Selbstsucht es gebieten mag.

Wie hat es beim Ausgehen von einem „Element" solcher Art zu der zusammengesetzten Wirklichkeit des „*corpus politicum*" kommen können, das als ein Gebilde des geselligen Zusammenschlusses doch scheinbar der vollkommenste Widerspruch zu der Natur seiner Elemente bildet? Diese Frage bedeutet nichts anderes als die Frage nach dem Wesen der „Konstruktion", die von den „rekonstruktiv" ermittelten Elementen her das Ganze des gesellschaftlichen Mechanismus aufbaut. Als vermittelnde Macht tritt hier jenes Vermögen hervor, das sich aus rein sensorischen Anfängen zur Höhe erkennenden Intellektes durcharbeitet. Was die Natur dem Menschen vorenthält, das lehrt die durch die Vernunft verarbeitete Erfahrung ihn als notwendig erkennen, und die durch sie geleitete Praxis macht es ihm zur dauernden Gewöhnung. Den Inhalt dieser so erworbenen Einsicht und Willenshaltung nennt Hobbes im Gegensatz zu jenem ursprünglichen „Recht" der Natur: das „Naturgesetz". In ihm haben wir den Ausspruch der „rechten Vernunft" („*recta ratio*") vor uns, die den zwischen Ausgangs- und Endstadium liegenden Prozeß der Ein- und Umkehr bewirkt. Durch sie werden die Menschen dazu vermocht, den für alle mehr oder minder verderblichen Zustand des Kampfes zu beendigen und im Interesse eines Friedens, der ohne Zweifel für jeden ohne Unterschied das höchste aller Güter bildet, eine Regel und Ordnung gemeinsamen Lebens herbeizuführen, als dessen Hüter und Bürge der Staat eingesetzt wird. Die machtgesicherte Rechtsordnung des Staates bildet also die unerläßliche Bedingung für das Werden aller der Beziehungen von Mensch zu Mensch, in denen die sittlichen Probleme und Motive ihr Leben haben. Wenn wir zuvor das Verhältnis von Staat und Sittlichkeit in die verschiedensten Beleuchtungen gerückt fanden — hier wird der Staat recht eigentlich zum Schöpfer und Bürgen jeder möglichen Sittlichkeit. Außerhalb seiner herrscht das von jeder Verpflichtung losgebundene „Recht der Natur".

In der Gesellschafts- und Moralphilosophie von Hobbes sehen wir zum ersten Male an die Stelle einer allzu unbestimmten Metaphysik der Vernunft-Natur ein mit der größten begrifflichen Strenge durchgearbeitetes System der Sozialtheorie treten, ein System, das als exakte demonstrierbare Seinserkenntnis den sicheren Boden jeder ethischen Normierung bildet — besser gesagt: bilden soll. Dieses System ruht auf letzten Grundprinzipien, die, in voller Reinheit herausgearbeitet, einen der großen und dauernden Grundtypen in der Auffassung der menschlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit und der in ihr beschlossenen sittlichen Aufgaben verkörpern. Und zwar ist es, genauer besehen, das Zusammentreffen einer bestimmten methodischen Grundeinstellung mit einer bestimmten Bewertung der menschlichen Dinge, welches die Grundrichtung dieser Theorie bestimmt. Sie ist als „atomisierende" zu kennzeichnen. Sie sucht, den methodischen Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft gemäß, letzte, als streng geschieden und als qualitativ gleichförmig gedachte Elemente, letzte einfachste Kräfte, aus deren Zusammensetzung bzw. Zusammenspiel sie die komplexen Gebilde der Erfahrungswirklichkeit erklären will. So bildet ihren Ausgangspunkt das von den Mitwesen nicht nur in seiner faktischen Existenz, sondern auch in seinen natürlichen Antrieben geschiedene, ja ihnen im Innersten feindliche Einzelwesen, das stets den gleichen Grundtrieb der Selbstsucht und die gleiche Fähigkeit der vernünftigen Erfahrung in sich trägt. In dieser methodischen Grundannahme konnte Hobbes deshalb das Prinzip der Menschenwelt ausgesprochen finden, weil die Erfahrungen eines langen Lebens in ihm eine durchaus pessimistische Einschätzung der den Menschen letztlich regierenden Antriebe hervorgebracht hatten. Das berühmte „*homo homini lupus*" bezeichnet geradezu die Koinzidenz eines methodischen Prinzips mit einem Erfahrungsurteil. Von diesem isolierten Element her also baut sich nach Hobbes das Ganze der menschlich-gesellschaftlichen Welt auf. Und zwar ist es auf dem Boden solcher Voraussetzungen selbstverständlich, daß dieses Ganze nur in der Gestalt studiert und analysiert, ja im Grunde nur in der Gestalt gesehen wird, die es durch die Tätigkeit vernunftgemäß handelnder, zusammenwirkender Individuen annimmt: d. h. in Gestalt einer absichtsvoll konstruierten Organisation, der Rechtsordnung des Staates.

In diesen Axiomen gelangen die das Individuum isolierenden Tendenzen zur schärfsten Ausprägung, denen wir in der Ethik der Renaissance an mehr als einer Stelle begegneten. Sie legen die Grundlinien einer Gesellschaftstheorie fest, die mit der Gesellschaftsauffassung des Mittelalters durch ein antithetisches Verhältnis verbunden ist. Wir berührten bereits diejenigen Prinzipien der mittelalterlichen Lebensansicht, mit denen die Annahme eines vom Individuum aus erfolgenden Aufbaus der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit völlig unverträglich ist. Das „*corpus christianum*", das Gegenstück zu Hobbes' „*corpus politicum*", steigt von der Stufe der irdischen Daseinsordnung empor bis zu einer das menschliche Dasein tief unter sich lassenden Gemeinschaft der in Gott geeinten Seelen; der Bau der Christenheit wölbt sich empor zu einem

Schlußstein, der für irdische Augen im Unsichtbaren verschwindet. Wie könnte der Gedanke aufkommen, diese Ordnung, die erst im Göttlichen und Ewigen ihren Halt und ihren sinnvollen Zusammenschluß findet, sei angewiesen auf die Zweckerwägungen und Handlungen der individuellen Menschenvernunft! Der einzelne ist so fern davon, sie mit seinen geistigen Kräften schaffen und erhalten zu können, daß er in Wahrheit erst mit der willigen Einfügung in diese von ihm bereits vorgefundene Ordnung sich zum Geisteswesen erhebt. So muß die mittelalterliche Gesellschaftstheorie schon deshalb, weil sie die irdische Gemeinschaft im Transzendenten befestigt sieht, den überpersönlichen Lebenszusammenhang, die organische Gesamtwesenheit der in Christus geeinten Menschheit aufs nachdrücklichste zur Geltung bringen. Hier tritt nun diesem Typus der Gesellschaftsauffassung sein Widerspiel in Gestalt der atomisierenden Theorie gegenüber, Niederschlag sowohl eines neuen Lebenswillens wie einer neuen Denkmethodik — oder in der Tat wohl einer im tiefsten gewandelten Geisteshaltung, deren Ausdruck sowohl jener als auch diese ist.

Wie sehr gerade Hobbes diese Auffassung bis in ihr Extrem vortreibt, kann der Vergleich mit Machiavelli lehren, dem er doch scheinbar in der Diesseitigkeit seiner Lebensauffassung, in der Illusionslosigkeit seiner Menschenbeurteilung und vor allem in seinem Eintreten für die Lebensbedeutung und Machtstärkung des Staates so nahe verwandt ist. Machiavelli fanden wir mit der von ihm befehdeten christlichen Lebensdeutung wenigstens in dem einen Punkte einig, daß auch für ihn dem Staate eine charaktervolle Gesamtlebendigkeit und ein in ihr sich entwickelnder Wertgehalt zu eigen ist. Alle Machtfülle hingegen, die Hobbes der Staatsgewalt erteilt — eine Machtfülle, die sogar die Bestimmung der Religion mit umfaßt — soll nicht etwa dem Staate selbst als einem in sich wertvollen Lebensgebilde zugute kommen, sondern lediglich den im Staate zusammenlebenden Einzelwesen, deren von der Selbstsucht diktiertes Interesse an einem dauerhaften Frieden um so wirksamer befriedigt werden kann, je unbeschränkter die staatliche Souveränität ist. So mündet die von den Individuen ausgegangene Bewegung auch wieder in die Individuen ein. Das „*corpus*" der Gesellschaft ist nicht ein organisches Gesamtgebilde, sondern ein rein technisch zu regulierender und zu bewertender Apparat. Es bleibe nicht unerwähnt, daß, je reiner diese atomisierende Tendenz hervortritt, um so mehr auch dem Einfluß der Stoa derjenige des gleichfalls atomistisch denkenden Epikureismus die Wage hält.

Dies also ist die durch ihre begriffliche Klarheit zweifellos imponierende Struktur der menschlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, aus der Hobbes die Grundsätze einer streng demonstrierbaren, folglich für alle Zeiten und Menschen maßgebenden Ethik glaubt herleiten zu können. In ihr finden wir schon die Axiome derjenigen Theorie vereinigt, die Dilthey als das „natürliche System der Geisteswissenschaften" bezeichnet und immer wieder erforscht hat.

Wenn die Ethik mit einer so gearteten Sozialtheorie die denkbar engste Verbindung eingeht, so hat das für die nähere Festlegung ihres eigenen Problemkreises sehr bedeutsame Wirkungen. Einmal wird dieser mit einer Bestimmtheit präzisiert, die die vorausgegangenen Untersuchungen durchaus hatten vermissen lassen. Diese Präzisierung erfolgt auf Grund der durch die Sozialtheorie herausgearbeiteten Frage: wie hat es in einer Welt, die besteht aus antisozial gearteten Wesen, zu einem sozialen Zusammenschluß kommen können? Diese Frage setzt, wie man sieht, als nicht der Erklärung bedürftig voraus die durch die Selbstsucht isolierten Einzelwesen — als zu erklärendes Phänomen gilt ihr der gesellschaftliche Körper. Und als Bereich möglicher ethischer Qualifikation bestimmt sich von ihr aus der Umkreis derjenigen Maßnahmen und Verhaltungsweisen, durch welche der gesellschaftliche Zusammenhang entsteht und sich erhält. Es ist also eine an ihren gesellschaftlichen Effekten ablesbare Leistung, im Hinblick auf welche die ethische Problemsphäre umgrenzt wird. Nun kann es aber zum zweiten mindestens höchst fraglich erscheinen, ob diese Präzisierung nicht zugleich eine Verengung der ethischen Fragestellung bedeutet. Ihre Annahme bringt einmal diejenigen Probleme des persönlichen Lebens zum Verschwinden, in denen die Ethik der Renaissance, der ent-

gegengesetzten Einseitigkeit verfallend, bisweilen das Ganze der ethischen Interessen gesucht hatte. Wie unausbleiblich diese Problemverkürzung ist, beweist Hobbes selbst durch die Tatsache, daß es für ihn, jedenfalls theoretisch, ein Problem der persönlichen Lebensgestaltung gar nicht gibt, denn die bewegende Grundkraft des Lebens bleibt ja von der Wandlung, die die Erkenntnis und Befolgung der lex naturae herbeiführt, völlig unberührt: nach wie vor ist es die gleiche Selbstsucht des Einzelnen, die das Ganze regiert; geändert haben sich nur die Wege, auf denen sie sich befriedigt. So hören wir hier auch nichts von jener auf das eigene Ich bezogenen Reflexion, die in das Spiel der Triebe regelnd und ordnend eingreift: der vorgefundene Grundtrieb wird so, wie er ist, gleich einer Naturkraft hingenommen und anerkannt. Überdies trifft auch den Begriff der Gesellschaft, auf den sich dergestalt die ethische Fragestellung zurückzieht, der gleiche Vorwurf. Er setzt den menschlichen Zusammenschluß ohne weiteres der in rationaler Form erfolgenden Vereinigung gleich, als ob es jenseits ihrer keinerlei menschliche Vergemeinschaftung gebe. Ja, man wird drittens fragen dürfen, ob diese Verengerung der Fragestellung nicht in Wahrheit ihrer Austilgung gleichkommt. Denn wenn der Inbegriff der Handlungen, die dem ethischen Urteil unterliegen, nicht mehr bedeutet als eine Summe von Maßnahmen, die die rationale Überlegung als dem egoistischen Endzweck dienlich, mit anderen Worten als in rein technischem Sinne empfehlenswert erkennt, welchen Sinn hat es dann, diesen Inbegriff auch noch überdies mit dem Wertprädikat „sittlich" zu belegen — einem Prädikat, das die sozialtheoretische Analyse doch wieder auf jene „technische" Qualität zurückführen muß? Die Sozialtheorie also, auf die sich diese Ethik stützt, bedeutet, wie es scheint, die Aufhebung der Ethik. In ihrer Linie liegt die radikale Folgerung, die später der Moralskeptizismus eines Mandeville gezogen hat: bestimmten Handlungen eine besondere, als „sittlich" zu bezeichnende Wertqualität beizulegen, haben die Menschen sich durch einige verschmitzte Betrüger überreden lassen, denen die Verbreitung dieses Wahnes als für ihre Interessen förderlich erschien.

Aber die Bedenken greifen über diesen Kreis von Fragen noch hinaus. Wenn wir dem System von Hobbes eine weitreichende Fruchtbarkeit nachrühmen konnten, so kommt ihr diese keineswegs in erster Linie um der Richtigkeit ihrer Prinzipien willen zu; im Gegenteil: es ist nicht zum wenigsten die Unentwegtheit, mit der es irrige Annahmen bis in ihre letzten Folgerungen vortreibt, die ihm in der Dialektik der gedanklichen Bewegung einen bevorzugten Platz anweist. Wollen wir deshalb die ihm zweifellos zukommende systematische Bedeutsamkeit voll ermessen, so müssen wir die Kritik auf das Ganze seiner Aufstellungen ausdehnen. Da Hobbes eine immer von neuem zum Leben erwachende Grundrichtung der Reflexion in einer unbekümmerten Großartigkeit zur Darstellung bringt, so wird diese Überprüfung erleuchtend sein für den ganzen Zusammenhang der Ideen, die in seiner Fortbildung wie in seiner Bekämpfung hervorgetreten sind. Der gleiche Zusammenhang berechtigt uns, in die Kritik die gewichtigsten unter den Einwänden aufzunehmen, die die Gegner schon bald wider Hobbes ins Feld geführt haben.

Zunächst werden Ethik und Sozialtheorie von Hobbes natürlich von allen den Einwänden mit betroffen, die gegen das sie begründende System als Ganzes erhoben werden können. Es steht unter der Herrschaft des dogmatischen Vorurteils, daß die für eine Gruppe von Einzelwissenschaften maßgebende Methodik das Ganze der Wirklichkeit umspannen müsse: des mechanistischen Vorurteils. In die Sonderanliegen der Ethik greift diese These dadurch ein, daß sie zusammen mit den seelischen Prozessen

überhaupt auch diejenigen geistigen Vorgänge, in denen die „*lex naturae*" erkannt und zur Richtschnur des Handelns erhoben wird, als Bewegungen wie andere auch in das universale Triebwerk des kausalen Mechanismus einreiht. Sie verwickelt sich damit in den für allen Naturalismus verhängnisvollen Widerspruch, daß sie denselben Geist, der den Mechanismus der Natur denkend beherrscht, zu einem Teilstück eben dieses Mechanismus entwertet. Sie raubt ihm damit gerade die Beschaffenheit, vermöge deren sein Tun einzig zum Entdecken der „*recta ratio*" werden kann. Kommt dem von ihm ergriffenen Inhalt des Denkens das Prädikat der „Richtigkeit" zu — ein Prädikat, das seinen Sinn nur dann hat, wenn dieser Inhalt als solcher der Region des Zeitlos-Ideellen angehört — so hat das zugehörige seelische Geschehen, eben vermöge seines Bezogenseins auf diese Region des Zeitlosen, eine Struktur, die es dem Bereich mechanischer Denkkategorien entzieht — und umgekehrt, wenn es tatsächlich von diesen Kategorien umgriffen wird, so ist damit bewiesen, daß es jeder Beziehung auf ein „Richtiges" ermangelt. Unausweichlich ist die Alternative, daß entweder die Universalität des Mechanismus oder das Wissen um den Mechanismus preisgegeben werden muß.

Noch tiefer in den Bereich der Ethik führt folgende Anwendung des vorgetragenen Gedankenganges. Mit der Annahme, daß der Mensch in Gestalt der „*lex naturae*" sich etwas „Richtiges" zu eigen macht, verträgt sich nicht die Behauptung, daß es Sittlichkeit erst von einem bestimmten Zeitpunkt ab gebe, nämlich von dem Zeitpunkt an, da der Mensch sein Leben nach dem Gebot dieser lex naturae einrichtet. Eine Beziehung auf die Zeit hat nur das reale Geschehen, in dem die „*reta ratio*" gefunden und in die Praxis übergeführt wird, ganz und gar nicht der ideelle Gehalt dieser „*ratio*" selbst; denn dieser ist, so wahr er ein richtiger ist, zeitlos; seine Richtigkeit besteht völlig unabhängig davon, ob und wann sie im lebendigen Geiste entdeckt wird. So ist die Beziehung auf die Gesellschaft nicht eine von dem Geist durch einen zeitlichen Akt der Selbstverwandlung geschaffene, sondern eine im Sinne rationaler Richtigkeit von Anbeginn an vorgezeichnete und durch den Menschen lediglich zu entdeckende und zu realisierende. Gerade Hobbes betont die Unveränderlichkeit und Ewigkeit ihrer Geltung allzu nachdrücklich, als daß die Zeitlosigkeit ihres Geltungscharakters verkannt werden könnte.

Wiederum tritt durch diese Überlegung das Bild der ursprünglichen Anlage des Menschen, das Hobbes entwirft, in eine neue Beleuchtung. Wenn er ihr jede auf die menschliche Gesellschaft zielende Orientierung abspricht, so muß dieser Satz im Sinne seiner eigenen Lehren einigermaßen eingeschränkt werden. Denn er legt in den Menschen die Bedingungen, von denen die Möglichkeit abhängt, das „Richtige" zu finden — Bedingungen, deren Tragweite durch ihre sensualistische Interpretation nicht verdeckt werden kann. Da zu diesem Richtigen u. a. auch der Zusammenhang von zweckrationalen Erwägungen gehört, die den Menschen von seiner ursprünglichen ungeselligen Haltung abzugehen veranlassen, so darf man sagen, daß jene Anlage eine wenn auch mit der Selbstsucht in Spannung stehende Richtung auf gesellschaftliche Einigung potentialiter in sich schließt. So spärlich Hobbes, seinem methodischen Prinzip gemäß, den ursprünglichen Menschen ausstattet, es gelingt ihm doch nicht, den Begriff seiner natürlichen „Anlage" von den Schwierigkeiten zu entlasten, die die Erörterung der „angeborenen Ideen" immer deutlicher hervortreten ließ.

Und wie war es endlich um die Begründung des letzten Prinzips bestellt, auf welches die technischen Überlegungen der „*recta ratio*" zurückbezogen werden? Daß hinter allen Motivationen des menschlichen Lebens die eine identische Triebkraft der Selbstsucht liege, daß weiterhin diese Selbstsucht in dem Verlangen nach einem völlig gesicherten Zustande des Friedens stets und überall kulminiere — dieser Satz ist weder von den mechanischen Axiomen her noch aus der menschlichen Gesamterfahrung heraus zu erhärten. Er ist dogmatisch, insofern er eines unter den auffindbaren Motiven menschlichen Lebens in einer höchst speziellen Fassung verabsolutiert. Und zwar zeigt sich bei näherem Zusehen deutlich, daß hier mehr vorliegt, als eine Einseitigkeit der theoretischen Blickeinstellung. Hobbes läßt deutlich verspüren, daß er diese Orientierung des

menschlichen Willens nicht etwa nur, wie er das im Rahmen einer streng exakt vorgehenden Theorie müßte, als die faktisch allerwärts wirkende Triebkraft feststellt, sondern überdies für einzig sinnvoll und berechtigt ansieht. Aus einer theoretischen Seinsaussage wird unter der Hand eine übertheoretische Wertaussage. Gleichgültig, wie weit Hobbes zu dieser Schätzung durch die Erfahrungen der Zeit berechtigt worden ist, wie weit er ferner in seiner persönlichen Haltung sich selbst diesem obersten Wert unterstellt haben mag — was seine Kritiker entschieden bestritten — seine ethische Theorie gipfelt in der Proklamation dieses Prinzips, ja sie ist in Wahrheit Ethik nicht sowohl durch jene auf die Mittel der Lebensgestaltung bezüglichen Sätze, als vielmehr durch die Aufrichtung eines obersten Wertes. Gerade dieser Wert ist nicht etwa nur ein Teil, sondern die Krönung der „*recta ratio*". Wie sehr Hobbes damit die methodischen Voraussetzungen des eigenen Systems durchbricht, haben unsere Ausführungen nicht zweifelhaft gelassen. Das „Element", zu dem er vom Vorgefundenen her auf den Wegen mathematischen Denkens vorgedrungen zu sein meint, stand für ihn in Wahrheit schon vor aller „Rekonstruktion" auf Grund einer primären Wertbestimmung fest; er fand, was er finden wollte, und machte damit von neuem ungewollt den Zusammenhang von Seins- und Wertbestimmung deutlich, der Ethik und Metaphysik aneinander bindet.

Th. Hobbes, De cive 1642; Leviathan 1651.

2. DIE CAMBRIDGER UND IHRE GESINNUNGSGENOSSEN.

Es bedarf keiner Begründung, daß diese Theorie vom Egoismus als dem Prinzip aller Gesellschaft und Sittlichkeit nicht nur schwer widerlegbare Erlebnisse und Bedürfnisse des menschlichen Herzens, sondern auch eine religiöse und philosophische Überlieferung von beträchtlichem Gewicht gegen sich hatte. Ihr gaben die herausfordernden Sätze von Hobbes den Anlaß und zugleich den Orientierungspunkt für eine erneute Selbstvergewisserung und Sammlung. Wenn wir aus dem System von Hobbes die Grundlinien einer Lebensansicht und Gesellschaftsauffassung herauszuarbeiten vermochten, die weit über diese Einzelerscheinung hinaus eine der Grundhaltungen des menschlichen Geistes auf die Form des Gedankens bringt, so wird auch die Betrachtung seiner Widersacher eine ähnlich durch das Wesen der Sache geforderte und entsprechend verbreitete Fassung dieser Probleme sichtbar machen.

Hobbes hatte, so sahen wir, so wenig wie möglich in die ursprüngliche Ausstattung des Menschen verlegt, hatte ihn alle Inhaltlichkeit der Lebensorientierung erst aus einer durch das Tor der Sinne eingeströmten Erfahrung herleiten lassen. Man sieht, wie in dieser Auffassung die Lösung des ethischen Problems mit der des erkenntnistheoretischen nahezu zusammenfällt: denn alle als „ethisch" allenfalls zu bezeichnenden Sätze sind doch gemäß seinen Voraussetzungen nichts weiter als die technologische Umschreibung erkannter Kausalzusammenhänge. Alles Praktische zieht sich gleichsam in den einen Punkt des völlig undifferenzierten Egoismus zusammen, dem der Gesamtgehalt jener Erfahrung als ein System von Mitteln dient. Dementsprechend konnte die Opposition, auch wenn es ihr durchaus nur um die Rettung der durch Hobbes bedrohten Sittlichkeit ging, einen durchgreifenden Erfolg nicht erhoffen,

wenn sie das erkenntnistheoretische Fundament seiner Ethik unerschüttert ließ; ja, die Situation des Gegenangriffs schien geradezu zu fordern, daß auch hier Erkenntnis und Sittlichkeit aus einem Prinzip heraus gesichert wurden. Was eine erkenntnistheoretische Kritik wider Hobbes vorzubringen hatte und vorgebracht hat, haben die vorausgegangenen Darlegungen in prinzipieller Fassung bereits entwickelt: die Annahme einer „richtigen" Erkenntnis implizierte die Anerkennung einer ideellen Region des Zeitlos-Gültigen, die nicht mit der Realität der äußeren Welt, auf die ihre einschlägigen Sätze zielen, einfach zusammenfällt, folglich auch nicht, wie die verräumlichende Denkweise des Sensualismus annimmt, von außen durch das Tor der Sinne in das Innere des Menschen hereinwandert oder durch das Zusammentreffen von außen und innen sich erst erzeugt. Wenn es aber der erkenntnistheoretischen Überlegung aufgeht, wie unstatthaft jede Vorstellung ist, die die „richtige" Erkenntnis von außen in den Geist hereingelangen läßt, wenn sie andererseits trotzdem fortfährt, den menschlichen Geist im Besitz richtiger Erkenntnis zu glauben, dann tritt ihr immer wie eine unausweichliche Folgerung der Gedanke entgegen, es müsse das, was der Geist nun einmal besitzt und was doch nicht von außen in ihn hereingekommen sein kann, eben von Anbeginn an so in ihm gelegen haben, daß er in den äußeren Eindrücken lediglich den Anreiz finde, von seinem Eigenen bewußt Besitz zu ergreifen. So tritt dem „Empirismus" antithetisch die Lehre von den „angeborenen Ideen", der „Nativismus" gegenüber. Gleichgültig, wie es um das Recht der diesem Gegensatze zugrunde liegenden Alternative bestellt sein mag: in der Dialektik der geistigen Bewegung bildet sie eine offenbar unvermeidlich zu durchschreitende Stufe.

Wenn aber diese Theorie alle Erkenntnis dessen, was ist, einschließlich selbst derjenigen der äußeren Welt, im Geiste selbst präformiert sein läßt, wieviel mehr muß sie die Ideen von dem, was sein soll, in das Eigenste dieses Geistes hineinverlegen — Ideen, in denen schon eine vorphilosophische Betrachtung nichts anderes findet als ein aus dem Innersten dieses Geistes Hervorgehendes. So ist ein ethischer Nativismus die Krönung, wenn nicht zugleich die Wurzel des erkenntnistheoretischen: die von innen her erfolgende Bestimmung der sittlichen „Wahrheit" gilt als sicherste Gewähr für eine Eigenmacht des Geistes, die dann auch in dem Bewußtwerden der theoretischen Wahrheit sich selbst erprobt. Undenkbar erscheint zugleich von diesen Prinzipien aus die bei Hobbes vorliegende Verhältnisbestimmung: als ob der konkrete Inhalt der Lebensorientierung sich auf der Erkenntnis der Seinsgesetze aufbaue; wie könnte das, was die Fülle des Geistes am reinsten offenbart, ein von einem anderen Abgeleitetes sein! So tritt zum theoretischen Eigenbesitz des Geistes das in ihn eingesenkte Gut an ethischen Ideen hinzu.

Wo immer in der philosophischen Entwicklung des Abendlandes dieser Gedankenkomplex auftritt, da ist zugleich der Mythos gegenwärtig, in dem einem Platon Schicksal und Sendung des Geistes offenbar geworden: der Mythos von der Menschenseele, die in der Erinnerung das einst geschaute Reich der Wahrheit sucht, dessen Zentralsonne die Idee des Guten ist. So ist es kein historischer Zufall, wenn die ersten Angriffe gegen Hobbes im Namen Platons erfolgten. Zwar berief man auch hier sich auf die „Natur"; aber dieser Begriff wurde inhaltlich ausgefüllt nicht in Anlehnung an die allzu vieldeutige und widerspruchsreiche Naturidee der Stoa, sondern nach Maßgabe platonischer und neuplatonischer Lehren. Des Menschen „Natur" — das ist eben jene in seinen Geist eingesenkte Mitgift von ewigen, unveränderlichen, selbstevidenten Ideen, die die Eindrücke des Lebens nur ins Bewußtsein emporheben helfen. So die Lehre der einflußreichen „Cambridger Schule". Sie eröffnet eine Gedankenreihe, die sich durch die ganze Geschichte der englischen Ethik hindurch zieht. Schon bei ihrem Begründer Cudworth tritt das methodische Grundprinzip dieses allem Empirismus und zumal Sensualismus feindlichen „Apriorismus" in größter Schärfe hervor; schon bei ihm begegnen wir dem Vergleich, der von da an immer wieder dazu dienen mußte, die unverbrüchliche Wahrheit der dem Geiste ursprünglich eingeborenen sittlichen Ideen zu illustrieren: dem Vergleich mit den Wahrheiten der Mathematik. Wie diesen, so eignet auch den ethischen Sätzen eine Gültigkeit, die völlig unabhängig von der Existenz der Welt und des Menschen in sich selbst ihren Bestand hat. Keiner unter den Späteren hat diesen Vergleich so auf die Spitze getrieben, wie Clarke: nach ihm ist die Ethik eine Lehre von Verhältnissen, sei es von Handlungen zu Personen, sei es von Personen zu Personen, und die durch sie erfolgenden Verhältnisbestimmungen unterscheiden sich nach Art und logischer Dignität nicht von denjenigen Relationen, die die Mathematik an Zahlen oder räumlichen Figuren demonstriert. Wenn nun Cudworth gleich manchem seiner Nachfolger, neuplatonische Deutungen der Ideenlehre aufnehmend, die Ideen in die Menschenseele eingepflanzt sein läßt durch den göttlichen Schöpfergeist, als dessen Gedanken sie ihr ursprüngliches Leben haben, so geschieht damit der Selbstevidenz dieser Ideen nicht der geringste Abbruch: denn diese Lehre räumt dem Willen des Schöpfers keinerlei Einfluß ein auf ihren Gehalt; auch für Gott sind die Ideen Ausdruck einer unwandelbaren Wahrheit, die für ihn, den ewigen Geist, nicht ein Fremdes, sondern schlechthin mit seinem Wesen eins ist. Es ist eine Herleitung der ethischen Phänomene, die auf der einen Seite den Zusammenhang mit dem Gedankenkreis einer religiösen Metaphysik aufrecht zu erhalten scheint und die doch, wie bereits oben deutlich geworden, die gedankliche Wendung vorbereiten hilft, durch welche die Ideen, als schon in und durch sich selbst evidente Wahrheiten, von dem sie in sich hegenden göttlichen Geist abgelöst werden.

Vor allem Eingehen auf den konkreten Gehalt dieser somit in das Apriori des Geistes zurückverlegten sittlichen Ideen bleibt es die grundsätzliche Frage, ob und inwieweit die Theorie, welche diejenige von Hobbes verdrängen will, die an ihr aufgewiesenen Mängel und Widersprüche durch haltbare Lösungen überwindet. Da ist zunächst hervorzuheben: die Lehre, welche die Inhaltlichkeit des sei es theoretisch Wahren, sei es ethisch Richtigen in die „angeborene" Beschaffenheit des Menschen aufnimmt, wird von denselben Bedenken getroffen, denen die ihr antithetisch gegenüberstehende verfällt. Das wird schon von der Seite des erkenntnistheoretischen Problems her deutlich. Alles das, was dagegen spricht, den Gehalt der richtigen Erkenntnis aus der Realität der äußeren Welt in den Geist hineinwandern zu lassen, verbietet nicht minder nachdrücklich, diese Gehalte der Realität der Seele gleichsam einverleibt zu denken. Ein Etwas, dem die Prädikate des „Wahren" und „Richtigen" zukommen, erweist sich damit, wie schon hervorgehoben, als zugehörig zu einer Dimension, die so wenig mit der „inneren" wie mit der „äußeren" Wirklichkeit zusammenfällt, zur ideellen Dimension des „Sinnes". Mag diese immerhin der „inneren" Welt insofern näher zu stehen scheinen, als sie in dem Erleben des Geistes ergriffen, gedacht, gewußt wird — darum ist sie ganz und gar nicht mit der zeiterfüllenden Realität dieses Geistes identisch, darf folglich auch nicht in diese Realität versenkt und aufgelöst werden. Eben dieses tut aber implicite die Lehre vom Angeborensein der Ideen, indem sie diese in ein Stück Realausstattung der Seele umwandelt. Wie viele Bedenken diese Versenkung des Sinnes in das Sein der Seele gegen sich hat, gibt die Theorie dadurch zu erkennen, daß sie, um sie faßbar zu machen, zu einem metaphysischen Geschehen ihre Zuflucht nehmen muß, das sich kaum von einem Wunder unterscheidet: aus der Ewigkeit des göttlichen Geistes, dessen Sein mit der Wahrheit eins ist, haben sich die Ideen in die Menschenseele herniedergelassen.

So macht eine tiefer gehende Kritik in der Tat offenbar: wenn man die Sphäre des Sinnhaften in ihrer eigenen Wesenheit richtig bestimmt, so ist damit bereits jene Alternative überhöht, nach welcher die Wahrheit entweder von „draußen" herein geholt oder von „drinnen" hervorgeholt sein müßte. Der Sinn ist weder draußen noch drinnen; nur eine von Raumvorstellungen nicht loskommende Denkweise glaubt ihn hier oder dort suchen zu müssen. Der Gegensatz zwischen Hobbes und den Neuplatonikern entwickelt sich also, wie es so oft in der Gedankenbewegung der Fall ist, auf der Basis einer beiden gemeinsamen Vorstellung als Gegensatz komplementärer Irrtümer.

Da diese Überlegungen nicht nur den Sinn des theoretisch Wahren, sondern schlechthin jeden Sinn treffen, so gelten sie auch von den Sinngehalten des ethischen Lebens. Auch sie verlieren das, was ihren Sinn ausmacht, wenn man sie mit der realen Beschaffenheit der Seele einfach identifiziert. Am wenigsten vertragen sie diese Behandlung, wenn die Parallele mit den mathematischen Wahrheiten zu Recht besteht; denn deutlicher als irgendwelche andere Denkinhalte machen diese offenbar, daß und wie der Sinn in sich selbst Bestand und Gültigkeit hat und keinerlei Herleitung aus Realbestimmungen der Seele verträgt. Wenn es das Streben der Cambridger war, die Objektivität und Allgemeingültigkeit der sittlichen Normen fest zu gründen, so vertrug sich damit schlecht eine Herleitung, die ihre Idealität so sehr in Frage stellte.

Mit dem hier Kritisierten hängt eng ein Weiteres zusammen, was desgleichen die Gegner in eine von ihnen selbst nicht geahnte Nähe bringt. Eine Lehre, die die sittlichen Ideen in die reale Ausstattung des Menschen investiert, wird, so wenig das an sich zu der Haltung eines ethischen Idealismus und Objektivismus zu passen scheint, in ihren Folgerungen nicht weniger „atomistisch" als die mechanische Theorie eines Hobbes. Denn sie legt ja in die ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen, wie er als einzelner und vereinzelter ins Dasein tritt, schon alles das hinein, dessen es zur sittlichen Lebensgestaltung bedarf; sein ganzes sittliches Wachstum ist nur ein Hervortreten und Sichentfalten dessen, was schon von Anbeginn an, vor jeder Beziehung zu Welt und Menschen, ihm zu eigen war. Und da es zudem immer die gleiche Mitgift ist, die sich in der sittlichen Persönlichkeit aktualisiert, so sieht die „Struktur" der sittlichen Welt,

wie sie sich auf Grund solcher Voraussetzungen herausarbeitet, der von Hobbes entwickelten sehr viel ähnlicher, als die Schärfe des äußeren Gegensatzes zunächst annehmen läßt. Diese strukturelle Übereinstimmung besteht unbeschadet der inhaltlichen Verschiedenheit dessen, was hier und dort dem Einzelwesen als Ausstattung mitgegeben wird: hier der ganze lediglich der Erweckung bedürfende Reichtum des theoretisch Wahren und sittlich Wertvollen — dort ein rein formales, daher erst von außen mit Inhalt zu erfüllendes Vermögen der Wirklichkeitserfassung und ein ebenso inhaltsarmer praktischer Grundtrieb der Seele.

In bemerkenswerter Form tritt der individualistische Grundzug auch dieser objektivistischen Ethik gerade da zutage, wo sie scheinbar ihr formales Schema mit einem durchaus auf die Gemeinschaft bezüglichen Inhalt erfüllt. An der Weiterbildung der Ethik der Cambridger ist auch Cumberland beteiligt. Er sieht den konkreten Gehalt der angeborenen sittlichen Ideen sich verwirklichen in denjenigen Regungen und Handlungen der Menschen, die wir schon bei Bacon und Grotius ähnlich hervorgehoben fanden: in den auf das Wohl der Mitmenschen gerichteten. Das oberste sittliche Gesetz ist das Wohl der Gesamtheit! Eben deshalb ist die Soziabilität schon mit der Organisation des Menschen gegeben. Dieser weitverbreitete Typus der Ethik kann uns zeigen, daß eine Ethik nicht schon deshalb aufhört, „individualistisch" zu sein, weil sie dem Egoismus absagt und den ethischen Wertakzent auf die der Gesellschaft zugewandten Tendenzen legt. Denn auch hier baut sich der gesellschaftliche Zusammenhang erst aus den im Einzelwesen liegenden Bedingungen auf. Er wird gegenüber diesen primären Antrieben zu einem zusammengesetzten und abgeleiteten Gebilde. Es macht für die prinzipielle Frage keinen Unterschied aus, ob das Individuum wie bei Hobbes erst durch die Vermittlung zweckrationaler Erwägungen oder wie bei Cumberland durch ursprüngliche über das Ich hinausweisende Antriebe dahin gebracht wird, aus seiner isolierten Existenz herauszutreten. In beiden Fällen ist ein wahrhaft Überpersönliches, ein das Individuum in sich aufnehmender, tragender und fördernder Lebenszusammenhang nicht vorhanden. Ein vergleichender Blick auf die mittelalterliche Idee des *corpus christianum* läßt ohne weiteres die hier besprochenen Theorien eng zusammenrücken. Deshalb droht auch der Ethik hier die schon bei Hobbes beobachtete Problemverkürzung: auch hier entwickelt sich leicht die Neigung, die ethische Problematik lediglich in dem Umkreis derjenigen Verhaltungsweisen zu suchen, die für das Zustandekommen der Gemeinschaft von Belang sind.

Übrigens verrät sich das individualistische Prinzip dieser Ethik nicht nur in dem Bild von der Struktur der Gesellschaft, das in ihrem Hintergrunde steht. Gleich als ob sie einer im Bereich der Gesellschaft, also außerhalb des Individuums liegenden Zielsetzung doch nicht genügend motivierende Kraft zutraue, versäumt sie nicht zu betonen, daß nach der gottgewollten Ordnung dieser Welt mit dem Wohl der Gesamtheit dasjenige des Einzelnen zusammenfalle, daß also, wer gegenüber dem Näch-

sten seine Pflicht tue, damit zugleich seinem eigensten Interesse diene. Gleichviel nun, wie dieser höchst vieldeutige Begriff „Wohl" des näheren bestimmt werden mag — das Zurückgreifen auf ihn und die damit verwandte Ineinssetzung von Sittlichkeit und Glückseligkeit bringt abermals Cumberland in eine Nähe der Hobbesschen Doktrin, die deutlicher als alles frühere von der Verwandtschaft der Grundtendenzen Zeugnis ablegt. Und es ist kein Zufall, daß, ähnlich wie Cumberland, auch der Cambridger More den Zusammenhang von Sittlichkeit und Glückseligkeit hervorzuheben nicht unterläßt. Hier beginnen schon jene Vermittlungen und Ausgleiche hervorzutreten, in denen die spätere englische Moralphilosophie Meisterin gewesen ist.

R. Cudworth, The true intellectual system 1678; Treatise concerning eternal and immutable morality 1731. H. More, Enchiridion ethicum 1668. R. Cumberland, De legibus naturae disquisitio philosophica 1672. S. Clarke, A discourse concerning the unchangeable obligations of natural religion 1706.

3. DIE PSYCHOLOGISCHE WENDUNG.

Wenn More und Cumberland, obwohl Verfechter der Apriorität der ethischen Sätze, gleichwohl den Glückserfolg eines gemäß diesen Sätzen orientierten Handelns heranzuziehen für nötig fanden, so weist diese Ergänzung auf eine Lücke hin, die die strenge Fassung jener Apriorität bei Cudworth und Clarke offen ließ. Angenommen selbst, daß diese recht daran taten, die Evidenz der sittlichen Normen derjenigen der mathematischen Wahrheiten gleichzusetzen, konnte doch auf die Dauer nicht verborgen bleiben, daß die dieser Evidenz sich beugende Zustimmung des Subjekts auf beiden Seiten nicht das gleiche bedeutete. Denn auf der Seite der mathematischen, also rein theoretischer, Wahrheiten hatte das Subjekt mit dieser Zustimmung, einem rein theoretischen Akt, das Seine getan; die Region rein ideeller Sinngehalte, der es sich gegenüberfand, verlangte nichts, was über diese theoretische Leistung hinausführte. Aber ethischen Sätzen geschieht mit einem theoretischen Jasagen keineswegs Genüge; ihr Sinn erschöpft sich nicht in evidenten Relationen innerhalb der ideellen Sphäre; ihr Sinn ist es, gerade nicht in der Region der Idee zu verharren, sondern tätige Verwirklichung in einer realen Welt zu verlangen. Und gerade hier gibt es Möglichkeiten der Durchführung, des Verfehlens, der Ablenkung, über die mit dem Gewinn der rechten Einsicht noch nicht das mindeste ausgemacht ist. Zweifellos hatten die Genannten es sich mit dieser Seite der Sache zu leicht gemacht. Die Parallele mit der Mathematik hatte sie dazu geführt, mit der theoretischen Unterwerfung das ganze ethische Problem erledigt zu glauben — gleich als ob hier die theoretische Entscheidung der Vernunft ein ihr konformes Handeln bereits verbürge. Zweifellos hatte ihr Gegner Hobbes in dieser Hinsicht klarer gesehen; er hatte zwar der Intelligenz innerhalb des der Ethik unterstehenden

Geschehens den breitesten Raum gegeben, zugleich aber das die Weisungen dieser Intelligenz befolgende Handeln nicht wieder aus der Intelligenz hergeleitet, sondern aus einem übertheoretischen Grundimpuls der Seele entspringen lassen. Wenn die Theorie seiner ersten Gegner das Problem damit erledigt glaubte, daß sie auch die ethische Zielsetzung in die Hand der Vernunft legte, so lag darin ein Zutrauen zu der motivierenden Kraft theoretischer Einsicht, welches die genannten Fortsetzer dieser Theorie nicht so sehr teilten, daß sie nicht nach den Motoren des ethischen Handelns weitergefragt hätten. Je stärker sich dies Streben in der Theorie ausprägte, um so mehr mußte sich auch die Schärfe des Gegensatzes zwischen Hobbes und den Intellektualisten mildern.

Nun hatten die Umstände, unter denen diese Frage hervortrat, eine für die Problemstellung höchst bedeutsame und weitreichende Wirkung. Das Problem der ethischen Einsicht war, so schien es, durch den Hinweis auf die der Mathematik analoge Vernunftevidenz der sittlichen Normen entschieden. Die Objektivität und Allgemeingültigkeit dieser Normen verlangte als Korrelat auf der Seite des Subjektes eine Betätigung des reinen Denkens, deren Wesen sich wiederum an der Analogie des mathematischen Denkens erhellte. Wer, von solchen Voraussetzungen herkommend, aus irgendeinem Grunde nach weiteren Komponenten des sittlichen Vorganges glaubte fragen zu müssen, der konnte gar nicht anders, als sie in dem Bereich dessen suchen, was jene Umgrenzung des ethischen Denkaktes übrig ließ, d. h. im Bereiche des — im weitesten Sinne verstandenen — „Emotionalen". Und weil fernerhin der objektive Gehalt des Sittlichen als bereits in jenem Apriori erschöpfend bestimmt, in jenem Denken restlos erfaßt galt, so blieb für dies Emotionale nur die Bestimmung übrig, das Subjekt für das bereits Erkannte oder allenfalls auch in der Richtung auf das zu Erkennende mobil zu machen; genauer gesprochen: das Subjekt in den Zustand zu versetzen, der dem Erfassen sowohl wie dem Befolgen der gegenständlich fixierten Norm günstig ist. In diesem Zusammenhang bilden sich Vorstellungen heraus, die, wie sie schon in der antiken Ethik auftauchen, so bis zum heutigen Tage vielfach wie Grundkategorien von undiskutabler Selbstverständlichkeit der Betrachtung ethischer Probleme zugrunde gelegt werden. Es grenzen sich in aller Schärfe gegeneinander ab: ein im Hinblick auf einen objektiven Inhalt bestimmtes rein theoretisches Verhalten — und ein im Hinblick auf den Zustand des Subjektes bestimmtes rein atheoretisches Verhalten der Seele. Wo das Gefühl waltet, da ist der objektive Inhalt entweder noch nicht in Sicht oder bereits festgelegt; wo der objektive Inhalt als solcher ergriffen wird, da ist das Gefühl nicht mehr oder noch nicht im Spiel. Und das Ganze des ethischen Vorganges realisiert sich durch ein wie auch immer geartetes Zusammenwirken dieser ihrem Wesen nach geschiedenen Mächte: das Gefühl schreitet dem eigentlichen ethischen Denkakt als Wegbahner voraus und folgt ihm als die zum Vollzug seines Inhaltes drängende Potenz.

Man erkennt, daß die hier auf ihre letzte Form zurückgeführten Überlegungen die ethische Denkbewegung auf solche Fragestellungen hindrängen mußten, die man als „psychologisch" zu bezeichnen pflegt. Der ethische Intellektualismus in seiner strengen Form wirkte deshalb so unpsychologisch, weil er mit der Klärung des ethischen Objektgehaltes auch die Bedingungen seiner Aktualisierung im Subjekt, seiner Realisierung durch das Subjekt geklärt wähnte. Hobbes' Theorie, obwohl in ihren Grundmotiven nicht weniger konstruktiv als diese,

schien doch insofern weniger gleichgültig gegen die psychologischen Voraussetzungen des ethischen Lebens, als sie in Gestalt der alles regierenden Selbstsucht ein Lebensprinzip von höchst emotionalem Charakter in das Zentrum des menschlichen Kräftespieles einsetzte. Und zumal jene Auffassung, die das ethische Geschehen auf das Ineinandergreifen wohlgeschiedener seelischer Funktionen zurückführt, ist natürlich untrennbar von einer ganz bestimmten psychologischen Theorie: auch hier wird eine bestimmte „Struktur" der seelischen Wirklichkeit hinter den ethischen Aufstellungen sichtbar. Es ist oft und mit Recht hervorgehoben worden, daß die spezifisch englische Geistesrichtung dazu neigen mußte, die ethische Untersuchung gerade in der Richtung der psychologischen Analyse vorzutreiben. Nicht minder ist zu beachten, daß die Blickrichtung des psychologischen Beobachters sich leicht und gerne mit einer individualistischen Auffassung der menschlichen Lebenszusammenhänge identifiziert: denn wie nahe liegt es ihr doch, in dem Lebenskreis des Einzelwesens, innerhalb dessen sie, ihrer methodischen Einstellung gemäß, alle zu analysierenden Prozesse ablaufen sieht, zugleich die aufbauenden Grundmotive des gesellschaftlichen Ganzen beschlossen zu glauben.

Schon bei dem zweiten Vertreter der Cambridger Schule wird die Wendung des Gedankens sichtbar, die schließlich zu der hier angedeuteten Problemgestaltung führt. So wenig More daran denkt, von dem aprioriischen Charakter der sittlichen Wahrheiten das mindeste preiszugeben, so glaubt er doch, der sie erfassenden Vernunft eine Hilfskraft beigesellen zu müssen, durch deren Einwirkung das Subjekt der eigenen Triebhaftigkeit Herr zu werden fähig wird. So vage auch die näheren Bestimmungen dieser Triebkraft sind (*boniform faculty, sensus virtutis*), so viel lassen sie doch, zumal im Zusammenhang mit der oben gestreiften Bezugnahme auf die „Glückseligkeit" des Subjektes, erkennen, daß sie dessen im Gefühl erlebte und im Handeln sich auswirkende innere Verfassung im Unterschied von der gegenständlich gerichteten Erkenntnis des sittlich Guten bezeichnen wollen. Desgleichen weist Cumberland, den wir schon in der Gleichsetzung von Tugend und Glückseligkeit mit More einig fanden, auf die angenehmen Gefühle hin, von denen das sittliche Handeln begleitet werde. In anderer Form läßt ein später Nachzügler der Intellektualisten, Price, die geschiedenen Kräfte zusammenwirken: Gefühlsvorgänge, instinktmäßige Regungen im Subjekt bilden die unvollkommene Vorstufe der echten sittlichen Vernunft, deren „Reinheit" dann die gefühlsmäßige Unterstützung überflüssig macht, wenn nicht ausschließt.

4. LOCKE.

Wenn schon die aprioristischen Theorien in ihrer Fortbildung, von der ursprünglichen Strenge ablassend, sich der in Hobbes verkörperten

Gegenposition merklich näherten, so kehrte John Locke mit Entschiedenheit auf den Boden von dessen Grundvoraussetzungen zurück. Dabei hat er die Schroffheiten dieser Doktrin, an denen sich das landläufige Urteil am meisten stieß, so weit gemildert, die von ihm vernachlässigten Motive soweit wiederhergestellt, zudem das so entstandene gedankliche Ganze mit soviel gesundem Menschenverstand und schriftstellerischer Anmut vorgetragen, daß seine Lehre, zumal in ihren auf praktische Daseinsgestaltung bezüglichen Teilen, zum repräsentativen Ausdruck der englischen Lebensansicht werden konnte und es zu einer entsprechend weitreichenden Wirkung gebracht hat. Seine Theorie bildete von nun an in ähnlichem Sinne den Orientierungspunkt für die ethische Erörterung wie vordem diejenige von Hobbes.

Auch bei Locke finden wir die ethischen Grundsätze mit einer bestimmten Erkenntnistheorie solidarisch verbunden — einer Erkenntnistheorie, die nach ihren für die Ethik belangvollen Seiten hin bereits oben charakterisiert und kritisiert worden ist. Die Seele des Menschen ist in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit ein „weißes Papier", aller „angeborenen" Inhalte entbehrend, ausgestattet lediglich mit dem allgemeinen Vermögen, von außen kommende Eindrücke in sich aufzunehmen und im Zusammenhang mit diesen Eindrücken Lust und Unlust zu empfinden. Man bemerkt in dieser Doppelbestimmung die Zweiteilung des seelischen Geschehens, die sich auch bei den Fortsetzern der Cambridger Schule anbahnte; man bemerkt zugleich, daß Hobbes' Egoismus durch ein allgemeines Vermögen des Subjekts, seiner eigenen Zustände inne zu werden, ersetzt ist. Jene Eindrücke entwickeln sich in der Seele auf Wegen, die zu betrachten nicht unsere Sache ist, zur „Erfahrung", und diese Erfahrung umfaßt dann auch das Wissen um die Geschehnisse und Handlungen, mit denen sich Lust- und Unlustzustände im Subjekt verbinden. Aus dem Zusammenspiel dieser Elemente, die genau wie bei Hobbes in möglichst geringer Zahl und möglichster Einfachheit vorausgesetzt werden, in engster Anlehnung an diese „Erfahrung", entwickeln sich dann Regeln des Handelns, deren Befolgung dem Menschen Lust zu verschaffen, Unlust zu ersparen geeignet ist — und diese Regeln sind nichts anderes als der Kanon der Sittlichkeit.

Obwohl die hier zusammengefaßte Lehre, die Erkenntnistheorie, Psychologie und Ethik aus einem Grundprinzip heraus sich entwickeln läßt, von Hobbes' mechanistischen Prinzipien abgeht, bleibt sie ihm gerade in solchen Zügen besonders nahe, die wir im Interesse der ethischen Problementwicklung angreifen mußten. Zunächst fordert auch sie die Frage heraus, ob es einen guten Sinn habe, eine aus solchen Motiven erwachsene Summe von Regeln des Handelns mit dem besonderen Wertprädikat „sittlich" zu belegen. Locke selbst hat sich dem nicht verschlossen: denn ausdrücklich bestreitet er das Bestehen einer besonderen, zu einer spezifisch sittlichen Wertsphäre zugehörigen Vernunft; er kennt nur die eine, selbige Vernunft, die wie alle so auch die praktischen Lebensfragen bearbeitet. Zu diesen letzteren gehören dann auch diejenigen, denen man irrigerweise ein besonderes sittliches Organ glaubt zuordnen zu müssen. Aber je enger durch diese Auffassung die Sittlichkeit mit der Erfahrung, die Ethik mit der

Erkenntnistheorie verbunden wird, um so weniger bleibt sie von der Kritik verschont, die diese Erkenntnistheorie auf sich zieht. Auch Locke glaubt mit der These, es gebe keine „angeborenen" Wahrheiten in der Seele, den weiteren Gedanken mitgesetzt, daß, was immer die Seele trotzdem an Einsichten besitze, irgendwie einmal in ihr entstanden, produziert sein müsse, und zwar selbstverständlich unter dem Einfluß von außen kommender Einwirkungen. Aber die unbefangene Gleichsetzung dieser beiden Behauptungen wird nur dadurch möglich, daß der ideelle Gehalt der Einsicht vertauscht wird mit dem seelischen Geschehen, in dem dieser ideelle Gehalt zum ersten Male auftaucht oder gewonnen wird. Dieses gehört als solches der in der zeitlichen Folge sich ausbreitenden Realität an; jenes steht außer der Zeit, ist unabhängig vom Vor und Nach. Wenn wir den Begriff der „Erfahrung" irgend ernst nehmen, so bedeutet er das Erwerben und Haben eines Denkinhaltes, der sich als „richtig" qualifiziert und damit seine Zugehörigkeit zur Sphäre des Zeitlosen aufs unzweideutigste bekundet. Auch die Philosophie der Erfahrung kommt nicht an dem Problem vorbei, das der Begriff der „*recta ratio*" bezeichnet; seiner Lösung ist Locke in den merkwürdigen Ausführungen am nächsten, in denen er von dem „intuitiven" Charakter ethischer Erkenntnis spricht. Aber im allgemeinen konnte seine Fragestellung das Problem nicht zu seiner originären Entfaltung kommen lassen. So berechtigt und aufschlußreich die Untersuchung der realen Abläufe und Bedingungen sein mag, die der Beobachter da vorfindet, wo „Erfahrung" erworben und verarbeitet wird, es ist schlechthin sinnwidrig, als auch nur denkbaren Teil dieser Analyse den Aufweis anzusehen, daß und wie aus der Realität dieses Geschehens ein „richtiger" Denkgehalt als sein Produkt hervorgeht. Das ist die fundamentale Wahrheit, an der jede empiristisch-psychogenetische Herleitung der Erkenntnis scheitern muß. Auch die Ethik von Locke wird durch diesen Einwand recht eigentlich ins Herz getroffen: denn die Geltung der ethischen Normen steht und fällt nach seinen Voraussetzungen mit der „Richtigkeit" der Erfahrung, deren Niederschlag sie bilden. Die Möglichkeit aber, ihr solche Richtigkeit sinnvoll zuzusprechen, hebt Locke durch ihre erkenntnistheoretische Interpretation selbst auf. Daß von dieser Irrung auch das Bild der seelischen Struktur, das Lockes Aufstellungen zugrunde liegt, nicht unberührt bleibt, sei nur gestreift: fehlt in diesem Bild die mögliche Beziehung, das mögliche Sichrichten des Geistes auf ideelle Gehalte, so ist gerade das strukturelle Prinzip der Seele ausgeschaltet, in dem die Neuplatoniker, wenn auch in verfehlter „nativistischer" Auslegung, die Voraussetzung sittlicher, d. i. sinnvoller Lebensgestaltung erblickt hatten, und es bleibt nur noch ein äußerer Ablauf angereihter Impressionen und Lust- bzw. Unlustzustände übrig.

Die ethische Theorie von Locke beschränkt sich nicht auf diese Sätze, mit denen sie höchstens die Theorie von Hobbes weitergebildet hätte; vielmehr bildet das Prinzip der Lust und Unlust, das ja in seiner formalen Allgemeinheit über die Enge der Hobbesschen „Selbstsucht" hinauszugehen gestattet, den Anknüpfungspunkt für weitere und ganz anders geartete Begründungen der Sittlichkeit. Zu den Lust- und Unlusteffekten nämlich, die die „Erfahrung" mit gewissen Handlungen verbunden zeigt, zählen auch gewisse Gruppen solcher, die nicht aus der Natur der Dinge als solcher erfließen, sondern erst durch die Festsetzungen und Maßnahmen bestimmter Gewalten sich an gewisse Handlungen angeknüpft haben. Indem Locke auf diese zurückgeht, greift er einen in der englischen Ethik seit Hobbes beliebten Gedanken auf: daß nämlich einem sittlichen Gesetz nur unter der Annahme eines zugehörigen Gesetzgebers verpflichtende Kraft beigelegt werden könne. Hatte man diesen Gesetzgeber bisher in der Person Gottes und der Staatsgewalt

gesucht, so glaubt Locke ihrer drei aufstellen zu sollen: Gott, den Staat und die öffentliche Meinung. Ein jeder von ihnen hat an gewisse, von ihm gebotene bzw. verbotene Verhaltungsweisen bestimmte Folgen, Belohnungen und Strafen, geknüpft: Gott die sowohl im Diesseits wie im Jenseits zu gewärtigenden Folgen von Tugend und Verfehlung, der Staat die gesetzlichen Ahndungen, die öffentliche Meinung Beifall und Mißfall der Allgemeinheit.

Es sieht so aus, als ob Locke damit der erfahrungsmäßigen Begründung des Sittlichen drei weitere zur Seite stelle, ja, seine Darstellung rückt sie manchmal ihr gegenüber stark in den Vordergrund. Aber fragen wir weiter: Was hat denn die genannten Gesetzgeber bewogen, gerade diese bestimmten Handlungen durch Belohnungen hervorzulocken, durch Bestrafungen zurückzudrängen? Das Wissen um die an jene sich anschließende Lust-, die an diese sich anschließende Unlust-Erfolge! Es liegt also ihren Anordnungen dasselbe Wissen um die Natur der Dinge zugrunde, das in dem zuerst betrachteten Falle der einzelne Mensch durch die „Erfahrung" unmittelbar erwirbt; ja, die letzte Beglaubigung jener Verordnungen besteht eben in ihrer völligen Übereinstimmung mit dem, was eine umfassende Erfahrung von der Natur des Wirklichen lehrt. Am offenkundigsten tritt das in der göttlichen Gesetzgebung zu Tage: geht sie doch von der Macht aus, deren Schöpfertat der Wirklichkeit eben die in der Erfahrung sich erschließende Beschaffenheit gegeben hat. Weit entfernt davon also, neue Quellen des Sittlichen zu erschließen, bringen die „Gesetzgeber" lediglich die Quintessenz des Erfahrbaren auf einen gesammelten, pädagogisch ebenso faßlichen wie wirksamen Ausdruck. Sie führen damit auch den auf den rechten Weg, der diese Erfahrung selbst zu erwerben nicht fähig, ihr gemäß zu handeln nicht willens ist.

Man sieht, wie viele von den überlieferten Motiven diese Theorie ins Einvernehmen zu setzen verstanden hat, wie zahlreich und verschiedenartig die Denkrichtungen waren, die in ihr sich wiederfinden konnten. Daß freilich allen diesen Motiven innerhalb des Ganzen das gleiche Gewicht zukäme, kann nicht behauptet werden. Zu handgreiflich ist der innere Vorrang, den zwar nicht nach Lockes Darstellung, wohl aber der Sache nach die vernünftige Erfahrung gegenüber den autoritativ wirkenden Faktoren behauptet. Die Weisungen der „Gesetzgeber" kamen doch, würdigte man sie im Rahmen des Ganzen, weder als Quellen der Einsicht noch als Motive des Handelns für den in Betracht, den seine Erfahrung bereits über die Lust- und Unlusteffekte des Handelns belehrt hatte. Auch hier haben wir also eine Fassung des Sittlichen vor uns, die seiner Ablösung vom Transzendenten kein ernstliches Hindernis in den Weg stellte. Ebensowenig aber haben wir Anlaß, in den „Gesetzgebern" Staat und „öffentliche Meinung" so etwas wie transpersonale, eigenlebendige Kollektivträger der sittlichen Wertgehalte zu suchen. Auch was sie bieten, ist ja nichts weiter, als eine gesammelte und pädagogisch hergerichtete Individualerfahrung, ein Kompendium dessen, was grundsätzlich der einzelne Mensch ebenso gut durch individuelle Vernunft sich erwerben kann — wie denn auch der Ertrag dieser Erfahrung sich in den Lustzuständen des Individuums bzw. einer Summe von Individuen erschöpft. Nur rationalistisch verdünnt und konventionell abgeblaßt, nur als im Grunde ersetzbare Hilfskräfte treten die autoritären sittlichen Mächte im Rahmen dieser Ethik auf, die, was sie so an Vielseitigkeit gewinnt, an innerer Geschlossenheit einbüßt.

J. Locke, An essay concerning human understanding 1690.

5. SHAFTESBURY.

Wir gehen nicht ein auf die in England sich eines nachhaltigen Erfolges erfreuenden theologischen Lehren, denen die Prinzipien von Locke

dazu dienen mußten, eine sehr derbe utilitaristische Verbindung zwischen Sittlichkeit und religiösem Glauben herzustellen (Warburton, Paley). Gestreift sei desgleichen nur der Versuch eines Gliedes der Cambridger Schule, Hartley, mit Hilfe des psychologischen Prinzips der Assoziation einen primären Lusttrieb der menschlichen Natur, der ursprünglich nur in den eigenen Zuständen des Ich seine Befriedigung findet, allmählich dergestalt übergehen zu lassen auf objektive Güter, daß die voll entwickelte Sittlichkeit sich als das endliche Produkt eines psychischen Mechanismus darstellt — ein Versuch, dessen sachliche Würdigung bereits in dem über Hobbes und Locke Bemerkten eingeschlossen ist. Unser Interesse wendet sich demjenigen Denker zu, der, während Clarke in der Bestreitung von Locke im wesentlichen die Beweisführung der Cambridger erneute, seinerseits von einem ganz anderen Boden her den Kampf gegen diesen aufnahm und damit, ohne zunächst in England selbst starken Widerhall zu finden, doch schließlich zu einem der stärksten Anreger auf dem Gebiete der ethischen Reflexion geworden ist. Es ist Shaftesbury. Seine kritischen wie seine aufbauenden Gedanken sind bei aller Systemlosigkeit, die sie charakterisiert, stark genug gewesen, um die bisher als verbindlich erachteten Voraussetzungen und Fragestellungen in den Hintergrund zu drängen. Auch von Shaftesbury gilt es, daß er auf die ethische Ideenbewegung nicht so sehr durch seine dem Sondergebiet der Ethik als solchem zugehörigen Gedanken — Gedanken, in denen er bisweilen nur überlieferte Motive fortzuspinnen scheint — wie durch das Ganze der Welt- und Lebensansicht gewirkt hat, deren Teilausdruck seine sittlichen Deutungen gewesen sind. Diese Weltansicht wiederum gewinnt dadurch ihre Sonderstellung im Gange dieser englischen Entwicklung, daß sie gewisse Grundmotive in neuer Form auferstehen läßt, die, von der Antike zuerst ausgeprägt und von der Renaissance liebevoll gepflegt, von dem englischen Geist bis dahin ferngehalten worden waren. Insbesondere erlebt der stoische Naturbegriff, bereichert und vertieft aus der religiösen Ergriffenheit des Neuplatonismus, hier eine Wiedergeburt, in der ihm ein von der Renaissance ersehnter, von den englischen Moralisten nie geahnter Vollgehalt zuwächst. Im engsten Zusammenhange damit wird all den Bemühungen um eine Vermittlung mit der religiös-theologischen Ideenwelt, in denen wir die sich im übrigen befehdenden Richtungen einig fanden, eine runde Absage erteilt. Zum ersten Male wird wieder der Versuch gewagt, der Sittlichkeit in einer rein diesseitig aufgefaßten Welt eine Heimat zu geben.

Will man das Prinzip, das Shaftesbury der von ihm vorgefundenen Gedankenwelt entgegenstellt, in einem Wort zusammenfassen, so wird man sagen dürfen: er setzt lebendig sich gestaltende Totalität gegen mechanische Atomanhäufung. Die natürliche Welt ein Aggregat von Elementen, die menschliche Gemeinschaft eine Summe von Einzel-

wesen, der einzelne Mensch ein Bündel von Anlagen, von Trieben, von Eindrücken, von Lust- und Unlustzuständen: so sah die angebliche Wirklichkeit aus, aus der die Ethik erwachsen sein und in der sie sich bewähren sollte. In Shaftesbury erwacht dagegen das Bewußtsein eines ursprünglichen Verbundenseins mit dem All, das in diesem Zerrbilde nichts von der Welt, die es im Innersten erlebt, wiederfindet, das am wenigsten in ihm die Antriebe sittlicher Daseinsgestaltung entdecken kann. Sittlichkeit im höchsten Sinne ist für Shaftesbury nicht ein System von klüglich ersonnenen Einzelregeln und Einzelpraktiken, durch die das Sonderwesen seine Eigeninteressen mit dem Weltlauf ins Gleichgewicht bringt, sondern ein Innewerden, Bejahen und tätiges Bewähren der Solidarität, die das unzertrennbare Ganze seiner Existenz ursprünglich in die Lebenseinheit des Universums einbettet. Sittlichkeit ist ihm Entfaltung persönlicher Totalität im Einklang mit dem Gesamtsinne der Welt.

Mit dieser Auffassung stellt sich zunächst einmal, um mit dem Mikrokosmos des Einzelwesens zu beginnen, diejenige Ethik wieder her, die nicht in einzelnen abtrennbaren Einsichten, Handlungen oder Zuständen bzw. in einer Summe solcher, sondern in einer Gesamtverfassung des Subjektes, in der „Persönlichkeit", den Inhalt des sittlichen Lebens sieht. Diese innere Verfassung fällt nicht einfach zusammen mit dem Komplex der vorgefundenen Beschaffenheiten, sondern ist aus diesem herauszugestalten. Solche Gestaltung der persönlichen Existenz ist zunächst einmal ermöglicht, ja nahegelegt durch ein allem Lebendigen innewohnendes Prinzip, das zur Form drängt; im beseelten Menschen erreicht sie deshalb ihre höchste Gestalt, weil in ihm dieses Prinzip sich nicht selbsttätig-unbewußt auswirkt, sondern zu sich selbst kommt, ein Wissen von sich selbst gewinnt und somit recht eigentlich zum Schöpfer seiner selbst zu werden vermag. Psychologisch prägt sich diese Begnadung in einem Sachverhalt aus, dessen Bedeutung für die Ethik schon früher bemerklich wurde: es ist die Weise des Ich, sich über sich selbst zu erheben, auf seinen eigenen Gehalt nicht nur zu reflektieren, sondern auch in ihn irgendwie ordnend und gliedernd einzugreifen.

Bleibt Shaftesbury mit diesen Bestimmungen noch in den Bahnen der Vorgänger, so führt das, was wir über die Eigenart jenes „Ober-Ich", über die Prinzipien seines Waltens vernehmen, entschieden über die Älteren hinaus. War es immer wieder der ethischen Reflexion nicht eben leicht gefallen, die Selbstgestaltung der Person nicht etwa nur zu fordern, sondern auch einwandfrei zu normieren, so wird Shaftesbury durch die Grundstimmung seines Welterlebens, die sich insbesondere in der plotinischen Mystik bestätigt und geklärt findet, dahin geführt, die Prinzipien des persönlichen Werdens der ästhetischen Wertsphäre zu entlehnen, oder besser in den Kategorien, die in dieser heimisch sind, zum Ausdruck zu bringen. Das Geheimnis des vollkommenen Lebens

ist die Form, das Ebenmaß, die Proportion, die Abgestimmtheit der im Menschen vereinigten Antriebe und Möglichkeiten; die sittliche Verfehlung ist das Unmaß, das die innere Architektonik zerstörende, den Lebensrhythmus verwirrende Hervortreten einzelner Sonderstrebungen.

Im Einklange mit dieser Fassung des gestaltenden Prinzipes bestimmt sich nun auch Wesen und Wirkungsweise jenes führenden Ich. Solange apriorische Wahrheiten, allgemeine Ideen als Richtschnur des sittlichen Lebens galten, konnte, ja mußte dieses die Züge einer rein theoretischen Vernunft annehmen. Verwandelte sich aber seine Aufgabe in ästhetische Gestaltung, und wurde auch noch dieser sein Beruf ausgelegt von einem Denker, dem sich im ästhetischen Erlebnis ein mit glühender Inbrunst ergriffener Lebenssinn enthüllte — so mußte es der kühlen Atmosphäre des Theoretischen enthoben und in eine leidenschaftlichere Welt versetzt werden. So erfolgt die entschiedene Schwerpunktsverlagerung aus dem Intellektuellen in das Emotionale. Eine psychische Region, die bis dahin dem sittlichen Erleben nur Hilfskräfte gestellt hatte, wird damit zum eigentlichen Quellbezirk der sittlichen Regungen.

Es hieße die Bedeutung dieser Wendung unterschätzen, wollte man sie nur dahin verstehen, daß die zwei Teilrichtungen des seelischen Erlebens, wie wir sie oben abgegrenzt fanden, Vernunft und Gefühl, einfach ihren Bedeutungsakzent vertauscht hätten. Die neue Bewertung geht mit einer neuen Beurteilung des seelischen Befundes Hand in Hand, mag auch das rhapsodische Denken Shaftesbury diese Seite der Sache nicht zu voller Klarheit entwickeln. Er nennt die für das sittliche Leben leitenden Gefühlserlebnisse „Reflexionsaffekte"; der Name besagt, daß sie entstehen in der Reflexion auf die primären Affekte, die in ihrem Zusammenspiel gleichsam das der Formung bedürftige Rohmaterial dem höheren Ich zur Verfügung stellen. Wie aber wäre es denkbar, diese Gefühle höheren Ranges, diese emotionalen Erlebnisse der um sich selbst wissenden Persönlichkeit, gemäß der groben Klassifikation jener naiven Psychologie einfach den Gefühlen einzureihen, in denen das Ich seiner eigenen Zustände inne wird? Reflexionsgefühle sind sie doch eben nur deshalb, weil sie sich auf andere Gefühle richten, d. h. an diesen Gefühlen einen „Gegenstand" haben. Man kann diesen emotionalen Erlebnissen nicht nähertreten, ohne zu erkennen, daß jene Scheidung von gefühlsfreien Objekterlebnissen und objektlosen Gefühlserlebnissen, die einem mechanistisch trennenden Denken so naheliegt, die seelische Wirklichkeit ganz und gar nicht erschöpfend aufteilt. Mag die von Shaftesbury versuchte Bestimmung dieser Erlebnisklasse im einzelnen noch so fragwürdig sein — in ihr liegt doch die für die Psychologie wie für die Ethik gleich befreiende Einsicht, daß es Gefühlserlebnisse gibt, die eben durch ihr Bezogensein auf eine Gegenständlichkeit sich als solche höheren Ranges, als „geistige" Gefühle ausweisen. Und es war dieser Klärung höchst förderlich, daß den hier in Frage stehenden Gefühlsregungen ihre gegenständliche Bezogenheit nicht nur durch die Intention auf eine in ihnen sich reflektierende Affektsphäre überhaupt, sondern insbesondere auch durch die gegenständliche „Gestalt", das Formgesetz dieser Sphäre aufs deutlichste bezeugt wurde. Shaftesbury unterstellt diese Sphäre, wie wir sahen, der Herrschaft ästhetischer Prinzipien. Gerade dies ist aber die Eigenart des ästhetischen Erlebnisses, daß es so klar wie kein anderes in sich die innigste Gefühlsdurchdrungenheit mit der Beziehung auf eine eben als Form unvergleichlich klar umrissene Gegenständlichkeit vereinigt. Indem Shaftesbury die Reflexionsaffekte als Äußerungen eines „moralischen Geschmacks" auslegt, läßt er sie deutlich genug an dieser Gegenstandsbezogenheit der ästhetischen Werturteile Anteil haben. So ist die nicht in jeder Hinsicht unbedenkliche Herübernahme ästhetischer Auffassungskategorien jedenfalls hervorragend dazu angetan, die Struktur der ethischen Erlebnisse aus psychologistischen Irrungen herausarbeiten zu helfen.

Die eigentümliche Abstufung der seelischen Erlebnisse, die sich hier zur Geltung bringt, ist unter der Anregung Shaftesburys noch klarer herausgearbeitet worden von

einem Denker, dessen einschlägige Überlegungen wir hier gleich anfügen. Es ist Butler. Nachdrücklich hebt er die Sonderstellung und Überlegenheit solcher Erlebnisse hervor, in deren Wesen es liegt, nicht einfach neben anderen sich zu verwirklichen, sondern diese anderen einer sie alle umfassenden Prüfung und Wertbeurteilung zu unterziehen. Erst durch diese Schichtung des seelischen Geschehens wird das möglich, was alle sittliche Erfahrung lehrt: daß die tatsächlich auftretenden Motive des Handelns nicht nur nach ihrer Stärke sich auswirken und miteinander verglichen werden können, sondern auch nach ihren inhaltlichen Qualitätsunterschieden in eine Rangordnung gebracht werden. Sie herzustellen bedarf es eben eines seelischen Vermögens, daß sich ihnen nicht äußerlich anreiht, sondern sie ihrer ganzen Ausdehnung nach übergreift. Eben dies ist die Funktion jener „reflektierenden" Tätigkeit des Subjektes.

In der so des näheren bestimmten Sittlichkeit der Gesamtpersönlichkeit sieht Shaftesbury nun alsbald Gegensätze und Fragen verschwinden, um welche die ethischen Vorgänger immer von neuem gerungen hatten. Die innere Proportion der Persönlichkeit duldet weder ein Verschwinden, noch ein einseitiges Übergewicht einer der Motivgruppen, die man wiederholt gegeneinander ausgespielt hatte: der auf das Selbst und der auf den Mitmenschen gerichteten. Wenn zwischen diesen beiden Richtungen des Willens noch irgendein Widerstreit besteht, so ist das ein Zeugnis, daß die innere Welt ihre Proportion noch nicht gefunden hat. Im Leben des „*Virtuoso*" reguliert sich das Zusammenspiel beider Kräfte von selbst und ohne jede Reibung.

Wenn nun Shaftesbury in dem Ganzen der entwickelten Persönlichkeit einen Komplex von „sozial" gerichteten Trieben zu bemerken glaubt — erneuert er damit nicht auf dem Boden der neuen Gesamtansicht doch schließlich jene Auffassung, nach welcher sich von primären Antrieben des Einzelwesens her der gesellschaftliche Körper als deren Produkt aufbaut? Diese Frage zu entscheiden ist nur möglich, wenn wir das soziale Gebilde nicht als isoliertes, rein aus sich zu erklärendes Phänomen betrachten, sondern mit Shaftesbury hineinstellen in ein allumfassendes Lebensgeschehen, das sich in ihm nur zu besonderer Intensität emporsteigert. Damit treten wir zugleich in den Bannkreis der Daseinsdeutung, in der Shaftesbury das Ganze der erlebten Wirklichkeit umfaßt: der neuplatonisch-ästhetischen. Was immer von außen an den Menschen herantreten mag, es spricht zu ihm als Schönheit der Form und Bildung. Das gilt zunächst und vor allem von der sichtbaren Außenseite der Dinge. Aber diese Schönheit der Erscheinung ist für den in sie sich versenkenden Menschengeist nicht ein Letztes und in sich selbst Begründetes: sie ist nur das ruhende Symbol der unendlichen Bewegtheit des schaffenden Weltgeistes, der die Harmonie seines Wesens in seinen Werken sichtbarlich ausprägt. Wenn aber die Seele sich ihrerseits von der Schönheit des Geschaffenen zur Schönheit der schaffenden Lebensgewalt weitergedrängt fühlt, dann geht es ihr auf, daß diese mit ihr selbst im tiefsten eins ist, daß also das ihr scheinbar äußerliche Formgebilde Zeugnis ist einer Kraft, als deren Teil sie — auch sich selbst weiß! Es ist derselbe „Logos" der Welt, der in den äußeren Dingen

die Schönheit des Sichtbaren aufleuchten läßt und der in dem innersten Herzen die Sehnsucht nach Schönheit entzündet. Welches aber ist das schönste und wundersamste Gebilde, das dieser unwiderstehliche Hang zur Schönheit ins Leben ruft? Es ist das Kunstwerk der zur Harmonie durchgedrungenen Persönlichkeit. Alles schönheitstrunkene Umfangen der geformten Erscheinung ist doch schließlich nur Vorstufe, ahnende Vorwegnahme, lockender Anreiz zu der höchsten künstlerischen Tat, zu der der Mensch als edelstes Geschöpf des Weltlogos berufen ist: zum Wundergebilde der „schönen" Persönlichkeit.

Aus dieser Gesamtkonzeption des Verhältnisses von Ich und Welt heraus muß Ursprung und Bestimmung der „sozialen" Triebe verstanden werden, denen Shaftesbury in dem organischen Ganzen der vollendeten Persönlichkeit ihre Stelle anweist. Die Welt ist dem Ich nicht bloß eine Summe von äußeren Reizen und Anstößen, die einem ihm von Anbeginn an Mitgegebenen zur Aktualisierung verhelfen. Noch weniger ist sie ein durch Zusammenwirken ursprünglich isolierter Antriebe und Aktionen sich aufbauendes Aggregat. Sondern Ich und Welt sind in einem ursprünglichen Lebenszusammenhang ineinander geschlungen, der einer „autonomen" Wirksamkeit ungebundener Einzelkräfte schlechterdings keinen Raum läßt. So fern ist Shaftesbury davon, von einem Nebeneinander selbständiger Lebenszentren her sekundär umfänglichere Lebenszusammenhänge aufbauen zu wollen, daß er umgekehrt erst durch das Innewerden der Allverbundenheit, durch die Umarmung mit der allnährenden Mutter, das Ich zur Gestaltung seines inneren Kosmos auferweckt werden läßt. Im Enthusiasmus des Schönheitserlebnisses sinken die Schranken zwischen Innen und Außen, Ich und Welt, Geist und Materie. Und das soziale Erlebnis des Ich ist nicht einem abgegrenzten Sonderbezirk der menschlichen Existenz zugeordnet — es ist einfach eine Form, und zwar eine hochwertige Form dieses Allerlebens. Denn auch die sozialen Gebilde sind Formganzheiten; in einem jeden von ihnen waltet ein Lebensprinzip, das sehnsuchtsvoll nach Schönheit, d. h. nach innerer Ordnung und Abgestimmtheit der Teilvorgänge drängt. Familie, Freundeskreis, Volk, Staat, Menschheit — auch in ihnen pulsieren die Kräfte des All, auch sie umfangen das Einzelwesen als tragende und formende Mächte, in deren Innewerden es sich auf den Kern seiner selbst erst recht zurückgeführt findet. Wie könnte, was so das Ich sich selbst erst finden lehrt, von diesem selben Ich her aufgebaut gedacht werden! So sind auch die sozialen Affekte nicht mehr auf eine tätig zu erhaltende und zu fördernde Ganzheit gerichtet, als sie aus der Wirksamkeit einer solchen entsprungen sind.

Wir sehen hier von den Prinzipien einer ästhetischen Weltdeutung her eine Struktur der das Ich umfangenden Lebenszusammenhänge sich enthüllen, die das völlige Widerspiel ist jeder atomisierenden Weltkonstruktion. Es ist natürlich kein Zufall, daß gerade ästhetische Prinzipien diese Umbildung beherrschen. Denn die Welt des Ästhetischen weiß nichts von Aggregaten, sie kennt nur formgeeinte Ganzheiten, Gebilde von „organischer" Geschlossenheit. Unmöglich kann sie dem Einzelwesen seine Form auf Kosten und durch Zerstückelung der umfassenden Formeinheiten zu sichern sich verstehen. Und dieser Notwendigkeit ist sie zugleich enthoben, weil gerade im ästhetischen Gebilde der Gegensatz sich aufhebt, der scheinbar jene Zerteilung unvermeidlich macht und in dem deshalb die bisherige Erörterung immer wieder sich verfangen hatte: der Gegensatz von „Außen" und „Innen". Ist doch das ästhetische Gebilde diejenige Erscheinung, in der das Innere sich ohne Preisgabe seiner selbst „veräußerlicht", in der deshalb der Schöpfer wie der Betrachter sich selbst wiedererkennt.

Es versteht sich von selbst, daß die Ethik, in dies neue Klima versetzt, ihre Grundhaltung wesentlich umändern mußte. Vor allem entzieht sie sich der Übermacht einer Fragestellung, die sie fortgesetzt sich selbst zu entfremden drohte, derjenigen nämlich,

die sich aus dem engen Anschluß an die theoretische Sphäre ergeben hatte. Die Frage nach einer von hier aus zu verstehenden „Richtigkeit" ethischer Sätze — eine Frage, die für die sich bekämpfenden ethischen Richtungen den idealen Vereinigungspunkt gebildet hatte — und die in ihr begründete Solidarität von Ethik und Erkenntnistheorie tritt zurück. An ihrer Stelle beginnt sich eine Weise und Richtung des Fragens herauszuarbeiten, die sich charakterisieren läßt als eine auf die „Wahrheit" der sittlichen Gestaltung zielende — eine Wahrheit, die nun natürlich im Hinblick auf ästhetische Wertprinzipien zu verstehen wäre als Wahrheit des Ausdrucks, der Selbstdarstellung. Hier geht es nicht mehr um Übereinstimmung mit einem wie auch immer gedachten „Gegenstand", nicht um Subsumierbarkeit unter abstrakte Allgemeinbegriffe, sondern um das Sichtbarwerden eines nach Offenbarung verlangenden Lebens- und Wesensprinzips. Es ist dies eine Forderung, die so fern davon ist, die regelhafte Gleichförmigkeit des Handelns in sich zu schließen, daß sie vielmehr, wie es jeder ästhetischen Wertung selbstverständlich ist, die Mannigfaltigkeit lebendiger Offenbarung recht eigentlich als ihre Erfüllung erlebt. So „zeitlos", d. h. ideal auch alle ästhetischen Gehalte sein mögen, sie sind es jedenfalls nicht in dem Sinne, daß sie einem für alle Zeiten gültigen Prinzip, einer „Regel", gehorchen dürften. Unter dem Schutze einer ästhetischen Weltdeutung sucht so das Prinzip der Individualität Zugang zur ethischen Problementwicklung.

Daß die Ethik, wenn sie sich im Gefolge der Ästhetik von der Objektivität des Abstrakt-Regelhaften abkehrt, damit keineswegs die Objektivität im Sinne der gegenständlichen Bezogenheit fahren läßt, wurde bereits oben gezeigt. Aber freilich ist damit noch nichts über die Frage ausgemacht, ob der Eigenart der ethischen Gegenständlichkeit in dieser Nachbarschaft der ästhetischen Formenwelt ihr Recht wird. Indem die Ethik sich der Vormundschaft theoretischer Fragestellungen entwindet, ist sie in Gefahr, sich an die Ästhetik auszuliefern. Welche andersartige Selbstentfremdung hier droht, ist leicht zu erkennen: Kunst ist die Versöhnung von Natur und Geist, Sinnlichkeit und Vernunft; sie löst die Spannungen in Harmonie auf, denen das Leben des Menschen nun einmal ausgeliefert ist. Wo aber erheben sich diese Spannungen zu schärfstem Bewußtsein, wenn nicht in der Welt des sittlichen Erlebens! Das Gegenüber des Ich und der sittlichen Forderung mitsamt den in ihm wurzelnden Konflikten — wie soll ihm Platz geschaffen werden in einer Ethik, die das Werden der sittlichen Persönlichkeit und der sittlichen Gemeinschaft an das Werden des künstlerischen Gebildes so nahe heranrückt? Wenn Shaftesbury gleich so manchem seiner Vorgänger wahre Sittlichkeit mit wahrer Glückseligkeit in eins setzt, so ist diese Versöhnung gerade hier der Ausdruck für eine Zwiespaltlosigkeit des sittlichen Lebens, an die zu glauben der Verkünder einer ästhetischen Sittlichkeit kaum umhin kann.

Wie schwer ist es doch — das sieht man auch hier von neuem — der ethischen Reflexion geworden, wirklich zu sich selbst zu kommen, auf eigenem Boden ihr Reich zu gründen. Der Botmäßigkeit des einen Wertprinzips entronnen, ist sie alsbald in Gefahr, an ein anderes sich zu verlieren.

A. C. Shaftesbury, Inquiry concerning virtue 1699; The moralists 1705; A letter concerning enthusiasm 1708; Soliloquy 1710. J. Butler, Fifteen sermons upon human nature 1726.

6. DIE SCHOTTISCHE SCHULE.

Shaftesbury, der selbst ausdrücklich den Titel eines Philosophen abgelehnt hat und in skeptischer Anzweiflung metaphysischen Denkbemühens es bisweilen Montaigne gleichtut, hat sich keine Gedanken

darüber gemacht, daß und in welch eigentümlicher Verschränkung in dem sachlichen Gehalt seiner Ideen metaphysische, psychologische und ethische Überlegungen verlagert waren. Notwendig mußte die weitere Entwicklung, je mehr sie diesen Gehalt auszuschöpfen bemüht war, dieses Bündnis lösen und durch Vordringen in einer Richtung die Erkenntnis zu fördern suchen. Vor allem eine Entscheidung war hier nicht zu umgehen: sollte die Ethik in einer über das Ganze der Wirklichkeit sich ausbreitenden Betrachtung oder in einer auf den Kreis der seelischen Erfahrung sich konzentrierenden Forschung ihre Erkenntnisgrundlagen zu gewinnen suchen — eine Frage, die gleichbedeutend schien mit der anderen: spekulative Metaphysik oder empirische Psychologie? Hier erwies sich nun der Zug zur psychologischen Beobachtung, in der geistigen Lage und zumal in der Eigenart des angelsächsischen Geistes tief begründet, als der weitaus stärkere — und so kam denn mit der gesamten philosophischen Problematik auch die Ethik immer mehr in das Fahrwasser einer seelenkundlichen Analyse der Prozesse, in denen die sittlichen Sinngehalte erlebt werden. Die Träger dieser Entwicklung selbst buchten als Gewinn, den sie einbrachte: die Ablösung des Gedankens von unbeweisbaren Voraussetzungen, die Beschränkung der Erkenntnis auf das ihr Zugängliche — sie fragten nicht, ob nicht die Blickeinstellung, die ihnen als die allein statthafte und erfolgverheißende galt, Sachverhalte unbemerklich machte, denen die verworfene Metaphysik, wenn auch vielleicht in einer der Verbesserung bedürftigen Form, ihr Recht gewahrt hatte. Daß eine Beobachtung seelischer Abläufe, berechtigt und notwendig wie sie ist, gleichwohl nicht das Ganze der hier in Frage stehenden Probleme einfangen könne, war mehr als einmal hervorzuheben. Auf der einen Seite ist der ideelle Gehalt der geistigen Erlebnisse als solcher ihren methodischen Mitteln unerreichbar; auf der anderen Seite führt sie, sobald sie die Alleinherrschaft in Anspruch nimmt, zu einer individualistischen Auffassung, der alle überpersönlichen Lebenszusammenhänge auseinanderfallen. Die metaphysische Spekulation, wie sie bis dahin verstanden und geübt worden war, hatte den hier bedrohten Motiven des geistigen Gesamtprozesses in ihrer Deutung des Universums so oder so einen Platz eingeräumt. So drohte die psychologische Wendung, was sie auf der einen Seite durch Verfeinerung der Analyse gewann, auf der anderen Seite an nicht minder wesentlichen Einsichten zu verlieren.

Die hiermit bezeichnete Ideenbewegung hatte ihren Träger an der sog. schottischen Schule. Ihren Ausgangspunkt fand sie an demjenigen Gedanken Shaftesburys, der die Ethik am innigsten mit den psychologischen Problemen verknüpfte: der Lehre von den „Reflexions-Affekten". Ihre psychologische Ausführung ließ sich gleich der an der Spitze der schottischen Schule stehende Hutcheson angelegen sein. Und zwar suchte er, während sein Zeitgenosse Butler vor allem die

übergeordnete Stellung dieser Erlebnisklasse darzutun sich bemühte, ihre qualitative Besonderheit, ihre jede Ableitung ausschließende Ursprünglichkeit gegen alle Verwischungs- und Umdeutungsversuche sicherzustellen. Es ist eine Abwehr, die schlechthin alle vor Shaftesbury aufgetretenen Auslegungen des ethischen Erlebnisses trifft: die Zurückführung auf die Sätze der Vernunft so gut wie auf die Gebote Gottes, auf das Lustbegehren wie auf die Utilität. Daß das Sittliche eine lediglich aus sich selbst zu verstehende Wertsphäre ausmacht, ist nie so nachdrücklich ausgesprochen worden. Die Beziehung auf diese Sphäre verbürgt dem Reflexionsaffekt der Billigung seinen unterscheidenden Charakter. Wenn dann freilich Hutcheson zur Abgrenzung dieses Affektes die schon von Shaftesbury verwendete Bezeichnung „moralischer Sinn" aufnimmt, so kann es nicht verborgen bleiben, daß mit diesem vulgärpsychologischen Ausdruck lediglich ein Problem benannt, nicht eine Lösung geboten ist. Was er an Unklarheit in sich schließt, zeigt sich in dem Bemühen, das Verhältnis dieses Vermögens zu der meist so hoch gestellten Vernunft näher zu bestimmen. Wenn wir oben auf die Schwierigkeiten hinzuweisen hatten, die aus der äußerlichen Scheidung objektbezogener Vernunfterlebnisse und subjektbezogener Gefühlszustände erwachsen müssen, so zeigen die Reflexionen Hutchesons, daß sein Begriff des „*moral sense*" zu einer wirklichen Überwindung dieses Gegensatzes nicht zureicht. Im Gegenteil: bisweilen sieht es so aus, als habe die früher herrschende Auffassung sich nur insofern geändert, als die nach wie vor äußerlich geschiedenen Sphären von Vernunft und Gefühl ihren Bedeutungsakzent vertauschten. Das Gefühl, dereinst Wegbereiter und untergeordneter Helfer der sittlichen Vernunft, steigt zur ethisch führenden Macht empor; die Vernunft, zuvor Quelle der sittlichen Einsicht, wird auf den technischen Hilfsdienst der Klärung und Formulierung beschränkt. Auch hier also eine Kooperation von im Grunde wohlgeschiedenen Einzelpotenzen. Was Shaftesbury durch die Anlehnung an die ästhetische Sphäre gewonnen hatte, war durch diese Wendung wieder in Frage gestellt. Es entspricht dem Charakter dieser äußerlich zerlegenden Denkweise, wenn sie auch in einer anderen Beziehung die Weite und Freiheit von Shaftesburys Betrachtung aufgibt: auch ihr schrumpfen die von dem „moralischen Sinn" gutgeheißenen Regungen auf den Umkreis der dem allgemeinen Wohl zugewandten Antriebe zusammen. So drohen schon an der Schwelle der psychologisch orientierten Ethik die Verengungen, denen eine ausschließlich psychologische Betrachtung nur schwer entgeht.

F. Hutcheson, A system of moral philosophy 1755.

7. HUME.

Zu ihrer klassischen Verkörperung gelangt diese Richtung in den ethischen Gedanken David Humes. Aus seinen in sich keineswegs

durchweg zusammenstimmenden Überlegungen greifen wir diejenigen Gedankengänge heraus, durch die er ebenso sehr zum charakteristischen Repräsentanten dieser Schule wie zum anregenden Förderer der Gesamtentwicklung geworden ist. Sie nehmen ihren Ausgang von einer Erwägung, die aus der dargestellten Problemlage heraus ohne weiteres verständlich ist. Auch für Hume drängt sich die ethische Problematik in der Untersuchung der seelischen Geschehnisse zusammen, in denen diese Wertsphäre ihr Leben hat. Indem nun auch er diese auf der emotionalen Seite sucht und gleich Hutcheson der Vernunft nur klärende und ordnende Hilfeleistungen zuweist, glaubt er sich folgender Frage gegenübergestellt: wie können Gefühlerlebnisse, deren Wesen darin besteht, daß ein Subjekt sich in ihnen seiner eigenen, positiv oder negativ betonten, Zustände bewußt wird, Quelle von Bewertungen und Beurteilungen werden, die keineswegs nur diesen Zuständen gelten, sondern über den Lebenskreis des sie erlebenden Subjektes weit hinausgreifen? Wie man sieht, stellt diese Überlegung eine bestimmte, nichts weniger als selbstverständliche Auffassung vom Wesen des Gefühls der rein empirisch aufgegriffenen Tatsache gegenüber, daß sittliche Werturteile, wo sie auftreten, nicht lediglich als Ausdruck einer Gefühlsreaktion verstanden werden wollen, die auf das sie aussprechende Subjekt beschränkt ist, sondern in dem Bewußtsein einer weiter reichenden Bedeutung gefällt werden: es ist der als psychologische Tatsache erlebte Geltungsanspruch der sittlichen Urteile, der gerade dann zum Problem werden muß, wenn man ihren Ursprung in einem so verstandenen Gefühl sucht. Daß dieser Anspruch sich auf den Sinngehalt dieser Urteile, der als solcher über die begrenzte Welt des Subjektes hinausführte, gründen könnte, das ist ja schon durch eine solche psychologische Auslegung des „Gefühls" ausgeschlossen. Gefühle, deren Gehalt sich in unmittelbar empfundener Lust und Unlust erschöpft, sind allerdings als solche zu partikular und flüchtig, als daß sie Urteile von allgemeiner Bedeutung hervorzubringen vermöchten. Man sieht, wie die Gefühlsregion gewissermaßen an Eigengewicht wieder verliert, sobald Shaftesburys Gedanke einer durch sie zu beurteilenden Formgestalt des Ich und mit ihm der gegenständliche Bezug des Gefühls verblaßt. So konzentriert sich unter diesen Voraussetzungen alles in die psychologisch-genetische Frage, wie es von den ursprünglichen Gefühlsreaktionen her, die sich nur auf die vom Subjekt unmittelbar erfahrenen Wirkungen fremder Handlungen bezogen, zu solchen Prozessen der Billigung und Mißbilligung habe kommen können, die ihrer Intention nach den Interessenkreis des erlebenden Subjektes überschreiten. Nun gibt es für diese Betrachtungsweise von vornherein nur eine einzige Dimension, innerhalb deren die geforderte Erweiterung stattfinden bzw. aus der heraus sie begründet werden kann: die Realität des psychischen Geschehens. Die Enge des einzelmenschlichen Lebenskreises muß in der

Richtung auf die Realität weiterer Subjekte durchbrochen werden. Die Breite des ideellen Geltungsanspruches verwandelt sich in die extensive Ausdehnung des Kreises der erlebenden Subjekte.

Dies die prinzipiellen Forderungen, denen Humes Prinzip der extensiven Sympathie zu entsprechen versucht. Es will den psychologischen Sachverhalt bezeichnen, der bewirkt, daß Gefühlsvorgänge, die ursprünglich nur dem Innewerden eigener Zustände zugeordnet sind, sich mit den analogen Zuständen anderer Menschen verbinden und damit eine die ursprüngliche Enge durchbrechende Bedeutung gewinnen, so zwar, daß schließlich alle zeitlichen und räumlichen Abstände, die das urteilende Subjekt von dem zu beurteilenden Geschehen, den zu bewertenden Menschen und Handlungen trennen, für seine Gefühlsentscheidung belanglos werden. Damit das Gefühl so über die eigenen Zustände des Subjektes hinauswachsen könne, muß es mit den Zuständen anderer Subjekte eine Verbindung eingehen, die der in ihm selbst erlebten analog ist, und dies kann nur dann gelingen, wenn es sich zwar nicht realiter, wohl aber in der Phantasie in die Zustände dieser anderen „hineinversetzt", wenn es in Gedanken gleichsam mit ihnen eins wird. Denn dann erlebt es abbildweise, was sie erleben, und kann so auch die diesen Erlebnissen entsprechenden Gefühlsregungen in sich erzeugen. Statt nur diejenigen Handlungen mit positiven und negativen Reaktionen zu beantworten, von denen es selbst unmittelbar betroffen wird, umfaßt es in seiner Wertung alle Handlungen, durch die es andere Wesen beglückt oder geschädigt weiß. Dies ist der Tatbestand der „Sympathie". In ihm bleibt, wie man sieht, jene Verbindung zwischen Gefühl und Subjekt-Zuständlichkeit erhalten, und doch wird, ohne jede Berufung auf ursprüngliche „soziale" Triebe, die Beschränkung auf die unmittelbaren Erlebnisse eines einzigen Subjekts durch extensive Übertragung überwunden; das eine jeweils urteilende Subjekt vereint gleichsam in sich eine Vielheit gefühlsmäßig auf Handlungen reagierender Subjekte und führt so seinen eigenen Gefühlsregungen einen allgemeinen Gehalt zu, der die Partikularität seiner eigenen Interessen weit hinter sich läßt; die Kumulation vieler Einzelsubjekte, ihrer Sonderinteressen und Sondererlebnisse, gibt dem Gefühl, das sich im ethischen Urteil kundtut, die gesuchte und zu begründende Weite der Geltung; für die Idealität des ethischen Sinnes muß gehäufte, potenzierte psychische Realität einstehen.

Indem weitere psychologische Motoren hinzutreten, um den Sympathieeindrücken gemehrte Festigkeit und Eindringlichkeit zu sichern — neben der bereits genannten Verarbeitung durch die Vernunft vor allem Assoziation, Gewöhnung, Tradition — gewinnen die hierher gehörigen Seelenregungen eine Gleichmäßigkeit und Verbreitung, die bewirkt, daß ihr Gehalt wie ein Objektives, ja a priori Gültiges erscheint. Eine psychologische Täuschung analog derjenigen, die den Gehalten

des theoretischen Erkennens ihre Objektivität verleiht, bringt die seelische Genesis dieser Gebilde in Vergessenheit.

Alle bereits angedeuteten Bedenken lassen das Verdienst ungeschmälert, das Hume sich erworben hat, indem er einen für die Ethik zweifellos sehr wesentlichen Sachverhalt, denjenigen des Mitgefühls, energisch in den Vordergrund gerückt hat. Freilich ist dies Verdienst mehr dasjenige einer Problemstellung als einer Lösung. In dem Prinzip der Sympathie verschlingen sich, über das bereits Angedeutete hinaus, eine Reihe von höchst gewichtigen Schwierigkeiten, die, zur Entwicklung gebracht, den gedanklichen Grundlagen von Humes Theorie wie auch denen seines gleich zu besprechenden Nachfolgers höchst bedrohlich werden mußten. Wir begnügen uns damit, sie in einer Folge von Fragen anzudeuten, deren Sinn die vorausgegangenen Erörterungen bereits haben sichtbar werden lassen. Ist das als Sympathie bezeichnete seelische Geschehen samt den ihm nachgesagten Wirkungen so einfach und selbstverständlich, daß es ungeprüft einer ethischen Theorie zugrunde gelegt werden könnte? Kann dieses Geschehen mit den Mitteln psychologischer Empirie hinreichend aufgeklärt und, was noch wichtiger ist, nach seiner Leistungsfähigkeit geprüft werden? (Denn zur Begründung der Ethik kann doch die Sympathie nur dann taugen, wenn sie eine „richtige" ist, d. h. wenn sie den Erlebnisgehalt des fremden Ich nicht verfehlt.) Ist vollends diejenige Psychologie, auf der Humes gesamte Philosophie ruht, diese Psychologie, die sowohl das Ich in assoziativ verknüpfte Elemente wie die Gemeinschaft in menschliche Atome auflöst, der bezeichneten Aufgabe gewachsen? Oder muß nicht vielleicht eine Theorie der Einfühlung über alle empirische Beobachtung des Einzelnen hinaus bis in die metaphysischen Tiefen des Ganzen vorstoßen? Und ferner: wenn die Vorgänge der Sympathie die ethische Gesetzgebung tragen sollen, muß ihnen dann nicht neben der theoretischen Richtigkeit ihrer Ergebnisse auch noch in einem ganz anderen Sinne die „Richtigkeit" verbürgt sein? In dem Sinne nämlich, daß das Sicheinfühlen in die Erlebnisse anderer billigenswert, ja geboten ist, daß ein solches Tun nicht nur faktisch geübt wird, sondern auch eine gültige Norm erfüllt? So erhebt sich hinter der Darlegung eines Geschehens, das die Normen der Ethik begründen soll, die Frage, ob dieses Geschehen selbst der ethischen Norm entspreche — ein unentfliehbarer Zirkel, weil psychologische Erwägungen niemals auf eine sinnvolle Inhaltlichkeit führen können. Metaphysische Fragen und Wertprobleme, durch die empirisch-psychologische Betrachtung scheinbar zum Schweigen gebracht, melden sich beim Weiterdenken aufs neue zum Wort.

Endlich teilt Humes Theorie eine Schwierigkeit mit bereits besprochenen Vorgängern: erfaßt die Analyse von Lust- und Unlustreaktionen überhaupt die gerade in ethischer Hinsicht erheblichen seelischen Erlebnisse? Leidet nicht dieser Lust- und Unlustbegriff in seiner allgemeinen Fassung an einer unerträglichen Unbestimmtheit, weil er nichts darüber aussagt, welche Lust oder Unlust, welche Klasse von Erlebnissen durch ihren Inhalt Anspruch auf die Sympathie erwerbe, in der die ethische Qualifikation sich kundtut? Ausdrücklich sei beigefügt, daß Hume an mehr als einer Stelle das Ideal einer vollentwickelten Persönlichkeit im Sinne von Antike und Renaissance als Ziel sittlichen Lebens aufrichtet — ein Ideal also, das alles Auskalkulieren von Lust- und Unlusteffekten weit hinter sich läßt. Aber je liebevoller er dieses Ideal ausmalt, um so mehr stellt er doch auch die psychologischen Grundlagen seiner Ethik in Frage. Die Totalität der Persönlichkeit und das mechanische Getriebe der assoziativen Verknüpfungen: beides geht nun einmal nicht zusammen; die Ethik kehrt sich gegen die Psychologie, die ihr zur Grundlage dienen soll.

D. Hume, Treatise on human nature 1739/40; An enquiry concerning the principles of morals 1751.

8. SMITH.

Das neu gewonnene Prinzip der Sympathie erwies seine Fruchtbarkeit alsbald darin, daß es zur Überwindung eines bei Hume noch unbehobenen Widerspruchs die Handhabe bot. Wenn dieser die sittliche Beurteilung einerseits als Vertreter des Persönlichkeitsideals auf das Wesen, den inneren Kern des Menschen hinlenkte, andererseits mit seiner Psychologie der Lust- und Unlusteffekte an die äußeren Handlungserfolge verwies, so lag nichts in dem Prinzip der Sympathie, was die letztgenannte Schätzung geboten oder auch nur nahegelegt hätte — im Gegenteil: eine tiefere Analyse des Mitgefühls hätte Hume belehren können, daß es in seinen höchsten Formen eben jenem Innersten des Menschen zudrängt, dem auch das Interesse jeder personalen Ethik gilt. Natürlich mußte, wenn das Prinzip in diesem Sinne vertieft wurde, der Akt sympathischer Einfühlung seine Richtung modifizieren; er mußte neben, ja vor dem Subjekt, das die zu beurteilenden Handlungen in ihren Effekten erlebte, dasjenige suchen, in dessen Seele sie ihren Ursprung hatten: die Motive der Tat traten an die Seite ihrer Wirkungen.

Diese Wendung vollzog der nicht nur als Nationalökonom, sondern auch als Moralphilosoph bedeutende Adam Smith. Ohne die Sympathie, die wir mit den Empfindungen des von der fraglichen Handlung Betroffenen fühlen, auszuscheiden, hebt er hervor, daß das moralische Urteil erst dann zu seiner Vollendung gelange, wenn darüber hinaus das Gefühl des Beurteilers auch die für die Handlung maßgebenden Beweggründe bzw. deren Resonanz bei dem Betroffenen umfasse und je nachdem auf Grund eines bejahenden „Mitfühlens“ gutheiße oder wegen der erlebten Unmöglichkeit eines solchen verwerfe. In dieser erweiterten Auslegung umfaßt also die Sympathie auch und gerade diejenigen seelischen Vorgänge, die Hume im Widerspruch gegen jene andere Fassung des Sittlichen ihr entzogen hatte. Bei näherem Zusehen entdeckt man, daß die Funktion, mit der Smith hier den von Hume eingeführten unbeteiligten Beurteiler bedenkt, keine andere ist als diejenige, die Shaftesbury und seine Nachfolger den „Reflexionsaffekten“ zugewiesen hatten: hier wie dort handelt es sich um eine im Gefühl erlebte Bewertung des Spiels der Motive; nur daß, was jene in einer gleichsam sich selbst zerlegenden Person vereinigt hatten, hier auf zwei Träger, den Täter und den außenstehenden Beurteiler, sich verteilt — eine Verteilung, die ja nach der schon von Hume entwickelten Annahme dem Urteil eine in der Uninteressiertheit des Beurteilers begründete Objektivität verbürgt. Und zwar liegt hier mehr vor als eine äußere Analogie: denn nun sehen wir, wie Smith von der Zweiheit von Beurteiler und Beurteiltem aus eben das nachträglich gewinnt und begründet, was für Shaftesbury das ursprüngliche sittliche Phänomen gebildet hatte. Das sittliche Urteil,

das entstanden ist und nur entstehen konnte in der Position des nicht unmittelbar interessierten Betrachters, des „Zuschauers", verpflanzt sich von dort her in die Seele des Täters auf dem Wege einer psychologischen Übertragung, die darin begründet ist, daß er nicht umhin kann, die Eindrücke, die sein Verhalten in den einfühlenden Seelen seiner zuschauenden Mitmenschen hervorrufen muß, in abermaliger Einfühlung, wie durch eine potenzierte Sympathie, in sich selbst zu reflektieren; indem er sich daran gewöhnt, sich „mit den Augen anderer" zu betrachten, nimmt er unwillkürlich den kritischen Beurteiler hinüber in die eigene Brust. Durch diese Reflexionsvorgänge wird nicht nur das Gefühl über seine ursprüngliche Enge und Partikularität emporgehoben und zu einer gewissen Allgemeinheit gebracht, sondern es ist auch auf dem Wege über ein interpersonales Verhältnis die Teilung und Schichtung des inneren Menschen hergestellt, in der die Ethik schon oft die Grundlage des sittlichen Lebens gefunden hatte. Freilich: es ist dasselbe und doch ganz und gar nicht dasselbe, denn was dort der ursprünglichen Ausstattung der Menschennatur zugerechnet wird, erscheint hier als bloßer Widerschein eines außerhalb ihrer liegenden Verhältnisses; die Selbstbeurteilung wird zum Reflex des Bildes, in dem andere uns reflektieren.

Unwillkürlich erinnert man sich angesichts der ethischen Bedeutung, die hier den zwischenmenschlichen Beziehungen beigemessen wird, an Lockes Inthronisierung der „öffentlichen Meinung". Aber der Vergleich macht sofort auch den Unterschied sichtbar. Für Locke ist die öffentliche Meinung nichts weiter als die Bewahrerin und Übermittlerin einer sittlichen Einsicht, die, an sich durch die Natur der Dinge vorgezeichnet, auch direkt vom Einzelnen gewonnen werden kann; das gesellschaftliche Verhältnis ist also für den Gehalt dieser Einsicht ohne jeden Belang. Hier dagegen ist die gesellschaftliche Situation, das Gegenüber von Mensch und Mensch, notwendige Voraussetzung für das Entstehen und die inhaltliche Erfüllung sittlicher Normen. Sie ist so sehr Voraussetzung, daß die Theorie von Smith implizite die Annahme eines menschlichen Zustandes in sich schließt, der zwar schon gesellschaftlich aber noch nicht sittlich war, weil ja erst innerhalb seiner selbst die Anfänge sittlicher Beurteilung hervortreten konnten. Welcher Gegensatz gegen jene gerade in England so weit verbreitete Auffassung, die in dem Sittlichen die das gesellschaftliche Ganze erst aufbauende Macht sieht. Die Frage drängt sich auf, ob etwa Smith der von individualistischen Ausgangspunkten her unauffindbaren lebendigen Einheit des gesellschaftlichen Körpers, der gerade für die Sittlichkeit so wichtigen Fruchtbarkeit der echten „Gemeinschaft" in diesen Sätzen zu ihrem Recht verholfen habe. Sie muß verneint werden, denn sowohl jenen der Geburt der Sittlichkeit vorausgehenden als auch den durch sie geschaffenen Zustand der Gesellschaft denkt Smith ganz offenbar als das äußerliche Gegenüber von Menschen, die, ein jeder in den Burgfrieden seiner Einzelexistenz gebannt, aufeinander wirken, einander zuschauen, einander kritisieren. Jene Hinübernahme des Zuschauers in die eigene Brust, scheinbar trennende Schranken niederlegend, ist in Wahrheit das Verhalten von Menschen, die nur dadurch zusammengehören, daß sie, in strenger Distanz verharrend, sich im anderen, den anderen in sich reflektieren — ein Verhältnis, das das genaue Widerspiel ist des einheitlichen Lebens, wie es durch die Glieder echter Totalität hindurchschwingt.

Aber auch hiervon abgesehen bleibt es fraglich, ob die sicherlich feinsinnige Verbindung des Sympathieprinzips mit der Theorie der reflektierenden Affekte zur Be-

gründung der Sittlichkeit das leistet, was sie soll. Wenn wir in der Entwicklung seit Shaftesbury die Analyse sich immer mehr ausbreiten, verwickeln, verfeinern, vertiefen sehen — bringt sie es hier endlich zu dem, was als letzte Frage immer wieder offen bleibt: zur Klärung und Begründung dessen, was den eigentlichen Sinn, den Wertgehalt des ethischen Lebens ausmacht? Auch Smith muß entgegengehalten werden: angenommen, jenes System von psychischen Übertragungen, das das Auftreten sittlicher Urteile erklären soll, sei richtig bestimmt — erhalten wir durch jene Analyse Klarheit darüber, welches die Qualität, der Inhalt, der Charakter derjenigen Motive sei, mit denen zunächst der außenstehende Betrachter und folgeweise auch das eigene sittliche Gewissen des Täters sich einverstanden erklären kann, ja soll? In dem Mitgefühl wird die fragliche Qualität erlebt und anerkannt — nicht aber wird sie durch das Mitgefühl bzw. durch die gesellschaftliche Situation, aus der Smith dieses Gefühl entspringen sieht, in dem Sinn geschaffen oder begründet, daß man sie einfach mit der Faktizität dieser ihrer Billigung gleichsetzen oder definieren könnte. Das Urteil sympathisiert mit dem Motiv, weil es seinem Sinngehalt nach sittlich wertvoll ist — nicht erhält es erst dadurch diese Qualität, daß mit ihm sympathisiert wird. Das reale Gegenüber des sittlichen Kritikers kann nicht das ideelle Gegenüber der sittlichen Forderung ersetzen. Alles vielfältige Hin und Her der Reflexe kann uns nicht vergessen machen, daß es hier an einem Etwas fehlt, welches reflektiert wird.

Wertvolle Anregungen sind von der Reflexion von Smith auch insofern ausgegangen, als er die Ethik davor bewahrte, sich in ein allzu eng begrenztes Gebiet zurückzuziehen und die Beziehungen zu den Nachbargebieten zu vernachlässigen. Selbst Humes an sich so weitblickende Überlegungen hatten stellenweise die Probleme allzu schnell abgeschnitten — so etwa, wenn er das die rechtliche Verfassung des Staates begründende Prinzip der „Gerechtigkeit" nicht etwa nur gegen die Prinzipien personaler Sittlichkeit abgrenzte, sondern auch jede Gemeinschaft des Wesens und Ursprungs in Abrede stellte — oder wenn er die Beziehungen von Religion und Sittlichkeit mit dem Hinweis auf die Verwirrungen erledigt glaubte, die gerade religiöse Vorstellungen nur zu oft in der Sphäre des Sittlichen heraufbeschworen haben. Smith' Reflexion war demgegenüber durch eine umfassende Weite der Betrachtung ausgezeichnet, die Zusammenhänge sah, ohne Unterschiede zu verwischen. Am augenscheinlichsten tritt dies in dem Urteil über das Stück lebendiger Wirklichkeit hervor, auf dessen Bearbeitung sein Ruf vorzüglich beruhte: der Wirtschaft. Wie keine andere Sphäre des Lebens scheint ja gerade diese sich der Herrschaft sittlicher Gedanken und Normen zu entziehen; galten und gelten doch die in ihr herrschenden Motive nicht wenigen — zumal denen, für die die sittlichen Regungen der Seele mit den altruistischen zusammenfallen — schlechthin als das Widerspiel jeder denkbaren sittlichen Regelung des menschlichen Daseins. Keineswegs hat Smith, wie manche seiner Kritiker meinten ihm schuld geben zu müssen, die in seiner Ethik verkündeten Prinzipien für diese Sphäre außer Kraft gesetzt oder durch ihr Gegenteil ersetzt. Was man an seinen nationalökonomischen Theorien so auslegt, das ist nicht bestimmt, die sittlichen Grundsätze für diese Region zu suspendieren, sondern nur diejenigen Prinzipien dieser Lebenssphäre im In-

teresse ihrer „Autonomie“ festzulegen, die auch eine sittliche Normierung des Lebens nicht umstoßen darf, es sei denn, daß sie diese Sphäre geradezu auszutilgen als ihre Aufgabe ansähe. Nicht Verneinung, sondern sittliche Regulierung auch des als solchen anerkannten wirtschaftlichen Egoismus: so sieht Smith die Aufgabe.

Damit beginnt vor den Augen dieses Denkers das Gesamtbild einer kulturellen Wirklichkeit hervorzutreten, die sich gemäß sachlich bestimmten Sinnprinzipien in bestimmte Bezirke des Handelns und Wirkens besondert und dabei doch, wie sie in dieser Selbstzerlegung die Einheit des Seins und Tuns bewahrt, so auch eine umfassende Normierung dieses Lebens keineswegs ablehnt — nur daß eben diese Normierung ihre Einheit nicht durch die deduktive Ableitung aus einem oder einigen wenigen abstrakten Grundsätzen zu erzwingen sucht, sondern durch eine umfassende Rücksicht auf die organische Gliederung dieses Lebens und das Gefüge der in ihm sich ineinanderspielenden autonomen Sondertendenzen herausarbeitet. Was für die der Sittlichkeit scheinbar fernste Sphäre, diejenige des wirtschaftlichen Egoismus, hier unternommen wird: klares Herausarbeiten des organisierenden Prinzips bei gleichzeitiger Einordnung in einen weiter ausgreifenden Zusammenhang des Lebens und Wirkens, das mußte erst recht für diejenigen Dimensionen des menschlichen Tuns gefordert und geleistet werden, deren Beziehung zu ethischen Ideen von vornherein weniger zweifelhaft und deshalb schon früher bemerkt worden war. Insofern steckt Smith mit seiner Theorie der Wirtschaft gleichsam vom äußersten Ende her das Feld ab, das die Reflexion in der Folge abzuteilen und mit einem System sich besondernder ethischer Prinzipien zu besetzen hatte — wie er denn auch selbst sowohl das Recht als auch die Religion aus der etwas isolierten Stellung befreit hat, in die Hume sie hineinzudrängen geneigt war. Vorgreifend gesprochen: die Ethik sucht den Zusammenhang mit einer umfassenden Philosophie der Kultur. Denn nur im Bunde mit einer solchen vermochte sie der Schwierigkeiten Herr zu werden, die sie bedrängten, seitdem die Auflösung des mittelalterlichen Lebenssystems dem Auseinanderstreben der autonomen Wertrichtungen freie Bahn eröffnet hatte — Schwierigkeiten, denen die notwendig am Lebenszusammenhange des Einzelwesens haftende psychologische Analyse nicht gewachsen war.

A. Smith, Theory of moral sentiments 1759.

* * *

Die englischen Moralphilosophen von Hobbes bis Smith haben in stetiger Fortbildung der in dem Charakter ihrer Nation und in den denkerischen Antrieben der Zeit liegenden Ansätze eine bestimmte von religiös-transzendenten Voraussetzungen abgelöste oder wenigstens ohne weiteres ablösbare Lebensansicht zu einem System von Begriffen ausgesponnen. Wert und Wirkung dieses Systems lagen darin begründet, daß es weit mehr als die Denkart bestimmter Menschen und Zeiten, daß es eine der dauernden Grundhaltungen des um Erkenntnis und Beherrschung der menschlichen Dinge sich mühenden Geistes ausprägt, ja bis in ihre letzten Folgerungen hinein verfolgt. Mit seiner Bedeutung verbindet sich aufs engste seine Einseitigkeit. Man kann sie zusammenfassen in dem Satze, daß diese Denkweise, die Reales zerlegt und wieder zusammensetzt, mit dem Problem des „Überpersönlichen“ nicht fertig wird, ja es überhaupt nicht rein erfassen kann. Unter dem „Überpersönlichen“ ist hier verstanden nicht weniger die in der zeitlichen

Entwicklung über das Einzelwesen hinausgreifende Eigenkraft und Lebensfülle geistiger Gesamtprozesse als die der zeitlichen Entwicklung polar entgegenstehende Region sinngegründeter Ideenzusammenhänge. Weder die ursprüngliche mathematisch-mechanistische noch die später an ihre Stelle tretende psychologische Betrachtungsweise ist im Besitz der Denkmittel, die an diese Phänomene heranführen — im Gegenteil, sie lassen, zur Alleinherrschaft erhoben, nur allzu leicht die hier sich herandrängenden Probleme hinter wesensfremden Verkleidungen und Scheinlösungen verschwinden. Daß trotzdem in der Reihe der besprochenen Denker das Bewußtsein um Gehalt und Dringlichkeit der hier vorliegenden Fragen nie erloschen, ja durch die allzu geradlinigen Konstruktionen im Stile von Hobbes erst recht aufgeweckt worden ist, davon zeugen die fort und fort sich erneuernden, freilich notwendig erfolglosen Bemühungen, vom Boden der eigenen methodischen Voraussetzungen aus den Anschluß an jene Problemschicht zu finden. Ein immer mehr sich verwickelndes System interpersonaler Übertragungen wird aufgeboten, um den einheitlichen Lebensschwung gemeinsamer Geistigkeit in der Gesamtanschauung unterzubringen; ein immer gliederreicheres Zusammenspiel von psychischen Einzelvorgängen wird konstruiert, um die Idealität ethischer Sinngehalte hervorzuzaubern. Wie wenig man dabei indessen dem Banne eingewurzelter Denkgewöhnungen entrinnt, wird dadurch bewiesen, daß der einzige Denker von anderer Grundgesinnung, Shaftesbury, gerade mit dem metaphysischen Kern seiner Gedanken in England am wenigsten Widerhall gefunden hat, in dem die Schranken dieser Denkart am entschiedensten in der Richtung auf die bezeichneten Sachverhalte durchbrochen werden. Erst in einer Denkatmosphäre von ganz anderem Charakter war ihm dankbare Aufnahme und fruchtbare Fortbildung beschieden.

W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. II. E. Troeltsch, Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts. Gesammelte Schriften, IV. Bd. Tübingen 1924, S. 374. J. Tulloch, Rational Theology and Christian Philosophy in England during the 17. Century. London 1873. Ch. de Rémusat, Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke.[2] Paris 1878. L. Stephen, History of English Thought in the 18. Century. London 1876. F. Tönnies, Thomas Hobbes, der Mann und der Denker. Stuttgart 1922. R. Hönigswald, Hobbes und die Staatsphilosophie. München 1922. G. v. Hertling, J. Locke und die Schule von Cambridge. Freiburg 1892. Tagart, Lockes Writings and philosophy. London 1855. M. Curtis, An Outline of Lockes ethical philosophy. Leipzig 1890. Ch. F. Weiser, Shaftesbury und das deutsche Geistesleben. Leipzig 1916. E. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie. Berlin 1874. G. v. Gizycki, Die Ethik D. Humes in ihrer geschichtlichen Stellung. Breslau 1878. J. Schubert, A. Smith als Moralphilosoph. Leipzig 1890.

IV. DIE NIEDERLANDE UND FRANKREICH BIS ZUR REVOLUTION.

1. DIE GEISTIGE LAGE.

Die englische Moralphilosophie, der englischen Nation vergleichbar in der Stetigkeit, mit der sie, unberührt durch anders gerichtete Zeitströmungen, ihre eigenen Wege verfolgte, zeigt der Betrachtung das Bild einer Entwicklung von bemerkenswerter Zielsicherheit und Abrundung. Ein völlig anderer Anblick bietet sich da, schaut man von diesem insularen Selbstgenügen hinüber zu den Bewegungen, die in den gleichen Jahrhunderten das Festland erfüllten. Auch hier eine Entsprechung von Ideenentwicklung und historischem Gesamtschicksal: in dem Auseinandergehen und Widereinanderstehen der weltanschaulichen und so auch der ethischen Gedankenbildungen spiegelt sich die innere Unsicherheit eines Kulturkreises, der sich bitterlich abmüht, Gewordenes und Werdendes, die Mächte der fortwirkenden Überlieferung und die Forderungen einer im tiefsten sich wandelnden Zeit ins Gleichgewicht zu setzen. Vor allem mangelt es hier an dem lebenskundigen, auf handliche und glatte Lösungen bedachten Sinn, mit dem englische Geistesart den Ausgleich zwischen den religiösen Bedürfnissen des Herzens, dem kirchlichen Lehrgut und den Geboten der Weltklugheit herzustellen verstanden hatte. An Stelle des wohlgelungenen, alle Gewissensnot beschwichtigenden Kompromisses gewahren wir hier das harte und leidenschaftliche Ringen feindlicher Geistesmächte, aus dem nur schwer und spät neue Gestalten des Geistes sich entbinden. Den Gegenpol zur englischen Entwicklung stellt hier zweifellos das deutsche Geistesschicksal dar. Wir haben uns hier nicht mit den historischen Hergängen zu beschäftigen, die es gefügt haben, daß der deutsche Geist, von neuem in die Abgründe von Bußkampf und Heilssehnsucht sich versenkend, den Weltsinn der Renaissance von sich abtat und so auch in Weltanschauung und Lebensdeutung von der fortschreitenden Bewegung der europäischen Ideen zeitweilig zurücktrat. Jedenfalls hat er den Anschluß an diesen Gedankenzug erst dann gesucht und gewonnen, als der Ideenkreis des neuzeitlichen Geistes bereits ohne seine Mitarbeit es zu einer gewissen Festigkeit und Durchbildung gebracht hatte — eine für seine eigene Gestaltung schlechthin entscheidende Fügung. Eine Mittelstellung nahm die gedankliche Bewegung des festländischen Westeuropa — Frankreichs und der Niederlande — ein. Politisch wie geistig die Region schärfster Gegensätze, zeigt es auf der einen Seite die Herrschaft einer institutionell gefestigten und so auch in Ideengestalt sich formstreng ausprägenden Kirchlichkeit, die sich immer mehr durch eine Religiosität der mystischen Versenkung bedroht findet — auf der anderen Seite aber nicht

minder den Selbständigkeitsdrang der „autonomen" Vernunft bis hin zu dem Radikalismus einer auf den Spuren Montaignes fortschreitenden Skepsis.

Für unsere Sonderaufgabe ergibt sich aus der hiermit skizzierten geistigen Gesamtlage eine wesentliche Folgerung. Im Gedränge dieser Ideenverschlingungen gelangt vielfach die ethische Fragestellung nicht zu der reinen Ausprägung, die auf englischem Boden geglückt war; sie bleibt in der Botmäßigkeit von Prinzipien, die ihr eine eigene Entwicklung nicht vergönnen. Andererseits bietet sich den Denkern und Strömungen, die eine keiner religiösen Stützung bedürftige Sittlichkeit aus dem Geist weltlicher Vernunft begründen wollen, in dem Gedankengut der englischen Moralisten eine Fundgrube von Argumenten dar, die einfach in die Beweisführung herübergenommen werden. Unmöglich kann unter solchen Bedingungen ein geordnetes Ganzes von selbständigen Ideen sich heranbilden. Und so darf unsere Darstellung, die vor allem den systematischen Ertrag des gedanklichen Ringens herauszulösen als ihre Aufgabe ansieht, diese westeuropäische Bewegung summarischer abhandeln, als eine vorwiegend von historischen Interessen geleitete Untersuchung sich gestatten dürfte.

In der Reihe der Philosophen, deren Denken von der Metaphysik und Erkenntnistheorie des die ethischen Fragen nur gelegentlich streifenden Descartes seinen Ausgang nahm, zieht unsere Aufmerksamkeit zunächst der Denker auf sich, in dem nicht zum ersten Male Mystik und Platonismus sich zur Einheit einer tiefreligiösen Weltanschauung verschmolzen haben: es ist Malebranche. Vorbehaltloser, als es bei den englischen Platonikern geschehen war, läßt er alles das, was es an ethischen Antrieben geben mag, in den religiösen Erlebnistiefen der Seele aufgehen: Sittlichkeit ist Ausdruck ihres Teilhabens am Leben Gottes, sittliche Einsichten sind der Widerschein der ewigen Wahrheiten, mit denen das Leben Gottes eins ist. Indem aber Malebranche nun darangeht, die Gesamtheit der Ideen, die in dem ewigen Geist ihr Leben haben, zu ordnen, drängen sich ihm Unterscheidungen auf, die so wenig an die Voraussetzungen einer im Transzendenten begründeten Ethik gebunden sind, daß wir ihnen bereits im Zusammenhange einer Lebensansicht von ausgesprochenster Weltimmanenz begegnet sind. Denn wenn Malebranche diejenigen Ideen, in denen Wertverhältnisse dem Geiste sich offenbaren, als „praktische" aufs schärfste scheidet von den auf Größenverhältnisse bezüglichen, wenn er weiterhin diesen den urteilenden Intellekt, jenen eine Bewegung des Gemüts als psychisches Korrelat zuordnet, so finden wir in diesen Aufstellungen nicht weniger als in der Affekten-Psychologie Shaftesburys und seiner Nachfolger die Irrung überwunden, die die Beziehung auf ideelle Gegenständlichkeit den rein kognitiven Prozessen vorbehält, emotionale Erlebnisse mit dem Innewerden von Subjektzuständlichkeit gleichsetzt. Auch hier leuchtet eine Ahnung von der Wahrheit auf, daß es eine „Werterkenntnis" gibt, die, obwohl Erkenntnis, nichts mit intellektueller Kenntnisnahme gemein hat, obwohl Gefühlserlebnis, Gegenständliches zur Evidenz bringt — eine Wahrheit, deren keine Analyse ethischer Erlebnisse entraten kann. Ja, Malebranche deutet selbst die Richtung an, in der eine solche Lehre

von der „Werterkenntnis“ auszubauen wäre, wenn er die Leistung dieser Erkenntnis näher dahin bestimmt, daß sie dem Menschen das richtige Wertverhältnis, die Ordnung der Güter des Lebens sichtbar mache.

N. Malebranche, De la recherche de la vérité 1674/75; Traité de la nature et de la grâce 1680; Traité de morale 1683.

2. SPINOZA.

Während die Fortbildung des Cartesianismus in Denkern wie Geulincx sowie der Ethik des Jansenismus, ganz zu schweigen von der offiziellen Kirchenlehre, die Ethik in engster Verbindung mit der religiös-transzendenten Sphäre erhält, steigt die gleiche Entwicklung in Person und Werk von Spinoza zu einer Gestalt von einsamer Größe empor, die in einer alle transzendenten Stützen verschmähenden Ethik dem Gebäude der reinen Vernunft recht eigentlich seinen Schlußstein einzusetzen gewiß ist. Mit ihm werden wir wieder in den Bannkreis des „Natur“begriffes stoischer Herkunft zurückgeführt, wie denn überhaupt gerade das niederländische Geistesleben infolge der dort erfolgten philologischen Wiedererweckung der altstoischen Literatur von dieser Seite die stärksten Einflüsse erfahren hat. Ja, auf den ersten Blick glauben wir uns derjenigen Präzisierung dieses Begriffes gegenüber zu finden, die wir bereits in dem Gedankengebäude von Hobbes kennen lernten: ist doch für Spinoza die Mathematik diejenige Wissenschaft, die, wie sie in ihrem methodischen Aufbau das Vorbild jedes Erkenntnisbemühens schlechthin darstellt, so insbesondere für die logische Bestimmung jenes weltanschaulichen Grundbegriffes maßgebend sein muß. Trotzdem muß gerade auch im Hinblick auf die ethischen Grundgedanken Spinozas darauf hingewiesen werden, daß nur ein am Äußerlichen haftendes Urteil diese Parallele festhalten kann. Denn während einem Hobbes die Anlehnung an die mathematische Naturwissenschaft, die Mechanik, dazu dienen muß, alles Wirkliche und so auch das seelische Geschehen mitsamt den in ihm etwa intendierten Inhaltlichkeiten in ein der Zeit verhaftetes Kausalgetriebe, in eine Reihe sukzedierender „Bewegungen“ aufzulösen — läuft umgekehrt Spinozas „geometrische“ Methode darauf hinaus, alle in der Zeit nach kausalen Gesetzen sich abrollende Wirklichkeit zu verstehen als erfolgend kraft einer in der Region des Zeitlosen, in logischen Relationen begründeten ideellen Notwendigkeit. Aller sog. „Parallelismus“ kann dieser Vorordnung des Zeitlosen nichts anhaben. Und nur darin kommen Hobbes und Spinoza überein, daß für sie beide das Realgeschehen eindeutig — wenn auch kraft einer Notwendigkeit von ganz verschiedenem Charakter — „determiniert“ ist. Dem Ethiker Spinoza scheint damit gegenüber den der sittlichen Beurteilung unterliegenden seelischen Geschehnissen eine Haltung geboten, die sie betrachtete, „als seien sie Linien, Körper und Flächen“ — eine

Betrachtungsweise also, die sie in ihrer Notwendigkeit mit derselben leidenschaftslosen Kühle, ohne den leisesten Gedanken an Lob und Tadel, zu begreifen sucht, mit der der Geometer die Relationen seiner Objekte erforscht. Dasselbe zergliedernde Verfahren glaubt Spinoza dann weiterhin auch gegenüber dem seelischen Befunde anwenden zu sollen, der scheinbar dieser seiner Behandlungsweise widerstreitet: gegenüber der Tatsache nämlich, daß die Menschen jedenfalls faktisch nicht die Zurückhaltung des bloß auf Begreifen Bedachten geübt haben, sondern gewissen Sachverhalten die Prädikate „gut" und „böse" und verwandte beizulegen von je gewohnt sind. Auch dies Verhalten muß der Denker, soll es nicht seine eigene Theorie zu Fall bringen, auf die zeitlose Notwendigkeit des Ideengefüges zurückführen. Er tut es, indem er diese Wertbeurteilung aus der Natur der urteilenden Wesen erklärt, zugleich aber auch die Geltung dieser Urteile so einschränkt, daß sie den Prinzipien seiner überschauenden Gesamtauslegung des Wirklichen nicht mehr gefährlich werden können. Die Natur dieser Wesen bestimmt er als das Streben, das eigene Sein zu erhalten, womöglich den eigenen Spielraum zu erweitern. Nach den Erfolgen dieses Strebens bestimmt sich ihre „Macht" wie ihre „Tugend". Ein solches Streben kann gar nicht anders als auf die Inhalte und Vorgänge der Umwelt, je nachdem sie ihm selbst förderlich oder abträglich sind, verschieden zu reagieren, mithin ihnen verschiedene Wertakzente beizulegen. Daß dies geschieht, ist nach der Natur dieser Wesen nicht nur statthaft, sondern einfach notwendig; es gehört dies zu der Gesamtstruktur einer so gearteten Welt. Freilich macht die Gesamtbetrachtung des Philosophen dann deutlich, daß alle Wertprädikate einen berechtigten Sinn nur solange haben, wie man sie aus der Relation zu den sie fällenden Wesen versteht. Jede darüber hinausreichende, ja absolute Geltung muß diesen Prädikaten abgesprochen werden, so wahr das, was für das eine Wesen „gut", d. h. förderlich ist, dem anderen „böse", d. h. schädlich sein kann. So sind die Phänomene wertender Beurteilung in ihrer Notwendigkeit begründet, also in ihrem Sinn gerechtfertigt, zugleich aber so in die Sphäre des Relativen gebannt, daß sie nicht mehr gegen die umfassende Theorie ins Feld geführt werden können, vor der, weil sie, wie dies wertende Verhalten, so schlechthin alles Geschehen in seiner Notwendigkeit begreift, weil sie also alles Wirkliche gleichsam in eine Ebene einstellt, jeglicher Wertunterschied verschwindet.

Soweit eine die ethischen Phänomene dem Ganzen einordnende „geometrische" Betrachtungsweise, die einer Theorie der „Selbstsucht" im Stile von Hobbes sehr ähnlich sieht und deshalb auch des öfteren mit ihr der gleichen Verdammnis verfallen ist. Daß nun freilich der Gehalt der Theorie mit diesen Sätzen nicht erschöpft sein kann, das lehrt eine Erwägung analog derjenigen, zu der schon die Theorie von Hobbes Anlaß gab. Auch hier wird man fragen müssen: glaubt der Philosoph von dieser Theorie, die das Ganze der Wirklichkeit zu umspannen beansprucht, sein eigenes Tun, sein eigenes denkendes und erkennendes Verhalten mit umfaßt? Und zwar legt sich dieser Satz in

zwei Sonderfragen auseinander: ist dies Tun einmal als theoretisch zu erklärendes Phänomen dem Gesamtgefüge der auf „geometrische" Weise abzuleitenden Befunde, ein Glied wie jedes andere auch, eingeordnet — ist es zum zweiten, eben vermöge dieser Einreihung, so wenig wie irgendein anderes beliebiges Stück Wirklichkeit einer wertenden Auszeichnung würdig? Zwei Fragen, die den Philosophen in ein schweres Dilemma verwickeln, sobald er sich klarmacht, daß er durch dieses Tun zu einer das Ganze der Wirklichkeit umfangenden Wahrheit vorzudringen den Anspruch erhebt. Verweigert er, im Einklange mit seiner Theorie, dem eigenen Tun jede ausgezeichnete Stellung, sei es in der Erklärung, sei es in der Bewertung, so heißt das implicite den Wahrheitswert seiner Ergebnisse in Frage stellen — erkennt er ihm eine Sonderstellung zu, so ist die eigene Theorie an einer Stelle durchbrochen, mithin ihr universaler Anspruch preisgegeben. Damit ist der Punkt bezeichnet, an dem der Gedankengang Spinozas eine bei Hobbes noch vermiedene Umbiegung erfährt, und zwar eine Umbiegung, die dahin führt, daß diese scheinbar die Ethik auflösende Theorie sich selbst eine ethische Krönung gibt.

Was zunächst die theoretische Seite angeht, so zeigt Spinoza an mehr als einer Stelle ein deutliches Bewußtsein davon, daß das erkennende Verhalten mit einer Reihe von anderen Inhalten der Wirklichkeit schon insofern nicht in eine Ordnung eingestellt werden kann, als es an diesen seinen Gegenstand hat. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis, diese mit nichts vergleichbare Relation, kann eben nicht so sehr verkannt werden, daß das denkende Tun sich unter die Vielheit seiner eigenen Objekte verlöre. Am wenigsten konnte und durfte ein Spinoza von den Voraussetzungen seines Systems her eine solche Einreihung zulassen. Denn wenn er alles, was ist, in der Region zeitloser Ideenzusammenhänge begründet sein läßt, wie dürfte er den Sondercharakter desjenigen Geschehens untergehen oder verwischen lassen, das sich von der Gesamtheit der sonstigen zeiterfüllenden Vorgänge gerade durch die mögliche Beziehung auf die Region des Zeitlosen unterscheidet: das Denken, in dem der Geist sich auf die Idee richtet. Wenn es wirklich ein Tun gibt, das dem Geist die in der Idee gegründete Notwendigkeit des Seins und Geschehens als solche entschleiert, kann dann dies Tun seinerseits, ohne daß sein Ertrag fragwürdig erschiene, in das Gefüge der von ihm erkannten Notwendigkeit, ein Vorgang wie andere auch, eingestellt werden — oder steht es nicht vielmehr dieser Notwendigkeit als eine sie über- und durchschauende Instanz gegenüber? Besonders stark und unübersehbar bringt sich diese Sonderstellung des Denkens innerhalb des gerade für die Ethik zentralen Bereichs zur Geltung. Der Mensch als vernünftig denkendes Wesen richtet seinen Blick nicht nur auf das Spiel der seelischen Geschehnisse überhaupt und schlechthin, sondern vor allem auf die in ihm selbst sich abspielenden Vorgänge; damit rückt er diese in die Objektstellung, nimmt also jene von der Ethik immer wieder betonte Gliederung seiner selbst vor, die ein erkennendes Ich über die innere Bewegung emportauchen läßt. Aber Spinoza erkennt des weiteren, daß dieser innere Zerlegungsprozeß über seine theoretische Bedeutung hinausgreift. Unter den inneren Vorgängen gibt es solche, deren Natur nicht ungeändert bleibt, wenn sie zu Gegenständen denkender Auffassung werden — vorausgesetzt nämlich, daß es dasselbe Ich ist, das jene erlebt und zu erkennen trachtet — Vorgänge überdies, denen für die Gestaltung der inneren Welt zentrale Bedeutung zukommt. Es sind die Affekte. Wenn das Subjekt es lernt, sie zu erkennen, d. h. sie in ihrem notwendigen Hervorgehen aus der allumfassenden Ordnung des Seins zu begreifen, so ändert sich zugleich ihre Funktion im Haushalt der Seele. War der Mensch, solange er sie nicht zu erkennen versuchte oder vermochte, ihnen als ein Leidender, als ein von den „Passionen" hin und her Gezogener ausgeliefert, so geht ihnen diese Macht über das Subjekt verloren, sobald sie von der erkennenden Analyse durchschaut und dem Gesamtgetriebe alles Wirklichen eingereiht werden. Indem das Subjekt sie erkennt, steht es nicht mehr inmitten ihres Getümmels; es hat sich über sie erhoben und vermag deshalb regelnd, ordnend in das Getriebe einzugreifen, dessen Spielball es vordem war. So gewinnt es

durch Erkenntnis die Freiheit — oder vielmehr, im Sinne Spinozas gesprochen: Erkenntnis ist die Freiheit.

Und diese ordnende Wirksamkeit der erkennenden Vernunft, die in der Organisation des eigenen Affektenlebens sich entfaltet, findet nicht etwa am Lebenskreis des eigenen Ich ihre Grenzen. Sie läßt den Menschen erkennen, daß ihm die Erhebung zur inneren Freiheit um so besser und sicherer gelingen wird, je weniger Störungen dieses sein Streben von seiner menschlichen Umgebung zu gewärtigen hat. Dies aber wird dann der Fall sein, wenn auch sie von gleichem Drange erfüllt ist, also auch in ihr die Passionen der Vernunftherrschaft unterworfen werden. So drängt der vernünftig erkennende Geist von selbst zur Herstellung der vernünftigen Gemeinschaft, vor allem des nach dem so verstandenen „Naturrecht" konstruierten Staates. Ihm obliegt im erweiterten Spielraum der organisierten Gemeinschaft dieselbe Sittigung der Leidenschaften durch die Vernunft, die das Einzelsubjekt in seinem inneren Haushalt leistet. So erweisen sich alle die sog. „sozialen" Antriebe als Frucht der vernünftigen Erkenntnis dessen, was dem Ich am heilsamsten ist.

Selbst wenn man annehmen wollte, auch die hier wiedergegebenen Erörterungen wären nichts weiter als die nüchterne Analyse eines Sachverhaltes, der sich im Leben der Menschen vorfindet, selbst dann ist nicht zu bestreiten, daß diese Analyse bestimmte Hergänge und Funktionen dieses Lebens auszeichnend heraushebt, insofern sie ihnen eine besonders umfassende Wirksamkeit zuerkennt. Aber bleibt etwa Spinoza bei diesem theoretischen Ergebnis stehen? In einem doppelten, wohl zu unterscheidenden Sinn läßt er hier die Sphäre des „bloß Theoretischen" hinter sich. Einmal verwandelt sich in seiner Betrachtung die Erkenntnis aus dem, was der Name besagt, in ein praktisches, ein gestaltendes Vermögen; sie analysiert nicht nur die Energien des sittlichen Lebens, sondern wird selbst zu einer solchen, ja zur sittlichen Macht *κατ' εξοχήν*. Spinoza selbst hat diese Erweiterung und Bereicherung des Begriffes nicht mit voller Klarheit als solche kenntlich gemacht — sie wird überall da verdunkelt, wo Erkenntnis der Affekte ihrer Unterwerfung schlechthin gleichgesetzt wird — daß sie ihm aber nicht gänzlich fremd war, beweist die Stelle, an der er hervorhebt, daß die Erkenntnis nur dann, wenn sie selbst zum Affekt wird, der den Menschen knechtenden Affekte Herr werden könne; bloße Erkenntnis als solche sei dazu außerstande. Erkenntnis tritt also als der eigentliche aktive Affekt jenen Leidenschaften entgegen, die den Menschen in Passivität erhalten. Das heißt, den Übergang in die Sphäre der „praktischen Vernunft" implicite eingestehen. Der Rationalist erspürt hinter der ratio das Drängen der Triebkräfte, die sie in Bewegung setzen. Immerhin wäre es nun denkbar, daß Spinoza, auch wenn er diese Funktion der Vernunft als eine die Theorie überschreitende festlegt, gleichwohl selbst in der Haltung des rein theoretischen Betrachters verharrte, m. a. W. es sich im Einklange mit den oben dargestellten Voraussetzungen verböte, zu dieser Funktion wertend Stellung zu nehmen. Aber das Pathos, zu dem sich Spinoza erhebt, wenn die Tätigkeit der Herrscherin Vernunft ihm vor Augen tritt, verrät ohne weiteres, daß er die Befreiung aus der Knecht-

schaft der Affekte, die sie bewirkt, nicht als ein Phänomen neben anderen kühl registriert, sondern als das Erwachen des sittlichen Selbst bejaht, verherrlicht, als höchstes Ideal erlebt und verkündigt. Er selbst als praktischer Philosoph nimmt Partei für die praktische Vernunft! Bedarf es noch des Hinweises, daß Spinoza diese Erkenntnis nicht nur der Tugend, sondern auch der Glückseligkeit gleichsetzt, ja, daß er schließlich, sie zum liebenden Umfangen der Gottheit emporsteigernd, die ganze Inbrunst seiner Mystik in ihren Lobpreis einströmen läßt! Wo bleibt da die kühle Teilnahmlosigkeit des sezierenden Theoretikers?

Aber freilich, je deutlicher die Ethik der sittlichen Vernunft sich zu ihren übertheoretischen Inspirationen bekennt, um so fraglicher wird auch das Zusammengehen dieser abschließenden Gedanken mit der relativistischen Theorie der sittlichen Phänomene, die oben reproduziert wurde. Denn das „Gut" und „Böse", das der Denker in Gestalt der vernunftbefreiten und der affektgeknechteten Seele gegenüberstellt — wird er auch diesem nur die beschränkte Gültigkeit zuerkennen, die ihm in Relation auf das beurteilende Subjekt und sein Selbsterhaltungsbedürfnis zukommt? Tritt nicht diese Wertverkündung mit einem Anspruch auf, der alle Relativitäten hinter sich läßt? In sehr bemerkenswerter Form hat Spinoza den Ausgleich dieses Widerspruches versucht. Auch die erkennende Vernunftbetätigung des Menschen, dies ist seine Meinung, hat ihren Platz inmitten der Gesamtheit von Verhaltungsweisen, durch die die Wesen sich selbst, ihre „Natur" zu behaupten, womöglich zu erweitern trachten. Auch sie gehört als Äußerung des Machttriebes mit ihnen zusammen. Denn Vernunfterkenntnis ist eben diejenige Äußerung des Menschenwesens, die seine „Natur" am reinsten ausspricht, ist lebendige Entfaltung seines eigensten Wesenskernes. Wo der Mensch dem Erkenntnistrieb Folge gibt, da gerade handelt er kraft jener Selbstliebe, die Wesen und Recht aller Geschöpfe ist, da verwirklicht er die ihm eigentümliche Tugend. Und im Hinblick auf dieses sein Gutes darf und soll er auch die Wertprädikate „gut" und „böse" verteilen: gut ist, was ihn dem Ziel vernünftiger Erkenntnis näherbringt, böse, was ihn von ihm fernhält.

So möchte es scheinen, als habe Spinoza jenen Widerspruch getilgt, die Wertkriterien der Vernunftsittlichkeit der Gesamtheit aller anderen relativen Wertbestimmungen eingereiht, die Selbstliebe der Vernunft den anderen Formen des Selbstbehauptungstriebes gleichgeordnet. Und doch gelingt nur scheinbar der Versuch, jenseits jener Wertbejahung wieder einen Standpunkt reiner Betrachtung zu gewinnen. Wie in den zuvor betrachteten Fällen, so soll auch hier der Begriff der „Natur", des Wesens, die Brücke bilden, die von der Wertentscheidung zur Seinsbetrachtung hinüberleitet. Aber auch hier kann die Gleichheit der Bezeichnung die Tatsache nicht verdecken, daß dasjenige „Wesen", welches sich in der Tätigkeit erkennender Vernunft auslebt, nicht einfach eine natürliche Beschaffenheit wie andere, neben anderen ist. Denn diese Tätigkeit hat ja ihr Wesen — und zwar gerade gemäß den Grundanschauungen Spinozas selbst — kraft einer Beziehung auf die Region des nicht nur Zeitlos-Ideellen sondern ewig „Gültigen", durch welche sie sich bzw. die in ihr sich auswirkende „Natur" über die

Partikularität vergänglichen Seins, über die Relativität besonderer Interessen emporführt. Die Überlegenheit und Unvergleichbarkeit der damit gewonnenen Position tut sich gleich darin kund, daß sie das zu ihr erhobene Wesen in den Stand setzt, die Mannigfaltigkeit der „Naturen", ihrer besonderen und gegeneinander strebenden Machttriebe, eingeschlossen die eigene, denkend zu umfassen, auf die logische Einheit zeitloser Ideenzusammenhänge zurückzuführen und so sie alle in ihrer Notwendigkeit zu begreifen. Wenn solches Tun „Selbstbehauptung" heißen soll, so ist es jedenfalls ein Selbst von ganz besonderer und unvergleichbarer Art, das sich in ihr behauptet: nicht das ganze empirische Ich des Menschen in seiner faktischen Beschaffenheit, in der ganzen zeitgebundenen Besonderheit seiner Bestrebungen, sondern ein in ihn gleichsam eingelagertes höheres Ich, das sich von jenem gerade durch seine „Selbstlosigkeit", d. h. durch die völlige Auslöschung aller nicht der Region des Zeitlosen zugewandten Antriebe unterscheidet. Nur weil der Erkenntnis, wird sie rein geübt, diese „Selbstlosigkeit" eignet, kann Spinoza auch alle sozial gerichteten Handlungen ihren Eingebungen entsprungen glauben. Wie wäre es also statthaft, ein Streben, das sich im Ergreifen des ewig Gültigen vollendet, auf relative und beschränkte Wertsetzungen zurückzuführen und mit anderen Formen der „Selbstliebe" in einen Rang zu stellen.

Daß der „Wesens"begriff des Menschen, mit dessen Hilfe Spinoza die Einheit des Systems zu retten versucht, die Gleichordnung mit der Vielheit der anderen „Naturen" nicht verträgt, ist für den selbstverständlich, der sich die Herkunft dieses Begriffes deutlich macht. Auch er erhält, gleich mancher früher betrachteten Fassung des Naturbegriffes, seinen Inhalt ja nur dadurch, daß ein ganz und gar nicht durch Seinsanalyse gewonnener Sinngehalt zurückverlegt wird in ein Sein, mit dem er angeblich eins ist. Die ideelle Sphäre des Zeitlos-Gültigen wird uminterpretiert zur realen Beschaffenheit des Wesens, das seine denkenden Intentionen auf sie zu richten fähig ist. Daß aber der Philosoph dieses von dem Sinn her bestimmte Sein und Wesen nun zugleich, sei es auch im Widerspruch gegen die Grundprinzipien der eigenen Theorie, durch den höchsten Wertakzent auszeichnet — wie wäre es anders möglich. Denn wie könnte er die Form des Strebens, die das Ganze seiner weltumspannenden Gedanken ins Leben ruft, die ihn durch Wahrheit zur Freiheit führt, ernstlich und ohne jeden uneingestandenen Vorbehalt in dem Vielerlei beliebiger Wollungen sich verlieren lassen. Immer wieder erhebt sich hinter jedem Rückgang auf die Position des reinen Erkennens — die Bejahung, die wertende Auszeichnung dieses Tuns, die jede relativistische Auslegung abweist. Die Theorie, die die menschliche Sittlichkeit der Mannigfaltigkeit der Wertsetzungen einzuordnen glaubt, erweist sich selbst als inspiriert von eben dieser Sittlichkeit.

B. de Spinoza, Tractatus theologico-politicus 1670; Ethica ordine geometrico demonstrata; Tractatus politicus 1677.

3. DIE FRANZÖSISCHE AUFKLÄRUNG.

Obwohl Spinoza eine Fülle der verschiedenartigsten Anregungen in sich verarbeitet hat, verharrt er als Denker wie als Mensch in einer Abgeschlossenheit, die es unmöglich macht, sein System als die Fortsetzung und Entfaltung vorher gewonnener Problemeinsätze zu interpretieren. Aber auch nach vorwärts hin scheint von ihm her kein Brückenschlagen, kein Weiterwachsen des Gedankens möglich. Schüler und Nachfolger hat er nicht gefunden. Erst sehr viel später und inmitten einer völlig anders gearteten geistigen Welt ist sein Werk zu neuem und fortzeugendem Leben erweckt worden. Wir aber treten in die Kontinuität der gedanklichen Entwicklung, die Spinoza beiseite stehen läßt, wieder ein, indem wir den Blick auf die Ethik der französischen Aufklärung lenken.

Hätten wir die Träger der ethischen Reflexion nach der Intensität und Reichweite der unmittelbar von ihnen ausgegangenen Wirkungen zu würdigen, so gebührte der Reihe von Moralisten, der wir uns damit zuwenden, ein wesentlicher Teil unseres Interesses. Denn auch in ihnen triumphierte jene den französischen Geist von je auszeichnende Gabe, Ideen diejenige Prägung zu verleihen, in der sie in der Allgemeinheit der geistigen Bewegung am leichtesten Eingang finden mußten. Anders stellt sich die Sache dar, wenn es um gedankliche Originalität und Fruchtbarkeit geht. Man hat mit Recht hervorgehoben, daß eben das, was den Schriften dieser Männer ihre literarische Durchschlagskraft verlieh: das Feuer eines durch politischen Druck gereizten und auf politische Wirkung bedachten Willens, die agitatorische Zuspitzung der Klagen und Forderungen, die um die Seele des Lesers werbende Virtuosität des Vortrags — daß dies alles die Sorge um die Solidität der gedanklichen Begründung und Durchführung zurückdrängte, ja die Neigung begünstigte, einen etwa schon vorhandenen Ideengehalt, sofern er nur den leitenden Absichten dieser Publizisten dienlich war, sich ohne tiefer gehende Prüfung anzueignen. Als solcher bot sich der Ertrag der englischen Moralphilosophie dar, und so kam es, daß diese zunächst in Frankreich eine begeisterte Aufnahme fand, um dann in dem ansprechenden Gewande, das ihr französische Stilkunst verlieh, den Weg in das übrige Abendland anzutreten.

Natürlich wäre es nicht zu dieser Aneignung gekommen, hätte nicht in den Tiefen des französischen Geistes, durch die Übermacht absolutistischer und kirchlicher Tendenzen zurückgedrängt, aber nicht erstickt, jene Verwegenheit des Denkens ihrer Stunde geharrt, der bereits die Renaissance einmal die Zunge gelöst hatte. Derselbe Skeptizismus, der zeitweise — wie etwa in Pascal — dazu gedient hatte, die Einwände der Vernunft wider den Glauben durch den Erweis ihrer Grenzen und Irrtümer zum Schweigen zu bringen, war ständig bereit, seine Energie auch gegen jede Metaphysik religiöser Herkunft zu kehren. Daß ein so gewandter Skeptizismus für die Begründung der Ethik eine sehr positive Bedeutung gewinnen konnte, war eine gerade dem französischen Denken geläufige Erfahrung: hatten doch schon Montaigne und Charron durch Entthronung der Metaphysik die sittliche Vernunft sich selbst zurückzugeben gemeint. Und nun erneut sich dieses Bündnis von Skeptizismus und Ethik in einem französischen Denker, der der eigentlichen Aufklärung bedeutsam präludiert: P. Bayle, übrigens mit dem in bezug auf Glaubenslehren nicht weniger skeptischen Shaftesbury durch persönliche Freundschaft verbunden. Auch er verknüpft mit dem radikalen Zweifel an jeder Art von Metaphysik die Überzeugung, daß den Sätzen der Ethik eine rein in ihnen selbst gegründete rationale Gültigkeit zu eigen sei, die mit unzweifelhafter Evidenz zutage trete, sobald jede Verbindung mit jener gelöst werde. Die Kenntnis dessen, was sein

soll, hat nach Herkunft und Geltungswert nichts gemeinsam mit den Urteilen über das, was ist.

Blieb bei Bayle die Apriorität sittlicher Normen als Schutzwehr gegen den Skeptizismus noch erhalten, so griffen die Kühnsten unter den Neuerern — genannt seien Lamettrie, Helvetius, Holbach — gerade nach der Form der englischen Ethik, die in der Zersetzung in sich selbst ruhender sittlicher Forderungen am weitesten ging: so treten sie in die Gefolgschaft von Hobbes ein. Nur daß sie, wie sie dessen „mechanistischen" Materialismus durch Umbildung zum „physiologischen" vergröberten, wie sie seine sensualistische Erkenntnistheorie auf die Spitze trieben, folgerichtig auch die von ihm für primär erklärten Motivkomplexe des menschlichen Wesens noch tiefer in die Sphäre des Derb-Animalischen hinunterdrückten — mit welcher Theorie dann ihr eigenes eiferndes Bemühen um Aufklärung und vernunftgemäße Ordnung von Gesellschaft, Staat und Menschheit in einem schon in der Würdigung von Hobbes aufgewiesenen Widerspruch stand.

Die Dialektik der geistigen Bewegung brachte es mit sich, daß wie in England so auch hier die zynische Leugnung einer in sich selbst gegründeten Sittlichkeit ihre Verteidiger auf den Plan rief — und zwar keineswegs nur aus dem Kreis der an der Überlieferung Hängenden, sondern auch in den Reihen der Aufklärer selbst. Wie jede Vernunftaufklärung ein doppeltes Antlitz zeigt, je nachdem man die in ihr selbst sich auswirkenden logischen Prinzipien oder das gemäß diesen logischen Prinzipien gestaltete Bild der Wirklichkeit ins Auge faßt, so hat sie auch hier den Gegensatz eines die ethischen Normen aus der eigenen Idee begründenden und eines sie in der „Erklärung" des Befundes auflösenden Rationalismus aus sich hervorgetrieben. So konnten Voltaire und manche aus den Kreisen der Enzyklopädisten, wie etwa Diderot, vom Boden der Aufklärung selbst aus den Kampf gegen das Evangelium des nackten Egoismus und für die Ursprünglichkeit sittlicher Regungen führen.

B. Pascal, Pensées sur la religion 1669. P. Bayle, Oeuvres divers 1725/31. J. Lamettrie, L'homme machine 1747. D. Holbach, Système de la nature 1770. C. A. Helvetius, De l'esprit 1758. F. M. Voltaire, Le philosophe ignorant 1767.

4. ROUSSEAU.

An Originalität des Denkens wie an durchschlagender Kraft der Wirkung läßt alle die hier Genannten weit hinter sich ein Mann, dem diese moralphilosophische Diskussion weit mehr bedeutete als ein Gefecht philosophischer Lehrmeinungen — nämlich das Ringen um Probleme, an denen er sich selbst die unendlich reizbare Seele wieder und wieder wund gerieben hatte. Man muß schon bis in die Zone des Religiösen zurückgehen, um Menschen zu begegnen, deren Gedankenbewegung so sehr mit dem zentralen Erleben, mit dem Auf und Nieder von Beseligung

und Verzweiflung eins ist. Größe wie Unzulänglichkeit des Denkers Rousseau wurzeln in diesem Zusammenhange, der auch und gerade seinen ethischen Reflexionen ihre erregende Eindringlichkeit verleiht. Wo man Rousseau, den Ethiker, ins Auge faßt, da denkt man vor allem an den leidenschaftlich-beredten Anwalt des Gefühls — des Gefühls, von dem alle seine Klagen, Forderungen, Träume, Hoffnungen durchglüht sind und dem seine durch aufklärerischen Dünkel bestrittenen Rechte zurückzugewinnen die große Aufgabe seines Lebens ist. Und in der Tat hat gerade dieser leidenschaftliche Appell an die Stimme des Herzens zunächst den stärksten Widerhall geweckt. Trotzdem ist nicht zu übersehen, daß hier sein Verdienst in der hinreißenden Kraft der Verkündung, nicht aber in der Neuheit und Eigenheit der Idee liegt — wie denn der Einfluß der englischen emotionalen Ethik außer Zweifel steht. Allerdings wurde Rousseau durch die Leidenschaftlichkeit seines Impulses insofern über die Position der Genannten hinausgedrängt, als er, nicht zufrieden, die Vernunft hinter das Gefühl zurückzustellen, ihr bisweilen in seinem Namen geradezu den Krieg macht, gleich als ob Vernunft mit herztötender Vernünftelei zusammenfallen müsse. Vor allem aber nimmt diese Theorie des Gefühls bei ihm eine Wendung, mit der er der Ideenentwicklung recht eigentlich den Stachel eingesetzt hat. Sie besteht in der Verknüpfung der ethischen Problematik mit der Welt der Geschichte.

Nicht als ob man bis dahin blind gewesen wäre für die Tatsache, daß die ethischen Phänomene irgendwie mit den Gestalten und Schicksalen in Zusammenhang stehen, die die Historie erforscht. Aber was man über diese Beziehung zu sagen hatte, das haftete durchweg am Äußerlichen. Vor allem der stete Wandel der sittlichen Wertschätzungen, den die Geschichte sichtbar macht, hatte auf der einen Seite dem radikalen Moralskeptizismus sowie den Gegnern der „eingeborenen Ideen" brauchbare Argumente geliehen, auf der anderen Seite den Verfechtern einer ewig gültigen Moral die Aufgabe gestellt, hinter den wechselnden Kostümen einen sich gleichbleibenden Kern von sei es in der Vernunft, sei es im Gefühl sich kundtuenden sittlichen Direktiven nachzuweisen — wobei dann der Anteil des Historischen im einzelnen sehr verschieden abgemessen werden konnte. Unmöglich aber konnte eine Historie, der man im günstigsten Falle nur die äußere Erscheinung des Sittlichen beließ, für den wesentlichen Problemgehalt der Ethik eine positive Bedeutung gewinnen.

Das änderte sich mit einem Schlage bei Rousseau. Denn bei ihm wird nun die Sittlichkeit als solche in die geschichtliche Bewegung hineingezogen — ja noch mehr: indem die Sittlichkeit so ein geschichtliches Schicksal erhält, wird auch schon dies Schicksal zum Hauptthema, zum Leitmotiv des in einem tieferen Sinne aufgefaßten geschichtlichen Prozesses erhöht. Es ist natürlich nicht dieses Ortes, Rousseaus Kulturtheorie darzulegen. Wir bezeichnen nur die Stellen, an denen sie in die Theorie der Ethik übergreift. Wenn Rousseau mit der langen Reihe schon betrachteter Denker einig ist in dem Glauben an eine der „Natur" des Menschen eingepflanzte, ja mit ihr im Grunde identische Sittlichkeit,

so nimmt dieser Gedanke bei ihm in demselben Augenblick eine historische Wendung, da er die lebendige Auswirkung dieser Natur einer bestimmten Phase menschheitlicher Entwicklung zuspricht, einer an sie sich anschließenden anderen abstreitet. Die Natur wird damit aus der Sphäre zeitloser Allgemeinheit herausgehoben und gleichsam historisch lokalisiert. Es ist das Schicksal der naturgegründeten Sittlichkeit, daß sie, nachdem sie eine Zeitlang Leiterin des Lebens gewesen ist, die Herrschaft an Mächte von anderer Art abtreten muß. Aber der Gang der Entwicklung erschöpft sich nicht — das ist die bei Rousseau immer stärker hervortretende Überzeugung — in diesen zwei Szenen. Die Natur, die aus der Gestaltung des Lebens gewichen ist, ist darum nicht tot; sie lebt weiter als Sehnsucht, Hoffnung und Forderung in Menschenherzen — in Herzen, wie Rousseau eines in sich spürt — und sieht vor sich die Möglichkeit und Aufgabe, von neuem dem Leben eine den Forderungen wahrer Sittlichkeit entsprechende Gestalt zu geben. So gliedert sich sub specie des sittlichen Gedankens die Menschheitsgeschichte in drei Phasen: die dem Gebot der Natur gehorchende ferne Vergangenheit, die von ihren Pfaden abgewichene, in der Gegenwart noch dauernde Zeit der Naturentfremdung, die für die Natur zurückzugewinnende Zukunft.

Es bedarf nach mehrfach Ausgeführtem keiner Begründung, daß auch der hier verwandte Naturbegriff einen Wertverhalt in ein Sein zurückprojiziert. Das Neue ist nur dies, daß dieses wertgemäße Sein — gleichgültig ob mit sachlichem Recht oder nicht — in eine historisch abgegrenzte Phase zurückverlegt wird, die in ihrer Gesamtverfassung die Wertforderung erfüllt, während das gleiche Sein seit dem „Sündenfall" nur als Sehnsucht weniger Unverstandener — oder gar des einzigen unverstandenen Rousseau? — sein Dasein fristet. Nun aber bringt diese historische Fixierung durch die Art, wie sie sich des näheren begründet, zugleich ein sachlich höchst bedeutsames Motiv in den Naturbegriff hinein. Seit den Zeiten der Stoa hatte man immer wieder die Natur nicht nur mit dem Normativen überhaupt, sondern insbesondere mit den Weisungen der Vernunft in eins gesetzt. Indem Rousseau, ohnedies zu Mißtrauen gegen die Tätigkeit der Vernunft geneigt, sich nach Wesen und Gründen des Umschwunges fragt, der die erste Phase in die zweite übergeführt, die naturgebotene Sittlichkeit durch naturwidrige Unsittlichkeit verdrängt hat, kann er unmöglich an der Vernunft als der Quelle wahrer Sittlichkeit festhalten: denn diese Vernunft sieht er ja auch nach jener Peripetie, bis in die unmittelbarste Gegenwart hinein, nicht nur in ungeschwächter Wirksamkeit, sondern in ununterbrochenem Aufstiege begriffen. Was nur der Geist vermag in forschender Erkenntnis, in künstlerischer Gestaltung, in zweckentsprechender Ordnung und geselliger Verfeinerung des Lebens, hat er in höchster Vollkommenheit geleistet. Wäre dieser Geist auch Erzeuger und Wahrer der Sittlichkeit

— es müßte um sie besser denn je bestellt sein. Aber Rousseau glaubt sich durch untrügliche Erfahrung belehrt, daß das Gegenteil der Fall ist — und so ist bei einem Manne, der stets nur mit dem Herzen zu denken gewohnt ist, der Schluß schnell gezogen: da eine Zeit, die allenthalben den Triumph des vernünftigen Geistes zeige, von wahrer Sittlichkeit bis auf den Grund entleert sei, so müsse eben ihr Verschwinden durch den Aufstieg des Geistes verschuldet sein. Die Natur, aus der die wahre Sittlichkeit entspringt, ist verdrängt, erstickt, durch die — Kultur! Dies die berühmte und folgenreiche Wendung, mit der Rousseau dem überlieferten Naturbegriff die Spitze gegen die „Kultur" gegeben hat. Sittlichkeit und Geist, bis dahin immer in harmonischem Einvernehmen erhalten oder schlechthin gleichgesetzt, treten in ein antithetisches Verhältnis. Und jenes historische Drama der menschheitlichen Entwicklung identifiziert sich in den beiden ersten Szenen mit dem sachlichen Gegensatz der noch nicht durch Kultur verfälschten Natur und der über die Natur triumphierenden Kultur.

Man sieht ohne weiteres, wie sehr mit dieser zugleich historischen und sachlichen Neueinstellung die bis dahin üblichen Aspekte der Ethik sich verschieben. Lebendige Sittlichkeit verliert sich in die Ferne der Vergangenheit, rückt freilich andererseits auch in die Zukunft hinaus. Denn auf die Dauer hat ja Rousseau, wie bereits bemerkt, es nicht bei der sehnsüchtigen Rückschau zum verlorenen Paradis der Sittlichkeit bewenden lassen, sondern Einzelwesen, Gesellschaft und Staat unter die Forderung der zu erneuernden Sittlichkeit gestellt. Diese Wendung nach vorwärts aber kann nicht ohne Einfluß bleiben auf den „Natur"begriff, der als Gegenglied mit dem Kulturbegriff zusammengehört. Denn da Rousseau es keinesfalls als geboten oder auch nur als möglich ansieht, eine durch die Welt des Geistes einmal hindurchgegangene Menschheit wieder zu dem Zustande naiv-unbewußter Sittlichkeit zurückzuführen, den er der Entstehung der Kultur vorausliegend glaubt, so tritt hier die Forderung hervor, der Sittlichkeit in einer vom Geist durchgeformten Wirklichkeit wieder eine Stätte zu bereiten, der Kultur eine Gestalt zu geben, in der sie sich mit wahrer Sittlichkeit versöhnt, eine Gestalt also, in der sie — wieder Natur, Natur freilich auf einer höheren Stufe der Bewußtheit wird. Der Glaube aber an eine solche Möglichkeit — und Roussau hat ihn in sich gehegt — schließt die Aufhebung jenes ausschließenden Gegensatzes von Natur und Kultur in sich, so wahr er nichts Geringeres erahnt und erhofft, als eine „naturgemäße Kultur". Der Naturbegriff weitet sich so aus, daß er zugleich, seinen normativen Charakter aufs deutlichste enthüllend, den primitiven Zustand sittlicher Unschuld, in der er voll realisiert war, und die Wirklichkeit der Kultur, in der er noch zu verwirklichen ist, als Wertideal übergreift. Die sittliche Norm, welche tatsächlich seinen Kern bildet, dehnt sich als das die Entwicklung sinnvoll ausrichtende Prinzip über das Ganze des geschichtlichen Prozesses aus, der sich nach ihrer Maßgabe in jene drei Akte auseinanderlegt.

Diese ebenso einfache wie kühne Konzeption hat der Ethik nicht weniger Anregungen gebracht als der mit ihr so eng verbundenen Geschichtsphilosophie. Wenn sie auf der einen Seite die Ethik so entschlossen in die Geschichte hineinträgt, als ob außer dem Maßstabe der Sittlichkeit und der auch hier mit ihr solidarisch verbundenen „Glückseligkeit" kein Wertkriterium und Ordnungsprinzip des Werdens und Wirkens der Menschheit denkbar sei, so läßt sie andererseits die ganze Un-

ruhe und Bewegtheit der Geschichte, die ganze Differenziertheit entfalteten Geisteslebens in die ethische Problemwelt hineinwirken; damit gewinnt nicht nur die ethische Ideenbewegung eine zuvor höchstens hier und da geahnte Weite der Fragestellung — wie weit bleibt doch selbst ein Smith hinter dem hier Gewagten zurück — sondern es wird auch sofort die Sittlichkeit so in das Ganze der Kultur hineingestellt, daß mit bewunderungswürdiger Klarheit das Prinzip hervortritt, welches ihre Funktion innerhalb dieser bestimmt. Wir können es nennen: das Prinzip des Wertkonfliktes. Was die abendländische Menschheit seit der Auflösung der mittelalterlichen Lebensansicht in immer neuer Form erlebt hatte, der Konflikt der Wertrichtungen des Geistes, der kommen mußte, nachdem die im Glauben gegründete Sinneinheit des Lebens verloren war — das gelangte hier in der Schicht des Gedankens, in den Ergüssen einer von Wertkonflikten schier zerrissenen Seele zum klaren Bewußtsein. Und es war kein Zufall, daß gerade in der Zone der ethischen Reflexion dieser Durchbruch erfolgte: denn wo immer verschiedene Möglichkeiten sinngerichteten Handelns um die Seele werben, da hat die sittliche Entscheidung ihr Feld.

Man kann nicht sagen, daß Rousseau diesen Sachverhalt sofort in seiner ganzen Tragweite und mit allen seinen Verzweigungen überschaut hätte. Der Konflikt tritt ihm allzu sehr vereinfacht: als der Zusammenstoß zwischen der Sittlichkeit des schlichten Gemütes und der instinktverlassenen Verkünstelung des kultivierten Geistes, vor Augen; die Sittlichkeit ist also Partei, nicht Richterin im Konflikt. Und weiterhin: ob dieser Zwiespalt etwa gar im Wesen des von den Naturgrundlagen abgelösten Geistes gegründet sei, ob also, wer Kultur begehrt, ihn als Buße jenes Abfalls hinnehmen müsse — diese Frage wagte Rousseaus nach Friede und Harmonie dürstendes Gemüt sich nicht zu stellen. Er klammerte sich an den Gedanken, daß der Zustand der Kultur, der ihm die Seele zerriß, durch eine sträfliche Verirrung der Menschheit verschuldet, also durch eine Umkehr des Herzens heilbar sei. Aber mochte hier auch manches nicht recht gesehen, manches im Hintergrund gehalten sein — ein Thema war angeschlagen, das von da an den über sich selbst nachsinnenden Geist nicht mehr loslassen sollte.

Schwerer wiegen andere Bedenken, die sich ergeben, wenn man fragt, wie weit Rousseau die Welt von Problemen, die er ahnte, auf klare Linien zurückzuführen vermochte. Gerade wenn wir es als geistige Tat rühmen, daß er das sittliche Problem auf den Boden der Geschichte hinüberpflanzte, ist die Frage nicht zu umgehen, inwieweit es sie im neuen Milieu heimisch zu machen gelungen ist. Und da zeigt sich Rousseau, gleich so manchem Revolutionär des Geistes, der Macht, die er am leidenschaftlichsten bekämpft, trotz allem verpflichtet und zugehörig. In bestimmte Schranken der Aufklärung finden wir ihn gerade da eingeschlossen, wo seine Intentionen am stärksten über sie hinausstreben. Gewiß, er sieht die Sittlichkeit mit dem geschichtlichen Prozeß verflochten, was ihre Verwirklichung in Tat und Leben angeht — aber hat etwa auch der ideale Gehalt der Sittlichkeit Anteil an dieser Bewegung, in dem Sinne nämlich, daß in dem Drama des Menschheitsschicksals, unter dem Eindruck ihrer Taten und ihrer Leiden, ihrer Erhebungen und ihrer Abstürze, dieser Gehalt erst erobert, geformt, ausgebaut würde? Keineswegs: es ist immer dieselbe „Natur", die sich in der Stimme des Herzens kundtut; es ist immer dieselbe Sittlichkeit, die zunächst gefühlt und gelebt, dann unterdrückt und vergessen wird, und die, wenn auch in gesteigerter Bewußtheit, dereinst von neuem dem Leben seine Form geben wird. Wenn diese Natur sich als Gefühl ausspricht, so hat dies Gefühl mit der Vernunft der Aufklärer jedenfalls

die Unveränderlichkeit und Allgemeingültigkeit dessen, was es lehrt und fordert, gemeinsam. In den Prozeß der Entwicklung tritt dieser ideelle Normgehalt als solcher nicht ein; er verharrt jenseits seiner in erhabener Unberührtheit. Weil es nur eine halbe Historie ist, die Rousseau anerkennt, bleiben ihm auch andere befreiende Wirkungen vorenthalten, die ein voller Blick auf die Geschichte ihn hätte erfahren lassen. Wie fast alle die behandelten Denker bleibt auch Rousseau im Grunde Individualist oder besser Atomist; da die Stimme des Gefühls in jedem unverdorbenen Herzen sich vernehmen läßt, in jedem die gleichen Wahrheiten verkündet, so ist alle menschliche Gemeinschaft zwar schönste Frucht und Bewährung, nicht aber der mit eigenen Kräften geladene Boden lebendiger Sittlichkeit. Es ist hier nicht des näheren auszuführen, wie wenig die mit der Ethik der „Natur" so eng verbundene naturrechtliche Staatstheorie Rousseaus den Bannkreis individualistischen Denkens zu durchbrechen vermag.

J. J. Rousseau, Discours sur les sciences et les arts 1750; Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes 1755; Du contrat social 1762; Émile ou sur l'éducation 1762.

* * *

Alles in allem also: ein Weckruf des Geistes, ein kühner Vorblick in ein zu eroberndes Land — aber keine sichere Ansiedelung auf neuem Boden! Wenn die englische Moralphilosophie uns mit offenen Problemen entließ, so muß auch der Überblick über die so viel leidenschaftlicher erregten, so viel weniger folgerichtig vorgehenden Ideenbewegungen des französisch-niederländischen Kulturkreises schließen mit dem Hinweis auf Fragen, deren Dringlichkeit erlebt und wirksam aufgezeigt zu haben das unbestrittene Verdienst dieser Denker war, die der Lösung näher zu bringen anderen Geistern vorbehalten blieb.

W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. II. L. Ollé-Laprune, La philosophie de Malebranche. Paris 1872. A. Wenzel, Die Weltanschauung Spinozas. I. Leipzig 1907. B. Alexander, Spinoza. München 1923. H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. II.[7] Braunschweig 1913. E. Troeltsch, Die Aufklärung. Gesammelte Schriften IV, S. 338. Ph. Damiron, Histoire de la philosophie au XVIII siècle. Paris 1858. 1864. O. Ewald, Die französische Aufklärungsphilosophie. München 1921. P. Sakmann, Voltaires Geistesart und Gedankenwelt. Stuttgart 1910. H. Höffding, Rousseau und seine Philosophie. Stuttgart 1897. P. Hensel, Rousseau.[3] Leipzig 1919. R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890.

V. LEIBNIZ UND SEINE NACHFOLGER.

1. DIE DEUTSCHE LAGE.

Es wurde oben bereits die geistige Gesamtlage umrissen, die es möglich macht, daß eine Darstellung der ethischen Ideenbewegung während dieser Jahrhunderte sich zunächst so ganz und gar auf den englischen und französisch-niederländischen Kulturkreis konzentrierte, als ob es ein philosophierendes Deutschland damals überhaupt nicht gegeben habe. Durch die Auswirkungen der Reformation in Erlebnissen, Nöten, Kämpfen, äußeren wie inneren, festgehalten, mit denen man anderwärts besser

fertig zu werden verstanden hatte, die in Renaissance und Humanismus hervorgetretenen Ansätze eines rein weltlich gerichteten Denkens einer erneuten Scholastik aufopfernd — so mußte das deutsche Geistesleben um ein beträchtliches hinter dem philosophischen Vordringen Westeuropas zurückbleiben. Als es dann aber, spät, doch wahrlich nicht zu spät, von neuem den Anschluß an die europäische Bewegung suchte, da fand es sich in einer eigentümlichen Lage, deren Kompliziertheit nicht zum wenigsten auch die Neugestaltung der Ethik beherrschte. Wie es anderwärts bereits geschehen war, so hatte auch hier die philosophische und so auch die ethische Reflexion zunächst einmal, damit sie sich in autonomen Prinzipien gründen könne, sich vom Banne solcher Ideenmächte zu befreien, die, wie auch immer im Gegensatz gegen die mittelalterlich-kirchliche Weltansicht emporgekommen, ihr gleichwohl in der Anknüpfung an ein im Glauben ergriffenes Transzendentes wesensverwandt waren. Diesen Prozeß der Verselbständigung aber eröffnete und vollendete der deutsche Geist nicht lediglich aus eigener Kraft: wie hätte er, der Großtaten, die die autonome Vernunft in anderen Völkern bereits verrichtet hatte, nicht achtend, das dort bereits Geleistete noch einmal von vorn beginnen sollen! So steht die Emanzipation des weltanschaulichen Denkens von Anfang an unter dem befreienden und beschleunigenden Einfluß einer außerhalb Deutschlands entsprungenen Bewegung der Geister. Aber es hieße die Dinge sehr einseitig betrachten, wollte man hier nichts weiter als Entlastung und Förderung sehen. Was auf der einen Seite Lockerung brachte, drohte zu neuer Fessel zu werden. Nicht ohne Gefahr für ihr eigenstes Selbst gewährt die Gesamtgeistigkeit einer Nation solchen Welt- und Lebensbegriffen bei sich Eingang, in denen andere, anders geartete Gesamtpersönlichkeiten den Sinn ihres Daseins gefunden und ausgeprägt haben. Wie sehr die Formeln der westeuropäischen Philosophie mit der Geistesart derer, die sie schufen, verwachsen waren, ließ der unserer Betrachtung unterliegende Ausschnitt dieser Philosophie immer von neuem bemerklich werden — nicht ohne Grund, da gerade in der sittlichen Deutung des Lebens die grundlegenden Richtungen des Willens sich am unmittelbarsten aussprechen. Und daß diese charakterologische Eigenart zugleich Einseitigkeiten, ja Irrungen in der Auffassung der Probleme mit sich führte, trat nicht weniger deutlich hervor. Deshalb bedrohte den deutschen Geist, der sich von westlicher Philosophie in neue geistige Welten führen ließ, die Doppelgefahr der Selbstentfremdung und der Problementstellung. Wenn er schließlich dieser doppelten Bedrohung — die ja im Grunde die gleiche Bedrohung unter doppeltem Aspekt ist — entgangen ist, ja wenn sie ihm zum Stachel der eigenen Entfaltung werden konnte, so darf, seltsam genug, ein wesentliches Verdienst daran gerade die Macht für sich in Anspruch nehmen, von der die Bundesgenossenschaft des westlichen Geistes ihn befreien wollte. Es war wahrhaftig nicht bloß Hemmung und Blick-

verengerung, was das nachhaltige Fortwirken religiösen Ringens der deutschen Seele auferlegte. In diesem dumpfen und selbstquälerischen Grübeln, das so seltsam gegen die klare Helligkeit der aufklärerischen Vernunft abstach, wurden seelische Energien am Leben erhalten und gestärkt, wurden letzte Einsichten und Gesamtauffassungen in gefühlsstarker Verbildlichung aufbewahrt, die der vernunftstolze Individualismus autonomer Welterklärung und -beherrschung völlig zu vergessen in Gefahr war. So kam es zu der seltsamen Verschränkung, daß der deutsche Geist sich der überlieferten Mächte mit Hilfe einer Befreierin erwehrte, wider deren Verführungen ihm diese ihren Schutz liehen.

Aber auch in einem ganz bestimmten methodischen Sinne hatte die bezeichnete Lage ihre positive Bedeutung, ja entsprach sie einer sachlichen Forderung. Kraft einer dialektischen Notwendigkeit, die hier nicht näher begründet werden kann, war es geboten, daß diejenige Gesamtansicht der menschlichen Dinge, die wir in der ethischen und sozialphilosophischen Reflexion der Engländer und Schotten heraustreten sahen — eine Gesamtansicht, die nicht das willkürliche und zufällige Auffassungsprodukt eines bestimmten Menschenkreises darstellt, sondern in dauernden Intentionen des denkenden Geistes ihre Wurzel hat — daß diese Gesamtansicht sich zunächst einmal mit völliger methodischer Klarheit und bis in alle ihre Folgerungen hinein durcharbeitete, damit nun in der Anlehnung an die zum System gewordene, im Durchgang durch ihre gedankliche Schematik und schließlich in der Auflehnung gegen ihre als unzulänglich erprobten Formeln ein neuer, ihr konträrer Aufbau des menschlichen Lebens gewagt werden könne. Das „natürliche System der Geisteswissenschaften", die letzte Zusammenfassung dessen, was der Geist der westeuropäischen Nationen über die Struktur des menschlichen Lebens und die in ihr gegründeten Möglichkeiten und Forderungen zu sagen hatte, ist das Gegenbild gewesen, das in seiner großartigen Geschlossenheit und lichten Durchsichtigkeit dastehen mußte, damit an ihm, im Ringen mit ihm der deutsche Geist sein Weltbild, seine Weise, das menschliche Dasein zu erleben und auszulegen, in einem an Gegensätzen reicheren, schwerer durchschaubaren Denkgefüge zur Klarheit bringen könne. Und wenn unsere Darstellung die Überzeugung nicht verhehlt, daß das in deutschen Denkermühen herausgearbeitete System des Geistes und seiner Sittlichkeit der Sache, die es treffen will, näher kommt als die Konstruktionen des „natürlichen Systems", so glaubt sie sich nur deshalb hierzu befugt, weil sie die Gunst der Lage nicht verschleiert, deren sich der langsamer fortschreitende, später ans Werk gehende deutsche Geist zu erfreuen hatte, als seine Stunde gekommen war. Denn dies bedeutet nichts Geringeres als daß in diesem deutschen Werk die Geistesernte der Westvölker nicht getilgt, sondern „aufgehoben" ist.

2. LEIBNIZ.

Indem wir es uns versagen, auf solche philosophierende Köpfe der deutschen Entwicklung einzugehen, die auf der Wende von Mittelalter zur Neuzeit und weiterhin in der Zeit der Reformation und der Religionskriege eine neue und eigentümliche Lebensauffassung aus den dunklen Gründen religiösen Erlebens herauszuklären sich bemühten, wenden wir uns demjenigen zu, der ebenso sehr in seiner Person wie in dem Gebäude seiner Ideen den Eintritt in die moderne Geistesbewegung verkörpert und verwirklicht, Leibniz. Von demjenigen Teil seiner Spekulation, der für die Ethik bedeutsam geworden ist — soweit überhaupt einen

solchen Teil auszusondern und für sich zu betrachten angängig ist — gilt das, was von dem Ganzen seiner Philosophie überhaupt zu sagen ist. Wenn er recht daran tat, die eigentümlichen denkerischen Impulse seines Volkes mit der so viel weiter entwickelten philosophischen Kultur des Westens in Verbindung zu bringen, so hielt sein ungewöhnlich umfassender, das Heterogenste zusammendenkender Geist, der obendrein inspiriert wurde von einem den versöhnenden Zusammenklang über alles liebenden Gemüt, diese Verbindung für leichter herstellbar, als Eigenart und Eigenwert der zu vereinenden Motive gestatteten. Im Gefüge seiner Gedanken wohnt leicht beieinander, was, bis in seine letzten Gründe hinein erleuchtet, sich gegeneinanderstellen muß und tatsächlich, als der Fortgang der Ideenbewegung seine Ansätze weiter entwickelte, seine Unverträglichkeit immer deutlicher offenbart hat.

Diese Eigentümlichkeit von Leibniz' Denken und Vorgehen bringt es mit sich, daß man auch in seinen ethischen Reflexionen bisweilen die Luft des zuversichtlichsten Rationalismus zu atmen glaubt, um sich dann wieder in Gedankengängen zu finden, die uns in eine Erlebniswelt von völlig anderer Struktur versetzen. Insbesondere dann drängt sich dieser Widerspruch auf, wenn man, wie es hier immer wieder als notwendig sich bewährte, den Kreis der als ethisch anzusprechenden Erwägungen so weit dehnt, daß die für die Ethik maßgeblichen Grundzüge der gesamten Welt- und Lebensansicht des Denkers in Sicht treten. Was von seinen Aussagen unmittelbar auf Inhalt und Herkunft der sittlichen Normen zielt, das würde, stellt man es unter die von der englischen Moralphilosophie her vertrauten Fragestellungen, ihn etwa den Verfechtern einer eingeborenen, in denknotwendigen Sätzen ihren Gehalt auseinanderlegenden sittlichen Vernunft einreihen. Auch hier bewährt sich die wiederholt beobachtete Solidarität von Erkenntnistheorie und Ethik: seine berühmte Kritik an Lockes Empirismus führt den Protest gegen die ethische Theorie, der die Sittlichkeit zu einem sekundären Produkt der Erfahrung wird, ohne weiteres mit sich. Aber die Ethik Leibnizens so einzuregistrieren erweist sich in demselben Augenblick als unangängig, da man sich durch den Begriff des Eingeborenseins zu den metaphysischen Prinzipien zurückleiten läßt, in denen sich, wie stets so auch hier, erst sein Sinn enthüllt. Denn dann zeigt sich einmal dies eine, daß hier der Gegensatz des Eingeborenseins und des Sichentwickelns seine Schärfe einbüßt, ja sich schlechthin aufhebt. Was bei einigen englischen Denkern in psychologisch anfechtbarer Form zum Ausdruck gekommen war, das gewinnt hier eine höchst entwicklungsfähige Fassung: die sittliche Wahrheit tritt, wie jede andere, erst auf Grund eines in der Seele sich vollziehenden Werdens, im Aufstieg von dumpfer Verworrenheit zur Klarheit des Geistes hervor; aber dieses an einer bestimmten Zeitstelle des seelischen Geschehens erfolgende Ergreifen der Wahrheit ist weder gleichbedeutend mit dem Schaffen eines vorher nicht Vor-

handenen, noch mit dem Hereinholen eines bis dahin gleichsam draußen Harrenden; was die Seele hier auftauchen sieht, das war ihr in Wahrheit uranfänglich zu eigen, nur eben noch nicht vom Lichte des Bewußtseins bestrahlt, als dunkles Drängen, als instinktartiger Trieb, als seiner selbst noch nicht sicheres Gefühl. Zwar ist die hier berührte Theorie des seelischen Werdens — die nichts weniger ist als der Niederschlag psychologischer Beobachtung — noch keineswegs der Schwierigkeiten ledig, mit denen wir die Theorie von den angeborenen Ideen belastet fanden; aber immerhin nimmt sie jener Alternative ihren zwingenden Charakter, in der die Diskussion bis dahin festgehalten worden war. Nun ist diese seelische Entwicklungstheorie keineswegs nur oder vorwiegend dadurch für die Ethik von Wichtigkeit, daß sie das Auftreten sittlicher Wahrheiten genetisch erklärt: der durch sie behauptete Entwicklungsprozeß gewinnt selbst und als solcher eine sittliche Bedeutsamkeit, erweist sich selbst als einer sittlichen Norm unterstehend. Denn wenn die Seele ihre sittliche Einsicht ursprünglich nur in eingehüllter Form, als unsichere und dumpfe Ahnung besitzt, so wird die zur bewußten Aneignung erforderliche Klärung selbst zu einem sittlich Gebotenen, ja zu einer sittlichen Pflicht ersten Ranges, so wahr ja ihre Erfüllung erst eine vollbewußte und zielklare Sittlichkeit möglich macht. Und da weiterhin die sittlichen Wahrheiten nicht isoliert datsehen, sondern in dem Gefüge der einen und ganzen Wahrheit überhaupt ihre Stelle haben, so erweitert sich diese sittliche Forderung auf den ganzen Schatz an Vernunftwahrheiten, dessen die Seele nichtwissend von Anbeginn an Herr ist. Klärung und Entfaltung des immanenten Besitzes des Geistes — so lautet jetzt eine das Leben beherrschende sittliche Forderung: das Gebot der „Vervollkommnung".

Kaum je zuvor war so entschieden ein Werden, eine Entwicklung, ein dynamischer Prozeß mit einem ethischen Bedeutungsakzent versehen worden. Man hatte die Taten, die Folgen, man hatte die Motive und die Gesinnungen gegeneinander ausgespielt; daß aber in der Zielstrebigkeit eines gerichteten Prozesses als solcher schon eine ethische Wertforderung sich erfüllen könne, dieser Gedanke war noch nicht vernehmlich geworden. Gewiß stehen dieser Lehre diejenigen Theorien besonders nahe, denen Sittlichkeit nicht in besonderen Einzelzügen, Einzelhandlungen, sondern in der Gesamtverfassung des Menschen begründet ist — aber dies ist das Neue, daß diese Totalität sich nun gleichsam in die Dimension der Zeit hinein ausdehnt, daß nicht die Organisation ihres ruhenden Seins, sondern die sinnvolle Ordnung ihres bewegten Werdens das ethische Interesse auf sich sammelt. Und ausdrücklich beugt Leibniz einer Auffassung vor, die seine Lehre wieder in jene andere zurückbiegen könnte: als ob nämlich das Werden doch schließlich seinen Wertakzent nur erborge von einem Zustand des Ich, der den in ihm erstrebten Abschluß bilde. Wert und Glück der menschlichen Existenz — auch für ihn fällt beides zusammen — ruht gerade darin, daß sie niemals sich an einem Zielpunkte weiß, an dem sie sich vollendet und der Aufgabe ledig wähnen dürfte. Über jedes jeweils Erreichte drängt die innere Bewegung weiter zu immer höherer Klarheit, immer wirkungskräftigerer Tugend. Ja, selbst die Unvollkommenheit alles Irdischen ist für Leibniz in einem tieferen Sinne dadurch gerechtfertigt, daß sie dem Menschen nie gestattet, zufrieden mit dem Stande der Dinge sich der Ruhe hinzugeben.

Aber der sittliche Charakter dieses Werdens tritt dann erst mit voller Deutlichkeit hervor, wenn seine von anderen Geschehensreihen abweichende Struktur gewürdigt wird. Der Aufstieg zur Wahrheit ist so geartet, daß in ihm die Seele nicht nur nicht etwas ihr Äußeres hereinholt, noch weniger in der Richtung auf ein solches „aus sich herausgeht", sondern im eigentlichen Sinne des Wortes „zu sich selbst kommt". Die Entwicklung, die sie zum Wissen des Wahren gelangen läßt, läuft nicht bloß in ihr ab wie eine beliebige Geschehensreihe, sondern arbeitet sich zugleich als solche in ihr Bewußtsein durch: sie lernt zunehmend um das „wissen", was in ihr geschieht, und dies Wissen beschränkt sich nicht auf ein bloßes Zuschauen, sondern wird zu einem tätigen Eingreifen und Lenken des Prozesses. Die Seele gewinnt also in Korrelation mit dem Wissen um gültige Wahrheit das Wissen um sich selbst, und dieses Sichselbstwissen wird alsbald zu einem Sichselbstwirken. Dies also unterscheidet die seelische Entwicklung von anderen Werdeprozessen, daß der sich Entwickelnde sein Werden mit Bewußtsein selbst vollzieht: die allzusehr verblaßte Wendung, die ein Etwas „sich entwickeln" läßt, behauptet in diesem Zusammenhange ihren vollen und ursprünglichen Sinn.

So ist das sittliche Werden das Werden zum seiner selbst bewußten Ich. Gerade indem Leibniz diesen sittlichen Grundvorgang in seiner Struktur sich deutlich macht, werden ihm die Grenzen offensichtlich, in die alle Welterklärung nach mechanischen Prinzipien gebannt ist. Das Urphänomen des Selbstbewußtseins, rein aufgefaßt, spottet aller mechanistischen Denkmethodik. Es geht überhaupt in ihre Begriffe nicht ein, geschweige denn daß es durch sie „erklärt" werden könnte. Das Ich, das alle Wahrheit und so auch die Wahrheit des Mechanismus denkt, kann als solches nicht innerhalb seiner stehen. Gerade weil Leibniz als Forscher auf der Höhe der mathematisch-naturwissenschaftlichen Bildung seiner Zeit stand, und zwar mit einer unvergleichlichen Sicherheit des methodischen Bewußtseins, wurde ihm — der in dieser Hinsicht an dem vom Mechanismus wie verzauberten Hobbes seinen Antipoden hat — die völlige Andersartigkeit dieses Grundphänomens so klar wie noch keinem vor ihm. Unschwer erkennt man, daß schon vor ihm die moralphilosophische Reflexion mehr als einmal sich an den Sachverhalt herangetastet hatte, den Leibniz hier im Zentrum erfaßt: das *ἡγεμονικόν*, die Vernunft-Natur, die Reflexionsaffekte, der Zuschauer im Ich — lauter Hindeutungen auf das Phänomen des auf sich selbst reflektierenden Ich. Nur daß alle diese Fassungen die Befangenheit in mechanistischen Denkkategorien, über die sie hinausstreben, nicht verleugnen können. Immer wieder wird die Erlebniswelt äußerlich aufgeteilt, sehen wir die getrennten Teile äußerlich miteinander, gegeneinander agieren; Affekt gegen Affekt, Vorstellung gegen Vorstellung, Vernunft gegen Gefühl, den Zuschauer gegen das Geschaute. Und immer wieder wird das zum Mechanismus entstellte Ich hineingestellt in das universale Getriebe eines Weltmechanismus. Das unableitbare Grundphänomen des in allem Wandel, aller Selbstzerlegung mit sich selbst ewig identischen Ich fällt einer veräußerlichenden, verräumlichenden Denkschematik zum Opfer. Hier betritt Leibniz, erlebte Gewißheiten des deutschen Gemüts philosophisch ausformend, die Bahn, auf der der sittliche Gedanke des Deutschen „zu sich selbst kommen" sollte.

Die ganze Fruchtbarkeit der in Leibniz' Seelenlehre enthaltenen ethischen Ansätze macht indessen erst eine weitere Erwägung deutlich. Von welcher Art und Beschaffenheit ist denn das Ich, das im Fortgange der sittlichen Klärung sich selbst findet? Als Korrelat zu dem Inbegriff allgemeiner Vernunftwahrheiten, als welcher dem Rationalisten Leibniz der in die Seele eingesenkte Wissensschatz erscheint, wäre gefordert ein entsprechend allgemeines, in logischen Funktionen sein Wesen erschöpfendes Vernunft-Ich. Aber unausweichlich wäre im Hinblick auf ein solches die Frage, welcher Wert, welche Bedeutung dann jener alle äußeren Einwirkungen fernhaltenden Abgeschlossenheit, jenem unein-

geschränkten Sichselbstgehören der Seele beizumessen wäre, auf das diese Seelenmetaphysik doch das entscheidende Gewicht legt. Denn: nehmen wir den Gedanken an eine mögliche Vielheit solcher seelischer Lebenseinheiten, solcher „Monaden", in die Erwägung auf, so müßte es doch schließlich immer seinem Ideengehalt nach dasselbe abstrakte Ich sein, das sich in einer jeden von diesen zur Klarheit durcharbeitete. Wozu so sorgsam gegeneinander abschließen, was in solcher Absonderung doch schließlich nur zur überall gleichen Verfassung sich ausklärt! Hier ist die Stelle, wo Leibniz' Bemühungen, alle Motive in der Einheit des Systems harmonisch auszugleichen, die Zwiespältigkeit der letzten Impulse nicht zu verdecken vermag. Unwiderstehlich drängt sich in den Zusammenhang das Prinzip, dem schon seine ersten Weltgedanken gegolten hatten: das Prinzip der Individualität. Nur dann hat jener Prozeß einer ausschließlich von innen gelenkten Selbstentfaltung die Bedeutung, die die Theorie ihm glaubt beilegen zu sollen, wenn das in ihm sich Entfaltende nicht das beliebig oft wiederholbare Exemplar der Gattung „vernünftiges Ich", sondern ein so nur dies eine Mal Mögliches und Wirkliches, wenn es eine einzigartige Gestalt des Lebens ist, und zwar einzigartig nicht nur in dem Sinne der Unterschiedenheit von anderen, sondern im Sinne der in sich selbst gegründeten Werthaftigkeit. Kein Zweifel, daß Leibniz' Lehre von der Individualität jeglicher Monade nicht zunächst rein theoretisch konzipiert und dann nach der Seite der ethischen Wertprobleme hin ausgesponnen worden ist, sondern daß umgekehrt die Gewißheit vom Wert des Eigentümlichen, eine Gewißheit, die gerade bei ihm wie im Zusammenhange der ihn tragenden Überlieferung eine solche von durchaus ethischer Tönung war, für jene theoretische Daseinsdeutung wegweisend war — wie denn auch jener dynamisch-aktivistische Grundzug, durch den sein Weltbild sich so charakteristisch etwa von demjenigen Spinozas unterscheidet, auf diese ethische Überzeugung von dem Wert eigentümlichen Wirkens zurückgeht.

Je klarer indessen diese Seite von Leibniz' Ideengebäude hervortritt, um so stärkere Bedenken müssen sich doch auch, so scheint es, zum Worte melden. Ein Ich, nicht nur brückenlos von allem, was außer ihm ist, geschieden, sondern auch in dieser Einsamkeit sich zu einem mit nichts Vergleichbarem ausformend — scheint es nicht in eine Partikularität zurückzugehen, die sich selbst von jedem über den beschränkten Kreis dieses Sonderdaseins Hinausgreifenden, seien es nun Wahrheiten von einer über Zeit und Ort erhabenen Gültigkeit, seien es die das Einzelne dem All eingliedernden Bewegungen des Gesamtlebens, geflissentlich ausschließt? Und unterliegt solche Selbstabsperrung nicht auch den allerschwersten sittlichen Bedenken? Alle Scheidungen des Atomismus und Individualismus scheinen doch hier überboten, wo nicht einmal nachträglich ein Herüber- und Hinüberweben der Kräfte die ursprüngliche Absonderung mildert!

Es ist natürlich nicht dieses Ortes, die auf den ersten Blick so wunderlich anmutende Konzeption der „prästabilierten Harmonie", mit deren Hilfe Leibniz diesem Bedenken begegnet, darzulegen und an ihr zu scheiden, was geniale Eingebung, was in der Ausführung mißglückt ist. Uns geht es nur um das, was diese Lehre für die Aufhellung der sittlichen Probleme bedeutet. Gerade in dieser Beleuchtung aber tritt ihre Größe und ihr unverlierbarer Wert erst recht hervor. Und gerade dem ethisch-sozialphilosophischen Denkschema des „natürlichen Systems" gegenübergestellt, an dessen Maßstäben gemessen sie zum vollendeten Widersinn wird, läßt sie am klarsten an sich diejenigen Züge sichtbar werden, in denen die Überwindung der dort unbehoben gebliebenen Schwierigkeiten sich ankündigt. Ein dem raumgebundenen Denken Unfaßbares wird in der Monade Wirklichkeit: sie ist ewig für sich in dem undurchbrechbaren Burgfrieden der Persönlichkeit und ist doch der Welt im tiefsten verbunden und zugehörig. Und sie ist ihr wiederum nicht so zugehörig, daß sie, als ein Bruchstück aus ihr herausgeschnitten, zusammen mit anderen ebenso fragmentarischen Wesen sie summativ zusammensetzte, sondern so, daß sie, wie sie selbst ein Ganzes ist, die Welt als Ganzes in sich hegt, in sich zu einer besonderen Gestalt „konzentriert". Und an der lebendigen Bewegung dieser Welt hat sie nicht in der Form Anteil, daß sie sich von ihrem Schwung tragen ließe, sondern dergestalt, daß sie denselben tätigen Willen, der sich in der Herausgestaltung ihres inneren Kosmos bewährt, auch in der freudigen Bereitschaft bekundet, mit der sie den Lebensgang des All an ihrem Teil, an ihrer Stelle weiterführen hilft. Denn jeder Schritt, den das Ich in der Klärung seiner inneren Welt tut, ist ja zugleich ein Fortschritt in der Klärung der Welt, die es in sich spiegelt.

Es mag fraglich sein, ob die Monadenlehre dem Ganzen der Wirklichkeit, die sie klären will, Genüge tut — dem Kosmos der sittlich ringenden Menschheit kommt ihr Begriffssystem in einem bemerkenswerten Maße nahe. Denn hier sind Motive des sittlichen Lebens vereint, von denen die moralphilosophische Erörterung bis dahin immer wieder eines dem anderen opfern zu müssen geglaubt hatte. Gewahrt bleibt der Seele ihre eigene, von einem eigenen Zentrum aus gelenkte und geordnete Welt, die immer wieder sei es dem „natürlichen" Mechanismus des All, sei es der Denknotwendigkeit des mathematischen Gottes, sei es dem mittelpunktlosen Getriebe von psychologischen Elementen aller Art oder endlich den gröberen oder feineren Eingriffen der Gesellschaft und des Staates ausgeliefert worden war — gewahrt bleibt aber nicht minder die sittliche Verpflichtung, die die Seele durch dieses ihr höheres Selbst hindurch an das in ihr lebendig wirkende Ganze bindet, an das Ganze, das immer wieder dem Lustverlangen, den Zweckberechnungen, dem Ruhebedürfnis, dem konstruktiven Eifer der Einzelnen, sei es als Produkt, sei es als Instrument sich hatte unterordnen lassen. Und Leibniz hat es nicht versäumt, die Folgerungen auszusprechen, die sich aus dem Ganzen einer solchen Weltansicht für die menschliche Gemeinschaft, für den „Vernunftstaat der Geister" ergeben.

Es sei nicht verschwiegen, daß unsere Darstellung mit gewollter Einseitigkeit denjenigen Leibniz ins hellste Licht gerückt hat, dem die Entwicklung der deutschen Ethik ihre wertvollsten Impulse zu danken hatte. Zurückgestellt sind die mancherlei mathe-

matisierenden Wendungen, durch die Leibniz, jener anderen Seite seiner Begabung Folge gebend und zugleich auf logischen Zusammenschluß des Systems bedacht, nicht selten den Ertrag seines metaphysischen Weltdenkens ins Mathematisch-Rationale abgebogen hat. Unter dem Druck dieser Denkgewöhnungen ist es nicht zur Entwicklung des ethischen Gedankens gekommen, der sicherlich in der Linie jener Seelen- und Weltmetaphysik lag: ob etwa die Seele, wie sie in theoretischer Erkenntnis das Ganze der Welt zu einer einzigartigen Gestalt in sich sammelt, so auch im sittlichen Erleben nicht etwa nur ein Bruchstück der der Welt beschiedenen Wertfülle für sich gewinne, sondern das Ganze dieses sittlichen Kosmos, wenn auch desgleichen in einer individuellen Wertperspektive, in sich aufleuchten sehe. Der tief eingewurzelte Hang zu einer allgemeingültigen, einer „demonstrativen" Ethik läßt dieser Idee keinen Raum. Aber wie dem auch sei: dieser Bahnbereiter der deutschen philosophischen Epoche hat bereits mit vorausschauender Divination die Grundlinien des Baues vorgezeichnet, den die deutsche Metaphysik des Geistes im Angesicht des „natürlichen Systems" errichten sollte.

Es fällt in die Augen, was Leibniz selbst nachträglich mit Staunen wahrnahm: wie die monadologische Weltansicht in entscheidenden Grundzügen sich mit dem Bild des Universums und zumal der Menschenwelt begegnet, in dem der kosmische Enthusiasmus Shaftesburys sich ausgesprochen hatte. Mit diesem ungewollten Zusammentreffen steht es im Einklang, daß die in England durchweg abgelehnte Metaphysik Shaftesburys gerade in Deutschland dankbare Jünger, ja schwärmerische Anhänger gefunden hat — so sehr, daß es in der weiteren Entwicklung der Philosophie des Geistes und der Sittlichkeit bisweilen schwer fällt, das Fortwirken Leibnizens von den Anregungen Shaftesburys zu unterscheiden. Im übrigen läßt eine vergleichende Zusammenschau beider deutlich werden, wie sehr Shaftesbury durch das Vorwalten ästhetischer Auffassungsformen davor geschützt war, die lebendige Einheit der eigentümlichen „Gestalt" so durch rationalistische Einreden beeinträchtigen zu lassen, wie Leibniz das nicht immer vermieden hat — während umgekehrt bei Leibniz der Normgedanke gerade in seiner rational-allgemeingültigen Fassung am wirksamsten die Objektivität der sittlichen Forderung einschärft, die Shaftesbury in dem freien Spiel der formenden Kräfte untergehen läßt.

G. W. Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain 1704; Essais de Theodicée 1710; Monadologie 1714.

3. DIE DEUTSCHE AUFKLÄRUNG.

Leibniz' Philosophie war nicht nur in der Vereinigung methodischer Motive, sondern auch insofern ein System des harmonischen Ausgleichs, als sie die verschiedensten, oft als unversöhnlich erachteten Gehalte des Geistes in einen gedanklichen Zusammenhang aufnahm. Glaubensüberzeugungen, wissenschaftliche Erkenntnisse, Normen der Sittlichkeit, Prinzipien staatlicher Ordnung — alles fügte sich ihm zu einem jede Vernunftforderung befriedigenden Ganzen ineinander. Es war nicht zum wenigsten diese Eigenschaft, die diesen Gedankenkreis dem Geistesleben des damaligen Deutschland empfehlen mußte. Ein Volk, das in seiner politischen und sozialen Lebensordnung, in seiner kirchlichen Organisation und seinem Glaubensleben die Eigentümlichkeiten eines zurückliegenden Entwicklungsstadiums noch besonders treu bewahrte, in dessen Seele die voraussetzungslose Kühnheit einer alles bezweifelnden Kritik noch keinen Raum hatte, konnte in dieser Versöhnung von Ver-

nunft, Gläubigkeit und Bürgertugend das Wesentliche seines eigenen Lebenszustandes ausgeprägt finden. Indem nun aber die deutsche Aufklärung daran ging, den Leibnizschen Ideen diese Wendung ins Praktische und zugleich Allgemeinverständliche zu geben, konnte es nicht ausbleiben, daß von den beiden Seiten des Leibnizschen Philosophierens diejenige sehr viel stärker zur Geltung kam, die, weil klar, faßlich und leicht in ein System zu bringen, dem gemeinen Verstand am leichtesten einging. Es war der rationale, der „demonstrierbare" Leibniz, in dem die Aufklärung ihren Heros feierte. Schon hier sehen wir also den Bund der Denkprinzipien sich lösen, die Leibniz zusammengebracht zu haben glaubte. Verfolgen wir die Linie, in der die Schulphilosophie sich fortbewegte, so kann es eine Zeitlang scheinen, als ob die dem Geiste der westlichen Philosophie widerstrebenden Motive in Leibniz' System der Übermacht rationalistischer Zeitströmungen erliegen sollten.

Gerade in dem Bezirk der ethischen Probleme tritt diese Entwicklung mit besonderer Deutlichkeit hervor. Die deutsche Aufklärung teilte mit den analogen Bewegungen des übrigen Europa die Richtung des Interesses, die von den Subtilitäten der Spekulation weg und in die Fragen praktischer Lebensgestaltung hineinführte. Und je weniger dieses Bestreben in der Enge und patriarchalischen Gebundenheit des deutschen Lebens sich an den öffentlichen Dingen zu erproben den Anreiz verspürte, um so angelegentlicher nahm es sich der Fragen der persönlichen Lebensgestaltung an. Damit trat von selbst die Ethik in den Brennpunkt des philosophischen Interesses — eine Ethik, die geflissentlich den Zusammenhang mit den Grundlehren des Christentums wahrte und dieses dabei, echt aufklärerisch, in eine allgemeine Moralität des „humanen" Wohlwollens auflöste. Damals geschah es denn auch, daß die moralphilosophische Literatur der Engländer, die ja in solchen Vermittlungen große Fertigkeit bewiesen hatte, in Deutschland unmittelbaren Eingang fand — nicht ohne dem moralphilosophischen Rationalismus einen Einschlag von psychologischen Erwägungen zu geben.

Den Grundriß für diese wohlmeinende, an Worten und Gefühlen, aber nicht an Gedanken reiche Betriebsamkeit gab, wie in allen Teilgebieten der philosophischen Arbeit, das System von Christian Wolff. Schon bei diesem Schulhaupt der deutschen Aufklärung sehen wir die Ausscheidung der dem Rationalismus widerstrebenden Elemente des Leibnizschen Denkens vollendet. Indem die „Fensterlosigkeit" der Monaden aufgegeben wird, ist der Ethik des sich selbst findenden Ich das Herzstück ausgebrochen. Zwar das ethische Prinzip der „Vervollkommnung" als solches ist festgehalten, aber die weitläufige Pedanterie, mit der dem Vollkommenheitsstreben Weg und Ziel durch einen „demonstrativ" entwickelten Kanon allgemeingültiger Normen vorgeschrieben wird, läßt jeden Gedanken an das Ideal der von innen heraus sich gestaltenden Persönlichkeit schwinden. Hier ist wirklich jene Reglementierung der Sittlichkeit erreicht, deren Kern M. Mendelssohn ausspricht in der Behauptung, jede ethische Entschließung beruhe auf einem Syllogismus, der eine bestimmte Lage als „Fall" einer mit geometrischer Strenge beweisbaren allgemeinen Regel des Handelns subsumiere.

Wenn die Ethik der deutschen Aufklärung das Erbe des Leibnizschen Geistes in wertvollen Teilen hat beiseite liegen lassen, so bleibt ihr dasVerdienst, eine sehr folgenreiche Erweiterung des Leibnizschen Entwicklungsgedankens von einer Seite her eingeleitet zu haben. Der Entwicklungsgang fortschreitender Selbstklärung mußte nach den Prinzipien des Leibnizschen Systems im Lebenskreis der einzelnen Monade anheben und sich vollenden; eine übergreifende Kontinuität von Gesamtentwicklungen, die sich nach Phasen und Stufen auf die einzelnen Monaden aufgeteilt hätten, ließ die jede Überleitung ausschließende „Fensterlosigkeit" der Monaden nicht zu. Ging man nun in der Folge von diesem an sich so tiefsinnigen Gedanken ab, so entfiel damit zugleich auch das Hindernis, das der bezeichneten Erweiterung des Vervollkommnungsgedankens im Wege stand. Welche Richtung hier der Sache nach eingeschlagen werden mußte, ist unschwer zu erkennen. Hat im Sinne von Leibniz jede Monade, so wahr ihr Werdegang ein einmaliger und einzigartiger ist, ihre besondere „Geschichte", so führt der Gedanke an einen zielgerichteten Werdeprozeß, der über die Lebenskreise der Einzelmonaden hinweggreift, von selbst in die Welt der säkularen Entwicklungen hinein, von denen die im prägnanten Sinne so genannte „Geschichte" uns meldet. Schon wiederholt sahen wir die ethische Reflexion den Anschluß an die Welt der geschichtlichen Erscheinungen suchen: der Entwicklungsgedanke in der von Leibniz begründeten Form bot eine besonders verlockende Möglichkeit, die Brücke zu schlagen.

Es ist Lessing als Geschichtsphilosoph gewesen, der diesen Gedanken so tief gefaßt hat, wie es ohne ein Durchbrechen der rationalistischen Grundmeinung möglich war. Daß er in Gestalt einer religiösen Deutung, als Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott, auftritt, nimmt ihm nichts an Bedeutung für die Ethik. Denn auch bei Lessing ist die Religion dem Ideenkreis einer humanen Sittlichkeit so weit angenähert, daß jede Offenbarung des Göttlichen sich nicht zum wenigsten durch ihren sittlichen Wertgehalt als solche ausweist. Wenn also Lessing die Reihe der Offenbarungen, in denen Gott dem menschlichen Geschlechte nahegetreten ist, auslegt als eine Stufenfolge von dem jeweiligen Reifezustand sich anpassenden symbolischen Fassungen der letzten Wahrheit — eine Stufenfolge, in der die jeweils folgende Verkündigung das in der vorausgegangenen halb Verhüllte klar und vollkommen ausspricht — so ist damit ein ethischer Aufstieg der Menschheit ganz unmittelbar mitgesetzt, mithin die Ethik in die Geschichte hineingezogen und die Geschichte von der Ethik aus interpretiert.

Trotzdem wird man nicht sagen dürfen, daß damit der volle Durchbruch in die Lebendigkeit der Geschichte erreicht sei. Obwohl die Linienführung dieser Geschichtsdeutung sich von derjenigen Rousseaus beträchtlich unterscheidet — dort die Vollkommenheit als Ausgangspunkt wie als Endziel, der Tiefstand in der Mitte des Prozesses, hier die Vollkommenheit als Abschluß einer von unten stetig aufwärts führenden Entwicklung — die eine Vorstellung bildet doch bei ihr nicht weniger als bei jener den Hintergrund, daß die immer klarer hervortretende Wahrheit als eine allgemeingültige von Anbeginn an unabänderlich feststehe, daß also der Wert jeder Stufe nicht an ihrem Eigengehalt als solchem, sondern an ihrem Abstand von diesem Zeitlos-Absoluten zu messen sei. Auch hier hat also die ethische Substanz selbst an der historischen Bewegung nicht teil. Und weiterhin läßt sich das Bedenken nicht unterdrücken, ob denn eine der Selbstentfaltung der Monade vergleichbare, eine echte Entwicklung eines lebendigen Ganzen dann anzuerkennen sei, wenn diese Entwicklung sich darstellt als das Wunder-

werk eines göttlichen Erziehers, der jeden ihrer Schritte nach Maßgabe eines ihren lebendigen Trägern verborgenen Planes durch sein immer erneutes Eingreifen herbeiführt, wenn mithin das die Entwicklungseinheit stiftende Prinzip aus dem Prozeß selbst herausverlegt ist. Indessen gerade wenn wir die Gesamtbetrachtung in das Licht dieser kritischen Frage rücken, treten an ihr Gedankenansätze hervor, die nicht nur mit diesen Bedenken aufräumen, sondern bereits den Durchblick auf eine ganz andersartige Ideenwelt freigeben. Derselbe Lessing nämlich, der durchweg die sinnvolle Einheit der Gesamtentwicklung nicht aus der Zielstrebigkeit ihrer Eigenkräfte, sondern aus dem Walten einer übergeordneten Instanz herzuleiten scheint, läßt wiederholt seine Gedanken dergestalt ins Pantheistische hinüberspielen — nicht umsonst hat ihn Spinozas Geist berührt — daß die göttliche Macht gleichsam eins wird mit dem Schwunge der Bewegung, die sie soeben noch von oben her zu lenken schien. Aus einem von Gott gewirkten wird die Geschichte der Menschheit zu einem gotterfüllten Werden, das den sittlichen Aufstieg des Einzelnen und die sittliche Entfaltung des Ganzen unlöslich ineinander schlingt. So wird die Menschheit, betrachtet sub specie des religiös-sittlichen Gedankens, zu einer lebendigen Gesamtwesenheit; die Geschichte erhält an ihr ihr eigentliches Subjekt. Mag man auch hier einen Rest aufklärerischer Befangenheit darin finden, daß in Korrelation mit der einen allgültigen Wahrheit auch nur ein einziges alles Einzelleben in sich aufnehmendes Gesamtsubjekt angesetzt wird — schon daß hier eine geisterfüllte Einheit des Lebens geahnt wird, deren Gehalt sich nicht aus den Beiträgen von Einzelwesen aufsummiert, bedeutet das Aufdämmern von Erkenntnissen, die, zu voller Entwicklung gebracht, der Lebensansicht der Aufklärung ihre Grundlagen entziehen mußten.

Chr. Wolff, Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit 1720. M. Mendelssohn, Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften 1764. G. E. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts 1780.

4. STURM UND DRANG.

Ginge es uns nur um diejenigen Fortbildungen Leibnizscher Gedanken, die die Formen der Schule, die Strenge begrifflicher Darlegung wenigstens einigermaßen festgehalten haben, so wäre die hier markierte Linie der Entwicklung die einzige, der wir nachzugehen hätten. Denn wenn der Teil seiner geistigen Hinterlassenschaft, der ihr entglitt, darum keineswegs auch nur für einige Zeit begraben blieb, so war es doch ganz und gar nicht die Kontinuität einer philosophischen Überlieferung, die ihn vor der Vergessenheit bewahrte. Vielmehr stand es so, daß eine Bewegung des Geistes, deren Ursprung außerhalb des Bereiches spekulativer Interessen lag, daß eine Erhebung des „Lebens“, wie man heute sagen würde, ihren Sinn und ihr Recht gerade in demjenigen Leibniz ausgesprochen und erhärtet zu finden glaubte, der dem Blick der deutschen Aufklärung entschwunden war. Wenn hier freiere Äußerungen des auf sich selbst reflektierenden Lebens Einfluß gewinnen auf den Fortgang der philosophischen Bewegung, so bahnt sich damit eine Verbindung an, deren Bedeutung sich gerade auf deutschem Boden fortgesetzt steigern sollte: die Wechselwirkung zwischen der schönen Literatur und der philosophischen Reflexion. Und es bedarf keiner Begründung, daß nächst der Ästhetik gerade die Ethik, verstanden als die den

Problemen der Lebensgestaltung zugeordnete Disziplin, den Boden bildete, auf dem diese Durchdringung am innigsten sein mußte.

Die Lebensbewegung nun, die, zunächst in literarischen Formen, Problemen und Fehden ihren inneren Drang klärend, in der Monadenlehre sich bestätigt fand, ist ein Glied in der Reihe jener Reaktionen, die jede auf die Spitze getriebene Kultur des reinen Intellekts notwendig heraufbeschwört. Sie gehört hinein in den Aufstand des Gefühls, der Leidenschaft, der noch nicht angekränkelten Instinkte, als dessen Bannerträger man auf allen Seiten Rousseau verherrlichte. Nur daß diese Auflehnung in der deutschen Geisteswelt, wo ein religiöses Ringen von ungewöhnlicher Inbrunst und Nachhaltigkeit das Gemüt in Erregung gehalten hatte, mit einer elementaren Wucht, einer formsprengenden Unbändigkeit hervorbrach, neben der Rousseaus glutvolle Manifeste rhetorisch, seine Gefühlswallungen harmlos wirken. „Sturm und Drang" bemächtigte sich, allenthalben das vernünftige Regelwerk der Aufklärung wegfegend, der Probleme der Literatur, der Probleme des Lebens und damit auch der Weltanschauung. Diejenigen seiner Jünger aber, denen es nicht genügte, sich literarisch auszutoben, die ihr Sein und Wirken vor sich selbst zu rechtfertigen das Bedürfnis empfanden — sie hörten nun aus der Philosophie Leibnizens die Töne heraus, die ihrem innersten Trachten Antwort gaben: von Notwendigkeit und schöpferischer Kraft des Unbewußten, des Triebhaften im Haushalt der Menschennatur, von lebendigem Wachsen des Menschen im Ganzen und aus dem Ganzen heraus — und vor allem von der Einzigkeit, der „Originalität" der Monade sowie von ihrem Beruf, dieser Originalität inne zu werden und sie, losgerissen vom Gängelbande der Normalvorschriften, nicht nur im genialischen Werk, sondern auch im Ganzen der persönlichen Lebensgestaltung zu beurkunden. In die begrifflichen Gefäße der Monadenlehre ergoß sich schäumend ein Erleben, das von Leibniz' Rationalismus ebenso wenig übrig ließ, wie die Aufklärung von seinem Irrationalismus.

Von den Köpfen, die diese Bewegung in sich vereint, sei hier nur einer genannt, der, wie er diese ihrer selbst nicht mächtige Leidenschaft in literarischen Entladungen von vulkanischer Fessellosigkeit sich ausrasen läßt, zugleich mit den Gegenständen seiner Ausbrüche dem uns beschäftigenden Problemkreis besonders nahe kommt: J. G. Hamann. Bei keinem tritt so deutlich wie bei ihm der Gefühlsgrund dieser Strömung zutage: nicht ein theoretisches Raisonnement, sondern religiöse Erschütterungen von krisenhaftem Charakter machen ihn zum erbitterten Gegner der Aufklärung. Sie wird ihm zum wahren Antichrist, weil sie gerade diejenige Erlebnissphäre, die ihm seine letzten Gewißheiten geschenkt hat, die ihm deshalb als eine Wirklichkeit höheren Ranges jenseits alles sonst Erfahrbaren steht, durch ein temperierendes Glättungsverfahren in das wohlgeordnete System der Vernunft einarbeitet, d. h.

im Innersten verfälscht. Alle die Ausgleiche und Einebnungen, in denen das philosophische Denken nun schon so lange seine Aufgabe und seinen Stolz gesehen hatte, werden hier namens der Autonomie des religiösen Gewissens als sündiges Vergreifen am Heiligsten gebrandmarkt. Alle Klüfte im Leben der Seele werden wieder aufgerissen; tiefer und schmerzlicher noch als einem Rousseau ist diesem Manne die Antinomik des menschlichen Daseins, die Zwiespältigkeit seiner Wertmöglichkeiten aufgegangen. Daß die damit ins Bewußtsein zurückgerufene Problemwelt gerade der in tieferem Sinne verstandenen Sittlichkeit ihre schwersten Fragen aufgibt, wurde bereits ausgeführt; Hamann selbst ist an diesen Folgerungen nicht vorübergegangen. Seine Erbitterung gilt nicht zum wenigsten der pharisäischen Geschäftigkeit, die aus den Grundsätzen der autonomen Menschenvernunft einen Kanon der Sittlichkeit herauszudemonstrieren sich vermißt. Eine „freche Heuchelei" heißen ihm die „wässerichten Begriffe" der modernen Moral — die übrigens auch deshalb sein ganzer Abscheu trifft, weil sie die vollsaftige Fülle der menschlichen Natur zu kraftloser Intellektualität verdünnen.

Man sieht, wie dieser Ansturm das ganze Versöhnungswerk, das die Aufklärung geleistet zu haben meinte, wieder in Frage stellt. Aber Hamann gehört nicht nur als ein Aufrührer in diesen Zusammenhang. Die leidenschaftliche Erregtheit seiner religiösen Phantasie sucht sich ihre Gegenstände in eben der Sphäre, der wir von der anderen Seite her die Aufklärung sich nähern sahen: in der Geschichte. Auch sein Gott offenbart sich wie in aller Wirklichkeit so auch ganz besonders in der großen Schicksalseinheit des Menschengeschlechts. Aber wie sein Gott ein anderer ist als der von Lessing verehrte, so steht auch seine Vision von der geschichtlichen „Anthropomorphose Gottes" weit ab von der Verständigkeit, mit der dort das Ganze der Dinge zurechtgelegt war. Der prophetische Deuter der Geschichte — und nur ein solcher vermag die Geheimschrift Gottes im Menschenschicksal zu enträtseln — sieht vor allem den unerschöpflichen Reichtum des eigenartig Gestalteten, er sieht das „Sondertümliche", in dessen Fülle sich das Göttliche ausgießt. In dunklen Ahnungen und kaum geklärten Eingebungen kündigt sich hier an, was sich in der Folge zu einer neuen Weltansicht herausarbeiten sollte.

J. G. Hamann, Sokratische Denkwürdigkeiten 1759, Ästhetica in nuce 1772. H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, Bd. III. E. Troeltsch, Der deutsche Idealismus. Gesammelte Schriften, Bd. IV, S. 532. Derselbe, Deutscher Geist und Westeuropa. Tübingen 1925. E. Cassirer, Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte.[3] Berlin 1925. Derselbe, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902. H. Schmalenbach, Leibniz. München 1921. D. Mahnke, Leibniz und Goethe. Erfurt 1924. R. Unger, Hamann und die Aufklärung.[2] Halle 1925.

VI. KANT UND HERDER.

Der Gegensatz der beiden Richtungen, die das Leibnizsche Erbe gleichsam unter sich aufteilten, steigt an der Stelle, die unsere Betrachtung erreicht hat, zu einem Paar geistiger Gestalten empor, die auch und gerade in ihrer Deutung des sittlichen Lebens zwei dauernde Grundrichtungen deutscher Weltbetrachtung nicht etwa äußerlich nebeneinandergestellt sondern in dialektischem Widerstreit zu monumentaler Darstellung gebracht hat: Kant und Herder. Es ist nicht üblich, sie so in einem Zuge zu nennen, sie als zwei Brennpunkte einer und derselben Formeinheit des geistigen Lebens zuzuordnen. Kant hat trotz mancher Schwankungen bis heute Würde und Geltung einer geistigen Großmacht behauptet, Herder für das landläufige Urteil der Heutigen nicht weniger als in den Augen der Zeitgenossen durchaus im Schatten seines großen Lehrers und scharfsichtigen Kritikers gestanden. Diese Schätzung ist im Recht, soweit sie die systembildende Kraft, die logische Klarheit des Fragens, die methodische Sicherheit der Problementfaltung zugrunde legt; sie erweist sich als ein Unrecht an dem Zurückgestellten, wenn man sich durch die widerspruchsvolle Unzulänglichkeit, Sprunghaftigkeit und Willkür der Darlegung zu den letzten Motiven des Denkens, zu dem trotz allem dahinterstehenden Gefüge von Grundbegriffen durcharbeitet. Denn alsdann graben wir Einsichten auf, deren Tragweite vielleicht erst in unseren Tagen voll ermessen werden kann. Gerade eine Darstellung der ethischen Problementwicklung hat allen Grund, Person und Werk von Herder aus dem Dunkel hervorzuholen.

Näher bestimmt sich das Verhältnis beider so, daß Kant, gewisse Vorzüge der durch Christian Wolff verkörperten Linie der Entwicklung festhaltend, wesentliche Gebrechen und Einseitigkeiten endgültig überwindend, gleichwohl in bestimmten für sie maßgebenden Voraussetzungen allzusehr befangen bleibt, als daß er bis zur gerechten Würdigung und Aufnahme der auf der Gegenseite vorangestellten Prinzipien durchstoßen könnte — daß Herder, der in genial vorwegnehmender Divination, in einem mit Instinktsicherheit leitenden Gefühl für Wesentliches die Linien eines an Gestalten reichen Weltbildes hervortreten sieht, so blind bleibt für den Wert der durch Kant eroberten Position, daß er sich selbst von den wertvollsten Mitteln der Rechenschaftsablage und Begründung absperrt. Ein Verhältnis voll innerer Tragik, aber jener Tragik, ohne die der Geist nicht seine Tiefen erschließen kann. Der ideelle Vereinigungspunkt, zu dem weder der eine noch der andere vorgedrungen ist, kann etwa bezeichnet werden durch den Begriff des spontanen Ich. Damit ist zugleich angedeutet, daß gerade auf dem Boden der Ethik die Linien, denkt man sie gehörig verlängert, sich schneiden müssen.

Unsere Betrachtung stellt den Jüngeren voran, weil gerade bei dieser Anordnung wie die kaum je bestrittene Größe so die nicht selten übersehene Grenze des kantischen Denkens am klarsten hervortritt.

1. HERDER.

Es gibt Denker, deren Gesamtwerk, so wie es als Frucht eines uns verborgenen Wachstumsprozesses vor uns steht, erst einer tiefer bohrenden Forschung etwas davon verrät, ob in jenem die Interessen des reinen Erkennens oder praktische Motive die Führung hatten. Was wir an Zeugnissen Herderschen Geistes besitzen, ist nicht von solcher Art. Ungedämpft erklingt in seinen Sätzen der leidenschaftliche Ton eines auf Wirkung drängenden Willens. Das letzte Ziel dieses Drängens faßt sich im Begriff „Bildung" zusammen, das Wort genommen in jenem noch nicht durch tausendfältigen Mißbrauch verkürzten Vollgehalt, in dem es die Formwerdung eines lebendigen Ganzen bedeutet. Zeigt diese Idee sich auf der einen Seite mit jener Ethik eng verbunden, der die höchste Sittlichkeit nur in einer Gesamtverfassung des Menschen verwirklicht werden kann, so weist sie andererseits auf eine im tieferen Sinne verstandene Pädagogik hin, sei es auch nur die Pädagogik der Selbstbildung.

Es zeugt von der gleichsam selbsttätigen Zeugungskraft wahrhaft gehaltvoller Begriffe, wenn wir den Leibnizschen Entwicklungsgedanken bei Herder nicht weniger als bei dem von ihm so grundverschiedenen Lessing sich in die Sphäre des Pädagogischen hinein strecken sehen. Seine eigentliche Fülle aber und seine charakteristische Tönung erhält dieser Begriff bei Herder erst durch das Zusammenströmen verschiedener Werttendenzen, die wir nicht zum ersten Male sich durchwirken sehen: der religiösen und der ästhetischen. Schon Hamann hatte in seinem inbrünstigen Verlangen, dem Geheimnis Gottes in der Chiffreschrift seiner Schöpfung auf die Spur zu kommen, auch und besonders die Sprache der ästhetischen Form, die er mit reizbarster Empfänglichkeit aufnahm, von diesem Zentrum her auszulegen unternommen. Mit seinem Einfluß begegnet sich bei Herder derjenige eines anderen, der gleichfalls durch den Reiz der Gestalt sich zu den göttlichen Kräften der Gestaltung hatte zurückführen lassen: Shaftesburys. Es waren Ideenverknüpfungen, in denen Herder, feinfühlig wie wenige für die Unwägbarkeiten der ästhetischen Wirkung und zugleich das Herz unruhig in religiöser Sehnsucht, das Geheimnis seines eigenen Wesens ausgesprochen fand. Naturgemäß schlägt deshalb auch bei ihm die von solchen Wertbedürfnissen gelenkte Reflexion eine Richtung ein, die in jene Zone der ethisch-pädagogischen Probleme hineinführte. Auch ihn drängt es immer wieder vom Gebilde zu den bildenden Kräften, von dem zur Form gewonnenen Werk zu der Bewegtheit der Seele, deren lebendige Form sich in ihm spiegelt. Wertvoll ist ihm die Formeinheit des Geschaffenen vor allem deshalb, weil sie von eben der Totalität des schaffenden Geistes Zeugnis ablegt, auf die auch der eigene Gestaltungswille sich richtet.

Wessen Herz von solchen Wertideen voll war, der mußte in allem, was der aufklärerische Geist dachte, behauptete und erstrebte, den Tod jedes gehaltvollen und zeugungskräftigen Lebens erblicken. So gilt der Kampf insbesondere des Jünglings und des Mannes Herder — hinter dessen wertvollsten Intentionen der spätere an vielen Stellen weit zurückbleibt — vor allen Dingen dem die Seele intellektualistisch ausdörrenden, das Leben mechanistisch einzwängenden Geist der wohlberechneten Vernünftigkeit. Und nicht zum wenigsten fühlt dieser

Lebenswille sich abgestoßen von der Moral, in der diese ihre Lebensmission zusammenfaßt. Die Blutleere dieses „idealistischen Schattenbildes von Tugend“ ist ihm das Widerspiel des vollen Menschentums, das er ersehnt und dem er sein Recht erkämpfen will.

Hören wir in solchen Aussprüchen bereits bekannte Motive weiterklingen, so tritt das Eigene und Eigentümliche der Herderschen Lebensbetrachtung in der Durchführung dieses „Bildungs“gedankens zutage. Jener Wille zur Wirkung richtet sich mit gleicher Stärke nach innen wie nach außen, auf die ihre Form ersehnende eigene Person wie auf die engeren, weiteren und weitesten Kreise der Menschenwelt. Aber dieses Überschreiten des eigenen Lebensbereiches will nicht so verstanden sein, als ob es lediglich in den anderen als einzelnen, in jedem für sich, den Willen zu ihrer besonderen Form entzünden wollte. Gewiß geht es auch darum, daß jedes einzelne Lebendige den Mut hat, zu sich selbst Ja zu sagen. Aber trotzdem ist es nicht etwa eine Vielheit monadisch abgeschlossener Einzelformen, als welche Herder die Menschenwelt sieht und sucht. Seine Sehnsucht nach menschlicher Bildung umfängt auch und gerade solche Einheiten gewordenen oder werdenden Lebens, die über die Bezirke einzelpersönlichen Daseins weit hinausgreifen: ja, die Formung des Einzelnen gilt ihm als möglich und verbürgt nur vermöge seines lebendigen Teilhabens an den formenden Energien des umfänglicheren Ganzen. Insofern sind der auf das eigene Ich und der auf das menschliche Ganze sich richtende Wille zur „Bildung“ zwei eng zusammengehörige Äußerungen einer und derselben Grundintention.

Auch in der hier in Frage stehenden Konzeption macht sich das Ineinanderwirken religiöser und ästhetischer Motive geltend. Keine religiöse Schauung einer um ihre Gestaltung ringenden Welt wird bei einem Nebeneinander gesonderter Formprinzipien und Formungsprozesse als bei dem Letzten stehen bleiben können; sie drängt darüber hinaus zu der göttlichen Einheit, die sich in der Fülle der Gestalten kundtut; und sie findet sie sei es in einer prästabilierten Harmonie, sei es in einem übergreifenden Erziehungsplan, sei es in einem alles Besondere in sich aufnehmenden Alleben. So wenig wie Lessing hat Herder eine völlig eindeutige Entscheidung getroffen zugunsten entweder eines als Lenker oberhalb des Prozesses verharrenden oder eines in ihn sich gleichsam ausgießenden Gottes. Dem zweiten Gliede dieser Disjunktion jedenfalls kommt er überall da sehr nahe, wo erlebte ästhetische Wertgewißheiten ihr Wort mitsprechen. Auf Formenenergien, die den Bezirk monadischen Wirkens hinter sich lassen, ist Herder besonders früh und nachdrücklich hingeführt worden durch seine Empfänglichkeit für solche Gebilde, die, das Walten der sie erzeugenden Formkräfte in jedem Zuge bezeugend, gleichwohl der immer wieder unternommenen Versuche spotten, diese Kräfte im Bereiche der Entwicklungen und Betätigungen von Einzelnen ausfindig zu machen. Die Sprache, der Mythos, die Volkspoesie — es liegt außerhalb unseres Zusammenhanges, zu zeigen, wie unausweichlich Herder durch liebevolle Versenkung gerade in diese Werkgestaltungen des Geistes sich zur Annahme von schöpferischen Potenzen hingedrängt fand, die aus umfassenden überpersönlichen Einheiten des Lebens hervorbrechen. Und wie hätte er das hier sich offenbarende Weben allumfassender Lebensenergien nicht zugleich als sichtbarliche Äußerung des Göttlichen verstehen sollen, das in seinen religiösen Ahnungen zu ihm sprach!

So mündet eine von Lessings Denkart weit abliegende Weise des Verstehens und Wertens doch schließlich in eine religiöse Deutung der menschlichen Geistestaten, die das Göttliche von seinem überweltlichen Throne herniedersteigen und sich mit dem schöpferischen Leben selbst einen läßt. Freilich nimmt auch dieses Gleiche nun doch auf beiden Seiten sehr verschiedene Züge an. Vor allem daß Herder, dessen Grunderlebnis das staunende Erschauen einer Schöpfungsfülle ist, die in eine Mannigfaltigkeit von eigentümlichen Werken sich besondert, unmöglich diesen Formenreichtum in die Eintönigkeit einer einzigen Menschheit und ihrer reinen Vernunft aufzulösen sich verstehen kann. Sondern unbeschadet einer alles in sich zusammenschließenden Werdeeinheit, der als Subjekt die Menschheit zugeordnet ist, sieht er im Einklange mit der Gliederung und Besonderung des vom Geist Geschaffenen auch das Spiel der schaffenden Kräfte sich auf ein Stufenreich bewegter Gestalten verteilen, von denen eine jede, obwohl ihrerseits eine Vielheit lebendiger Monaden in sich hegend, nicht weniger als eine jede von diesen ihr eigenes Lebensprinzip, ihr Formgesetz und ihren besonderen Quell von schaffenden Energien in sich trägt. Gab es für Leibniz wie seine unmittelbaren Nachfolger nur das eine starre Gegenüber von Einzelich und All, Seele und Gott, so sehen wir hier zwischen beiden Polen eine lebendige Bewegung emporfluten, die den sie trennenden Abstand mit dem vielbewegten Ineinanderspielen engerer, weiterer und weitester Lebenskreise in stetigen Übergängen ausfüllt. Das göttliche Leben der im Geist geeinten Menschheit geht, ohne zu zerfallen, in das Sonderwesen und Sonderwirken der Völker, der Kulturkreise, der Epochen auseinander. Damit ist das Prinzip der Monadologie auf die kollektiven Wesenheiten ausgedehnt, die die Menschheit in sich vereint. Und weiterhin ist damit das Prinzip der Monadologie so modifiziert, daß es gewisser von Leibniz nicht bis auf den letzten Rest getilgter Widersprüche ledig wird und so seinen Wertgehalt erst recht zu entfalten vermag. Die Bedenken, deren Grund der Widerstreit der von Leibniz gewählten Bilder von der „fensterlosen" und der „spiegelnden" Monade veranschaulicht, werden hinfällig, sobald die Monade den Schwung einer übergreifenden Lebensbewegung nicht äußerlich wie Druck und Stoß erfährt und weitergibt, sondern in die Dynamik des aus dem eigenen Zentrum quellenden Lebens aufnimmt. Denn ganz und gar nicht war dies die Meinung Herders, daß die Monade, ihr „Fenster" zum Ganzen öffnend, sich ihres eigenen Lebensprinzips zu dessen Gunsten zu begeben habe. Alle die letztlich aus räumlichen Vorstellungen entspringenden Disjunktionen des Drinnen und Draußen, des Eingeborenen und Erworbenen, des Persönlichen und des Überpersönlichen verlieren, in das Licht dieser Gesamtauffassung gerückt, den Schein der Verbindlichkeit. So sehen wir aus der gährenden Gefühlswelt einer ungewöhnlich empfänglichen Natur, aus dem Widerspruch gegen eine ihren innersten Gewißheiten zuwiderlaufende Lebensbetrachtung, eine ihre tiefsten Bedürfnisse erstickende Lebensregelung, sich eine Theorie beseelten Lebens herausklären, die, das von Leibniz Begonnene fortführend, das „natürliche System" recht eigentlich aus den Angeln hebt.

Über Shaftesbury aber, dessen Weltansicht wir hier zunächst erneut zu sehen glauben, geht diese Deutung weit hinaus durch die Klarheit, mit der sie die schöpferische Unruhe der sich durchwirkenden Lebenskreise in dem Reich der Geschichte sich zu sinnfälligster Gestaltung bringen und zugleich zur Vollendung emporheben sieht. Was Hamann in dunkler Prophetenrede gestammelt, tritt hier in das Licht des Gedankens ein: Geschichte ist die eigentliche „Theophanie Gottes". Die umwälzende Bedeutung aber dieses Gedankens erhebt sich gerade dann über jeden Zweifel, wenn wir uns fragen, wo und wie die Interessen der ethischen Reflexion von dieser Wendung berührt werden. Denn dann zeigt sich nichts Geringeres als dies: dem Grundproblem der Ge-

schichte und dem Grundproblem der Ethik kann nur von einem und demselben Punkte aus Genüge geschehen. Jede Geschichtsdeutung bleibt hinter dem Geforderten zurück, die nicht die Phänomene der Sittlichkeit sich ganz und gar einverleibt — jede Ethik bleibt unvollkommen, die die Geschichte fernhält oder an die Peripherie verweist. Die beiderseitigen Interessen — die beileibe nicht etwa sich decken! — schneiden sich an einem Punkte: es ist derjenige, den als erster Herder sich zum Standort der Betrachtung erwählt hat. Immer von neuem fanden wir die ethische Reflexion zur Sphäre des Historischen hingezogen — aber immer wieder wurde der Historie das Eindringen in die Substanz des Sittlichen verwehrt, ob diese nun als sich gleichbleibender Kern im Wechsel der Kostüme, als feststehendes Endziel des zeitlichen Aufstieges, als einst schon besessenes und erst wieder zu gewinnendes Gut ihre Unantastbarkeit wahrte. Aber diese Abtrennung bedeutet einen Raub an der Geschichte sowohl wie an der Sittlichkeit. Geschichte, die Welt des handelnden Menschen, bleibt ein Schattenspiel, solange dem Wertgehalt, der dies Handeln adelt, durch alle ringende Mühsal irdischer Geschlechter nicht das Geringste zugelegt werden kann, solange das Meer der menschlichen Schicksale an dem fühllosen Gestein unwandelbarer Vernunftgebote sich wieder und wieder bricht. Sittlichkeit, in dem innersten Heiligtum der Seele beheimatet, erstarrt zur kalt-unnahbaren Gottheit, wenn, was auch immer das Leben den Menschen an Beseligung und Verzweiflung, Fall und Aufstieg bringen mag, seinen erlebten, blutwarmen Vollgehalt der ewig gleichen als Opfer dahingeben soll. So ist es ein und dieselbe Wandlung des Gesamtaspektes, die der Ethik wie der Historie aus immer wieder sich erneuernden Nöten heraushilft.

Es ist nichts weniger als Zufall, daß gerade in der Wertsphäre der Ethik der Durchbruch am spätesten und schwierigsten erfolgt ist. Diejenige Wertregion z. B., der Herder wie die bewundertsten seiner Vorgänger seine wertvollsten Inspirationen verdankte, die ästhetische — wie viel leichter setzt sie sich vermöge der Struktur ihrer Gebilde, deren Wert offensichtlich an der Einmaligkeit, der gestaltlichen Besonderheit ihrer Erscheinung hängt, mit einer Betrachtung ins Einvernehmen, die gleichfalls in der Bewegtheit des Menschenlebens das zu eigentümlicher „Gestalt" Gediehene aufsucht. Die ethische Reflexion hingegen, immer wieder zurückkehrend zu dem Erlebnis einer dem Ich gegenüberstehenden Forderung, einer zwischen Ich und Idee obwaltenden Spannung, fühlt fort und fort die Nötigung, dies in seiner überlegenen Majestät Erfahrene nun auch in einer Sphäre des Ewig-Gültigen einheimisch, aus ihr seine Vollmacht herleitend zu glauben. So begegnet hier das Vordringen des geschichtlichen Gedankens dem härtesten Widerstand; eben deshalb muß er an dieser Stelle durchgestoßen haben, um sich nach Gebühr ausbreiten zu können.

Das Bild, das die Welt des Sittlichen nach diesem Durchbruch bietet, hat Herder zwar nicht in der Strenge begrifflicher Darlegung entwickelt; aber das Aufleuchten seiner bildkräftig wirkenden Intuitionen genügt, um uns den ganzen Abstand von der blutleeren Ethik des „natürlichen Systems" ermessen zu lassen. Wie eine zum vollen Bewußtsein erstarkte Historie es ablehnt, irgendeine Erscheinung der menschlichen Welt an-

ders als aus sich selbst heraus zu verstehen, anders als aus dem in ihr selbst eingelagerten Wertgehalt heraus zu würdigen; wie nichts ihr bloß als Vorstufe zu weiter hinausgerückten Zielen, Mittel für außerhalb seiner liegende Zwecke wichtig ist, so bricht Herder auch mit jener pseudo-historischen Behandlung sittlicher Phänomene, die im konkret Gestalteten nichts weiter finden will als die Einkleidung des abstrakt-identischen Gebots, als die unvollkommene Vorstufe des demnächst in vernünftiger Klarheit sich Enthüllenden. Sondern, so wie ein jedes in der Welt des Menschlichen dasteht, in der Vollkraft seiner blutdurchströmten Existenz, so stellt es in sich auch sittlich ein Wertgebilde dar, das, so wie es ist, weder jemals wiederkehren noch durch eine „vernünftigere" Fassung des gleichen Gehaltes überholt werden wird. Mit einer damals unerhörten Weitherzigkeit des Verstehens erfaßt Herder Wohlgefühl und Wert einer unreflektierten, aus dem Leben der Gemeinschaft erwachsenen Sittlichkeit, rühmt er die Gesundheit des noch nicht von Zweifeln angefressenen, in der Überlieferung sicher ruhenden Lebenszustandes. Und doch hat dieser Lobpreis der naiven Lebenssicherheit nichts gemein mit jener sentimentalen Verklärung des natürlichen Mustermenschen, in der wir Rousseau schwelgen sahen. Denn so klar wie nur irgendeiner sieht Herder auch die Kehrseite dieser Primitivität: den Wildwuchs der Leidenschaften, die Enge der Vorurteile, die Dumpfheit der Lebenstriebe. Nur daß er im Unterschied von denen, die es der Entwicklung zutrauten, daß sie, diese Mängel Stück für Stück beseitigend, gleichwohl das an jenem Zustand positiv zu Bewertende festhalten, ja weiterhin vervollkommnen könne, Vorzug und Gebrechen überall untrennbar verwachsen sieht — so verwachsen, daß die Menschheit mit jedem Irrtum zugleich einen Wert von sich abtut. Jede Kraft hat die ihr zugehörige Begrenzung bei sich; man muß die Gestalt des Lebens, in der sie sich gesellen, als Ganzes bejahen oder verwerfen, ablassend von dem Wahne, man könne das eine ohne das andere haben. Man sieht: das ist der radikale Bruch mit jenem Entwicklungsschema des „Fortschrittes", nach welchem der Prozeß, das Mangelhafte fort und fort ausscheidend, einen Wertbesitz sich aufsammeln und reinigen läßt. Mit Leidenschaft protestiert Herder gegen eine Vorstellung, nach welcher die endlose Reihe der Generationen sich abmüht an der Herstellung eines Lebenszustandes, dessen Genuß dann schließlich arbeitslos den Letzten zufallen wird. Und sein ganzer Spott trifft den anmaßenden Dünkel jener „Fortgeschrittenen", die, sich als jedes Vorurteils ledige Richter auf dem höchsten Punkte der Entwicklung wähnend, die sittlichen Werte der Menschheitsgeschichte auf der „Kinderwage" ihres aufgeklärten Jahrhunderts abwägen. Wie vermessen muß solches Beginnen vor der allgemeinen Einsicht erscheinen, daß jede Epoche, jede Kultur, jede Nation ihren besonderen Werthorizont hat, aus dessen perspektivischen Bedingungen herauszutreten keinem ihrer Söhne ver-

gönnt ist. Wenn Herder den berühmten Satz ausspricht, jede Nation habe den Mittelpunkt ihrer Glückseligkeit — und diese fällt für den Jünger Shaftesburys und Leibnizens mit der Sittlichkeit zusammen — in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt, so erfüllt sich in ihm dasjenige, was in Leibniz' Gedanken von dem Perspektivismus des monadischen Weltbildes angelegt war, ohne im Rahmen seines Systems zur Entwicklung kommen zu können.

Wenn aber Herder den Entwicklungszusammenhang zerstört, den das Fortschrittsschema behauptet, so ist er ferne davon, den Gang des menschlichen Werdens in eine Vielheit getrennter Lebensläufe und Wertreiche auseinanderfallen zu lassen. Im Gegenteil: gerade dies macht Eigenart und Größe seiner Weltauffassung aus, daß sie Gestaltenbesonderung und Alleinheit des Lebens gleich eindringlich empfindet und ausprägt. Gewiß ist es eine große Werkgemeinschaft „bildenden" Tuns, welche die Völker und Epochen bindet; aber dieser Bund der Generationen ist so strukturiert, daß, obwohl in ihm kein Früheres spur- und wirkungslos im Grabe der Vergangenheit versinkt, jeder Menschenkreis die Gesamtaufgabe von seinem Zentrum her aufs neue in Angriff nehmen muß. Nichts wird hier fertig übernommen und einverleibt; alles muß aus dem eigenen Wesensgrund neu geboren werden, auf daß es ihm Erfüllung seiner Wertmöglichkeiten sein könnte.

Vor dem Bilde des Reichtums, den der so sich ausgliedernde Kosmos der sittlichen Menschheit ans Licht bringt, fällt der Gedanke zusammen, alles dies sei nur relativ gleichgültige Abwandlung eines sich gleichbleibenden Themas. Hinter dem bis ins Unendliche hinein sich konkretisierenden Lebensganzen der gestaltgewordenen Sittlichkeit verschwindet das abstrakte Gefüge allgemeingültiger Normen. Und auch eine weitere Schwierigkeit der ethischen Reflexion löst sich innerhalb dieses Ideenkreises in nichts auf: alle die mühseligen Versuche, die Phänomene der Sittlichkeit mit dem Tatbestand „Gesellschaft" durch ein atomisierend-summierendes Verfahren in Verbindung zu bringen, werden gegenstandslos innerhalb einer Gesamtkonstruktion des geistigen Kosmos, die den geschichtlichen Gemeinschaften die gleiche Ursprünglichkeit vollkräftigen Lebens zuspricht wie dem in ihrem Schoße erblühenden persönlichen Leben. Hier ist Sittlichkeit ebensowenig Bindemittel einer von Individuen erst zu schaffenden wie Diktat einer von Individuen bereits geschaffenen Gesellschaft: sie wird, lebt und vollendet sich in jenem Ineinanderweben personaler und transpersonaler Kräfte, das jene ganze Fragestellung Lügen straft. Wiedergewonnen ist damit in gesteigerter Bewußtheit jene Wahrheit, der das mittelalterliche Lebensbewußtsein nahe war, wenn es sich von der mystischen Einheit des in Gott geeinten Leibes der Christenheit umfangen und durchdrungen fühlte: die Wahrheit von der Wesenhaftigkeit und Gemeinbürgschaft des sittlichen „Körpers".

Freilich zeigt sich bei diesem verheißungsvollen Vorstoß in das Reich der konkreten Sittlichkeit: umsonst gewinnt sich der Geist kein Stück seiner Herrschaft. Neue Ausblicke bedeuten zugleich neue Möglichkeiten des Fehlgehens. Leicht unterliegt die philosophische Reflexion, ist ihr einmal die Überschneidung zweier bis dahin fälschlich geschiedener Problemkreise bemerklich geworden, der Versuchung, die neue Fragestellung dadurch zu vereinfachen, daß sie den einen von beiden schlechthin in den anderen aufgehen läßt. In unserem Falle steht es so, daß solche Mediatisierung leichter der Ethik als der Historie widerfährt. Denn die blühende, vollsaftige Wirklichkeit der Gestalten, die sich auf der Bühne der Geschichte drängen, zeugt so unwiderstehlich für die Fülle

ihres lebendigen Gehalts, nimmt durch sie den betrachtenden Geist so ganz gefangen, daß er leicht bereit ist, das Sittliche in diese Wirklichkeit eingelagert, ja im Grunde mit den sie regierenden Prinzipien identisch zu glauben. Auf den Boden einer geschichtlich orientierten Betrachtung verpflanzt sich damit eine Neigung, die uns in den mancherlei Fassungen der „natürlichen" Ethik schon bemerklich wurde: die Neigung, Sittlichkeit in nichts anderem als in dem wesensgetreuen Emporwachsen des keimhaft in der Realität der Dinge Angelegten zu suchen. Wie sollte nicht der, der mit einem zugleich religiös inspirierten und ästhetisch beschwingten Willen zum Allverstehen und Allgenießen an die historische Menschheit herantritt, dieser Neigung am wenigsten widerstehen! Und hier wie dort die gleiche Wirkung: die Objektivität der sittlichen Forderung, die Spannung zwischen der Realität des Erlebens und der Idee droht in der Zielstrebigkeit eines ganz und gar sich selbst gehörenden und gehorchenden Lebensdranges zu zergehen. Hier zeigt sich von der Kehrseite her, daß für den Geltungsanspruch des sittlich Gebotenen immer da am besten gesorgt ist, wo diese Geltung als Allgemeingültigkeit sich so unzweideutig gegen den Linienfluß der Lebenswirklichkeit absetzt.

Kein Zweifel also, daß Herder den dualistischen Motiven der sittlichen Problemwelt nicht ihr Recht läßt. Ja, wenn Herder innerhalb der Welt der Geschichte diese Spannung beseitigt, so wiederholt sich der gleiche Vorgang in erweitertem Rahmen, weil er nur diese Welt der geschichtlichen Menschheit als Ganzes ihrerseits einbettet in den Schoß der sie erzeugenden und nährenden Allmutter Natur. Wiederum ohne Bruch und Abfall von sich selbst, in stetigem Fortgange des Werdens glaubt er die Gestalten der historischen Menschheit sich an die untergeistigen Formen der Lebensentfaltung anschließen zu sehen. Damit wird aber auch die in die Menschheitskultur hineingeflochtene Gestaltung der Sittlichkeit zur Äußerung derselben Bildkräfte, die die sichtbare Wirklichkeit zu ihrer Form gelangen lassen. Abermals sehen wir damit Sittlichkeit eingebettet in die „Natur" — aber es ist wieder einmal eine ganz andere Natur als diejenige, als deren Werk wir sie bisher ausgegeben fanden. Nicht umsonst ist Herder auf dem Wege über die Anschauung der Geschichte zu seinem Naturbegriff gelangt. Es ist die im prägnanten Sinne lebendige Natur, in der er die göttliche Mutter der historischen Menschheit verehrt; religiöse Ahnungen, ästhetische Stimmungen, metaphysische Annahmen durchdringen sich in diesem Naturbegriff zu einem Ganzen, aus dem sich dann natürlich unschwer alles und so auch die Wunderwelt der historischen Menschheit hervorzaubern läßt. So in die Alleinheit des Lebendigen zurückgeführt, gilt dann natürlich die Menschheit, gerade wenn sie ihre Sittlichkeit findet, als teilhaftig der zwiespaltlosen Seligkeit, in der das organische Leben sich wiegt.

Nur an einer Stelle findet diese „harmonische" Kulturauffassung einen Anstoß, mit dem sie nicht fertig wird. Der wohlbestellte Garten der Kultur und Humanität wird immer von neuem verwüstet durch die Einbrüche der Gewalten, die der Staat entfesselt. Ohne sich in grundsätzlicher Erörterung auf das Problem „Staat und Sittlichkeit" einzulassen, hält Herder mit einem Stimmungsurteil nicht zurück, das die Tendenzen der staatlichen Selbstbehauptung und Machterweiterung,

dazu die Formen und Mittel staatlicher Zusammenfassung — zumal die abstrakt-naturrechtlich begründeten — als die stete Bedrohung des Geistes und der Humanität verdammt. Die inneren Konflikte der Kulturwelt, im Gegensatz zu dem Kulturpessimismus eines Rousseau im Grundsächlichen gebannt, brechen an dieser einen Stelle doch wieder hervor. Um entdecken zu können, was gerade hier an ethischen Problemen im Hintergrunde lag, dazu hat Herder nicht lange und eindringlich genug bei diesem Gegenstande verweilt.

Wenn so die Herdersche Geschichts-Metaphysik bzw. die Natur-Metaphysik, zu der sie sich ausbreitet, mit der Auflösung der Region des Normativen alle die Schwierigkeiten heraufbeschwört, die uns Heutigen unter dem Namen des „Relativismus" und „Historismus" nur allzu geläufig sind, so stellt uns dies aufs neue vor eine Frage, die schon die vorausgegangene Ideenbewegung an mehr als einer Stelle nahelegte: ob etwa die Objektivität, das Insichselbstberuhen, der gebietende Charakter des Sittlichen überhaupt nicht anders denn in Form des Allgemeinen gewahrt werden könne. Denn nach der bisher betrachteten Entwicklung möchte es doch fast scheinen, daß, wer die Objektivität des sittlichen Gehaltes sicherstellen will, sie notwendig auf die abstrakte Allgemeinheit des Gesetzes zurückführen muß — wer der konkreten Besonderheit der „Gestalt" sittliche Erheblichkeit beimißt, die in sich selbst gegründete Idealität des Sittlichen aufzugeben nicht umhin kann. Es ist eine Alternative, die sich mit besonderer Eindringlichkeit ausprägt, wenn wir den Blick von Herder auf Kant lenken.

J. G. Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit 1774; Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele 1778; Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit 1784—1791.

2. KANT.

Gerade wenn man sie an die Seite Herders stellt, treten an der Denkerpersönlichkeit Kants diejenigen Züge beherrschend hervor, die dazu einladen, ihn den vorwiegend von theoretischen Motiven beherrschten Lebensbetrachtern einzureihen. Indessen ist es nur die von dem reifen Kant gewählte systematische Form der Darlegung, die diesen Eindruck begünstigt; eine eingehende Prüfung sowohl der Dokumente seiner Entwicklung wie der Werke seiner Vollendung läßt keinen Zweifel über die beherrschende Stellung, die auch in seinem Denken Bedürfnisse und Antriebe von durchaus übertheoretischer Art einnahmen. Die Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft" ist nicht ein bloßes Theorem, sondern gedanklicher Niederschlag einer ursprünglichen und erlebten Gewißheit. Ja, den Vorrang, die Führerrolle des Praktischen hat er wie keiner vor ihm gegen jeden Zweifel, jede Beeinträchtigung sicherzustellen getrachtet: wenn er alle Erkenntnisbemühungen des menschlichen Geistes

an den Grenzen der praktischen Sphäre Halt machen heißt, so ist diese Entscheidung in erster Linie nicht in ihrem negativen Sinne, d. h. als skeptische Zurückweisung der theoretischen, sondern positiv als Souveränitätserklärung der sittlichen Vernunft zu verstehen. Durch ein Hineinreden der Theorie könnte nach Kants Dafürhalten das höchste Vermögen des Menschen nur entweiht, beirrt, sich selbst entfremdet werden. Aber Kant weist die erkennende Vernunft nicht etwa nur insoweit in ihre Schranken zurück, als er ihr jedes Recht, ja jede Möglichkeit bestreitet, ihre Aussagen in das einzumischen, was die sittliche Vernunft, das Gewissen dem Menschen gebietet; er hält sie nicht nur der idealen Sphäre des Gesollten ferne — sondern er erklärt sie auch für völlig unvermögend, die inneren Geschehnisse auch nur zu Gesicht zu bekommen, geschweige denn zu „erklären", in denen ein Sollen als solches erfaßt, bejaht und in eine Willensentscheidung umgesetzt wird. Nicht nur der ideale Gehalt, sondern auch das reale Erleben des Sittlichen bleibt ihr unweigerlich verschlossen. Anders kann es nicht sein: der Glaube an die Möglichkeit, daß die theoretische Vernunft die fraglichen Vorgänge denkend erfassen könnte, wäre gleichbedeutend mit der Annahme, daß diese Vorgänge sich in das eine große Gefüge der kategorial geordneten „Erfahrung" als Glieder einfügten. Denn jede Erkenntnis von Wirklichem ist an dieses Gefüge als den Inbegriff ihrer nur denkbaren Objekte gebunden. Damit aber wären sie zurückgeführt auf dieselbe kausale Notwendigkeit, die das Gesamtreich der erfahrbaren „Natur" in allen Teilen durchwaltet; und so hineingestellt in das kausale Getriebe des natürlichen Universums, aus dem sie mit unausweichlicher Notwendigkeit hervorgehen, könnten sie unmöglich zugleich begriffen werden als gewirkt aus der Kraft einer sittlichen, d. i. einer freien, der Kausalität enthobenen Entscheidung. Wer diese Gedankenfolge als zwingend anerkennt, für den heißt, der theoretischen Vernunft das sittliche Erlebnis als auch nur denkbares Objekt entziehen, so viel wie: die Möglichkeit der sittlichen Entscheidung retten.

Wir sind hiermit zu einer Theorie des Sittlichen gelangt, in der sich die eine der Möglichkeiten am vollkommensten realisiert, die der Zerfall der mittelalterlichen Lebensansicht eröffnet hatte: völlige Trennung der Ethik als der Lehre vom Sollen von jeder nur denkbaren Theorie dessen, was ist. In der kantischen Ethik werden alle bisherigen Bemühungen um die philosophische Begründung des Sittlichen nicht etwa nur in ihren Ergebnissen, sondern schon in ihrem ersten Ansatz verworfen. Denn ob die moralphilosophische Reflexion in einer exakt-naturwissenschaftlichen bzw. psychologisch-empirischen Theorie — oder ob sie in einer spekulativen Metaphysik ihren Rückhalt gesucht hatte, hier wie dort hatte sie sich von einer wirklichen oder vermeintlichen Kenntnis dessen, was ist, leiten lassen. Und es war Kants Meinung, daß diese Kenntnis, je mehr sie eine solche in der Tat war, um so un-

tauglicher zu dieser Funktion war, je brauchbarer sie aber ihrem Inhalt nach für sie gewesen wäre, um so weniger den Namen „Kenntnis" verdiente. Eine empirisch-beobachtende Erforschung des Seelenlebens, wie sie die Engländer inauguriert hatten, hat Kant nicht nur für möglich und erfolgverheißend angesehen, sondern auch selbst geübt: aber was sie ans Licht stellte, das war für ihn nichts anderes als das in Gestalt des menschlichen Seelenlebens vorliegende Stück „Natur", ein Ausschnitt aus dem großen Getriebe der kausalen Notwendigkeit, in dem von der Freiheit der sittlichen Entscheidung etwas vorfinden zu wollen schlechthin sinnwidrig war. Und die metaphysischen Spekulationen von Aufbau und Wesen des Universums, von Substanz und Entwicklung der Seele dürfen im Sinne Kants um so weniger den Rang von wirklicher Erkenntnis für sich in Anspruch nehmen, je eher die sittliche Freiheit in ihnen Platz finden kann. Denn damit, daß sie ihr Aufnahme gewähren oder sie gar zum obersten Prinzip erhöhen, beweisen sie ja aufs unzweideutigste, daß sie mit wirklicher Erfahrung — als welche unweigerlich auf die kategorial geformte, kausal gebundene Natur eingeschränkt ist — nicht das mindeste zu tun haben, also nichts weiter als Luftgebäude des seine Grenzen verkennenden Menschengeistes sind. Ergebnis also: die praktische Vernunft scheide sich sowohl von einer empirischen Erkenntnis, die implizite ihre Möglichkeit aufhebt, als auch von einer Metaphysik, deren Fragwürdigkeit sich auf sie selbst übertragen würde. Sahen wir bisher die ethische Erörterung sich konzentrieren auf den Gegensatz zweier in ihren methodischen Grundlagen wie in ihren sachlichen Ergebnissen sich scharf unterscheidenden Auffassungen von der Struktur der menschlich-seelischen Wirklichkeit, die die Stätte ethischer Erlebnisse bildet, so wird hier, im schärfsten Widerspruch gegen die eine wie die andere, der Verzicht auf jede theoretische Grundlegung solcher Art zum Prinzip erhoben — und dies nicht, um der Sittlichkeit ein Fundament zu entziehen, sondern damit sie, von fragwürdiger Bundesgenossenschaft erlöst, im eigenen Reiche ganz und gar sich selbst gehöre.

Wir dürfen als einem wesentlichen Ertrag dieser Kritik zunächst einmal dies festhalten, daß niemals die Ansprüche, die eine auch nur irgendwie an naturwissenschaftlichen Vorbildern orientierte Denkweise auf den ethischen Problemkreis erheben kann, so radikal zu nichte gemacht worden sind, wie durch Kants Rettung der „praktischen Vernunft". Ohne sich mit den hier wiederholt angedeuteten kritischen Erwägungen zu decken, hat doch auch seine Überprüfung der ethischen Systeme dies zum wesentlichen Ziel, zunächst einmal die ideelle Region des Sittlichen vor jeder Auflösung in die zeitliche Abfolge kausal angereihter Naturprozesse und zumal in das Geschiebe assoziativ oder sonstwie verbundener Seelenregungen zu bewahren. Der Sinn, der Eigenbestand des sittlichen Gehalts taucht wieder empor. Des weiteren aber macht dies die Bedeutung der kantischen Kritik aus, daß sie in einem und demselben Gedankenzuge dem idealen Gehalt des Sittlichen und dem sittlichen Ich eine unangreifbare Grundlage gibt. Leicht wird übersehen, daß mechanistische und psychologistische Denkgewöhnungen dem echten Begriff des Ich nicht weniger bedrohlich werden können als dem Begriff der Idee. Kant hebt beide in wechselseitiger Stützung aus allen erdenklichen Mißver-

ständnissen heraus. Die Art und Weise, wie Ich und Idee im sittlichen Erlebnis zusammenkommen, aufeinander bezogen sind, bietet mechanistischen und psychologistischen Denkformen keine Ansatzpunkte. Und zwar vollendet sich diese Rettung erst durch das Übergreifen der gleichen Gedanken auf die Sphäre der theoretischen Erkenntnis. Denn auch deren Gehalt wird ja von einem Ich gedacht, als solcher gewußt. Man lasse sich nicht durch die Reihenfolge, in der Kants Kritiken erschienen sind, zu dem Glauben verführen, der kantische Gedanke des Ich sei zunächst entstanden in der Analyse der theoretischen Vernunft und von dort her in die Kritik der praktischen Vernunft übergegangen. Längst ist bemerkt worden, daß Kant in der Stellung, die er dem transzendentalen Ich als einem erkennenden anweist, die Bestimmung seiner praktischen Funktion vorbereitet. Und in der Tat: wirkungsvoller, als es schon in der Analyse der theoretischen Vernunft geschieht, kann das Ich nicht gegen die Übergriffe des mechanistischen Denkens gesichert werden. Denn wenn das Ganze von Gegenständen, das uns in unserer Erfahrung als „Natur" gegenübertritt, nicht, wie es dem unbefangenen Eindruck vorkommt, fertig vorgefunden wird, sondern erst durch die kategoriale Formung, die es von seiten des erkennenden Geistes erfährt, zu einem geordneten und begreiflichen Ganzen wird, wenn „Natur" durch die „gesetzgebende" Tätigkeit, die Synthesis des transzendentalen Ich überhaupt erst zustandekommt — wie bliebe dann noch der Gedanke vollziehbar, daß dies Ich der von ihm selbst erst geschaffenen kausalen Ordnung dieser Natur seinerseits als Gegenstand wie andere auch einzureihen sei! Nichts gemein hat also das Ich, das die Natur denkt, mit jenem „empirischen" Ich, das als Stück dieser Natur gedacht wird. Undenkbar, das Ich endgültiger der Macht eines gesetzlichen Zusammenhanges zu entziehen als dadurch, daß man diesen Zusammenhang als einen von ihm selbst im Denken erst gestifteten erweist. Zweifellos hat Kant mit der Durchführung des transzendentalen Gedankens das für die Ethik so grundlegende Prinzip des Ich mit einer Folgerichtigkeit festgelegt, die Leibniz in der Ausführung nahe verwandter Gedanken noch hatte vermissen lassen. Und wie weit ist vollends ein Herder, der es bei gefühlsmäßigen Protesten gegen den Mechanismus bewenden läßt und sich im übrigen auf die Überzeugungskraft seiner Intuitionen zurückzieht, hinter einer Gedankenführung zurückgeblieben, die, den Mechanismus innerhalb seiner Grenzen bejahend, ja bewundernd, gleichwohl ihn recht von innen heraus und durch sich selbst, durch den Rückgang auf seine Wurzeln, überwindet.

Wie man sieht, verknüpft Kant im Begriff des Ich wieder einmal Ethik und Erkenntnistheorie, die sich von ihrer früheren Nähe recht weit entfernt hatten. Aber höchst lehrreich ist es, zu sehen, wie völlig sich der Aspekt hier geändert hat. Damals — besonders deutlich bei Hobbes — mußte das Ich als ein erkanntes sich dem Zusammenhange der Natur einfügen, d. h. in Wahrheit „entselbsten" lassen — hier sehen wir das Ich als ein erkennendes sich dem Zusammenhange der Natur gegenüberstellen. Und auch hier, genau wie im Herrschaftsbereich der praktischen Vernunft, steht es so, daß Ich und ideeller Gehalt sich gegenseitig ihre Wesentlichkeit verbürgen. Denn die Objektivität des ideellen Gehalts — der „Erfahrung" — besteht in dem Gesetzescharakter, den ihm das Ich kraft der in ihm waltenden unabänderlichen Ordnungsprinzipien verleiht — und das Ich empfängt seine Beglaubigung aus dem Geltungsgehalt seiner Erkenntnis.

Wenn aber Kant dasjenige Ich, dem als Subjekt wie die theoretischen so auch die sittlichen Erlebnisse zugehören, so endgültig dem Machtbereich aller kausal-mechanistischen Denkformen enthebt, hat er es damit zugleich so ganz und gar der Gerechtsame der praktischen Vernunft überwiesen, daß der erkennende Geist in allem, was das

Ich angeht, überhaupt nicht mitzureden hätte? Ist mit anderen Worten diese Problemaufteilung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft berechtigt und erschöpfend? So wäre es, wenn es keine andere Art der Erkenntnis von Wirklichem gäbe als diejenige, der allerdings Kant selbst einzig diesen Titel zuzugestehen bereit ist: die exakt-naturwissenschaftliche. Daß Kant damit die Grenzen möglicher Erkenntnis zu eng gezogen hat, darüber brauchen wir uns nicht erst von der späteren Entwicklung der Wissenschaft belehren zu lassen; das verrät uns — er selber, und zwar nicht zum wenigsten in den Gedankengängen, die uns gerade beschäftigt haben. Denn das, was er über das Ich und seine Funktionen aussagt, was ist es denn, wenn nicht Erkenntnis? Gewiß glaubt Kant es der Reinheit der praktischen Vernunft schuldig zu sein, nach Möglichkeit alles fernzuhalten oder zurückzudrängen, was nach einer theoretischen Bestimmung, einer begrifflichen Festlegung dieses Ichs aussieht; gewiß bemüht er sich aufs angelegentlichste, wenn auch nicht mit unbedingtem Erfolge, solchen Wendungen aus dem Wege zu gehen, die als Aussagen über die reale Beschaffenheit, etwa die psychische Organisation, dieses Ich verstanden werden könnten; gewiß hütet er sich sorgsam, die kategoriale Funktion des Ich auf „angeborene Anlagen" zurückzuführen. Was wir über das Ich hören, das bezieht sich durchweg auf die von ihm gedachten, konstruierten, erlebten Gehalte, seine Erfahrungen, seine sittlichen Imperative; nicht nach dem, was es ist, sondern nach dem, was es denkt, wird es charakterisiert. Aber wenn auch das Ich dergestalt, eigener qualitativer Attribute ledig, gleichsam zu dem Punkt zusammenschrumpft, von dem die auf die Inhaltlichkeit gerichteten Intentionen ausstrahlen — theoretisch bestimmt zu sein würde dies Ich erst in dem Augenblick aufhören, da es sich zu einem Wort verflüchtigte, d. h. da es nichts weiter wäre als eine andere Bezeichnung, ein Sammelname für jene Inhalte. Davon aber ist bei Kant nun und nimmer die Rede. Das „Ich denke", das nach ihm „alle meine Vorstellungen muß begleiten können", zeigt deutlich genug, daß dies Ich ein zu diesen Inhalten Hinzukommendes, also ein in seiner Beziehung auf sie von ihnen sich Unterscheidendes ist. Wenn auch in noch so weitgehender transzendentaler Verdünnung — es bleibt in allen hierher gehörigen Aussagen von Kant die Relation zwischen einem Etwas, welches denkt, und einem Etwas, welches von ihm gedacht wird. Das aber ist eben ein theoretischer Begriff vom Ich und seinen Funktionen.

Wenn aber demnach Kant, so wenig er es selbst wahr haben will, das transzendentale Ich zum Gegenstand von Aussagen macht, die als solche im Zusammenhange der kategorial geordneten Erfahrung keinen Platz haben können — welches ist dann der logische Ort der hier vorliegenden Erkenntnisse, den selbst zu bestimmen sich Kant durch seine eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen unmöglich gemacht hat? Jene Aussagen über das Ich — auch sie legen, wenn auch in transzendentaler Reduktion, etwas bloß von der innersten Struktur des Geistes, ja es ist in Wahrheit eine Urrelation der geistigen Wirklichkeit, auf die Kant durch seine Erkenntnistheorie wie durch seine Ethik hingeführt worden ist. Und so gehören die einschlägigen Gedanken Kants hinein in das Ganze von Bemühungen, Wesen und Aufbau der geistigen Wirklichkeit durch ein den Naturalismus und Psychologismus überwindendes Denkverfahren zu ergründen. Umzäunt von bedächtigen Vorbehalten, von halben Zurücknahmen, wie sie die Metaphysikscheu anrät, bezeichnet doch schließlich der Begriff des transzendentalen Ich die Stelle, an der Kants kritisches Denken den Boden jener Problemwelt betritt, die Herders spekulative Phantasie mit so unbeschwerter Zuversicht durchschweift.

Sehen wir somit Kant und Herder innerhalb desselben Problemkreises sich begegnen, so fragt es sich doppelt, ob und inwieweit sie in dem, was sie auf ihn Bezügliches zu sagen haben, übereinstimmen, sich ergänzen oder einander widersprechen. Da ist nun vor allem hervorzuheben, daß Kant mit großer Bestimmtheit einen Sachverhalt in die Erinnerung zurückruft, der in jener Metaphysik des Allebens unterzugehen

drohte: die Hinwendung des Geistes auf ideale Gehalte, die mehr sind, etwas anderes sind als sublimierte Äußerungen der ihm immanenten Lebensenergien. Und zwar prägt sich dieses strukturelle Motiv gerade im Zusammenhange der kantischen Ethik am entschiedensten aus. Denn hier wird aus der polaren Beziehung, der Spannung zwischen dem Ich und dem von ihm erlebten konkreten Sinngehalt geradezu ein Gegensatz von nicht zu überbietender Schärfe. Neigte die Denkrichtung, die an Shaftesbury und Herder ihre eindrucksvollsten Repräsentanten hat, einer Auffassung des Sittlichen zu, die dieses mit der unverkürzten Aktualisierung des im Lebensgrund Angelegten gleichsetzt, so wird hier das entscheidende Kriterium des sittlich Gebotenen gerade darin gesucht, daß es den ursprünglichen Tendenzen des Lebens nicht nur dem Range nach überlegen, sondern auch dem Inhalte nach entgegen ist: seine Qualifikation als sittliches Handeln gewinnt ein Tun erst dadurch, daß es sich im Kampfe gegen diese Tendenzen aktualisiert. Kaum je war der Sachverhalt der „sittlichen Forderung" mit solcher Schroffheit allen harmonisierenden Theorien des Sittlichen entgegengesetzt worden. Hatten die Moralphilosophen seit Jahrhunderten in wechselnden Formen der Begründung immer wieder Natur und Vernunft, Natur und Sittlichkeit einander nahezubringen, womöglich in eins zu setzen sich bemüht — hier war ihr Verhältnis als das des ausschließenden Gegensatzes bestimmt. In Kants vielberufenem ethischem „Rigorismus", dessen Kerngedanke hier ausgesprochen ist, begegnen sich mächtige Motive der geistigen Überlieferung und Dominanten persönlichen Lebens mit den unausweichlichen Folgerungen des methodischen Ansatzes. Was die Erfahrung als konkreten Gehalt des seelischen Lebens vorfindet, das ganze Spiel der Eindrücke, Vorstellungen, Ahnungen, Wollungen, Leidenschaften hatte Kants Erkenntnistheorie der empirisch zu erforschenden „Natur" und damit einer Sphäre überwiesen, die, beherrscht von dem unentrinnbaren Gesetz der kausalen Notwendigkeit, einem sittlich verantwortlichen Handeln keinen Raum ließ. Gerichtet waren damit für Kant alle diejenigen Theorien des Sittlichen, die den Menschen durch seine Natur, seine Anlagen, durch Gefühle oder Neigungen gleichviel welchen Inhalts zur Sittlichkeit bestimmt glaubten — Theorien übrigens, durch die Kant in jungen Jahren selbst hindurchgegangen war. Alle Motivationen, die aus Quellen solcher Art entspringen, sind ihrem Wesen nach „pathologisch", zeigen den Menschen als ein im Naturzusammenhang weitergeschobenes, als ein nicht sich selbst bestimmendes Wesen. Nur wenn und wo er als ein solches handelt, kommt das Sittliche überhaupt in Frage. Ist aber einmal das Ich, dem als Subjekt ein mögliches Sittliches zugehört, von dieser ganzen Inhaltlichkeit des Seelenlebens abgesperrt, darf es keinem der hier vorfindbaren Antriebe bei sich Einlaß gewähren, ohne daß es jenes Ich zu sein aufhörte — so ist die Folgerung unausweichlich, es könne nicht anders als durch Verneinung

oder Verdrängung schlechthin aller auf jener Seite sich regenden Tendenzen die Sittlichkeit als Entscheidung und Tat wirklich werden.

Man bemerke die folgenreiche Verschiebung, die im Laufe des hier angedeuteten Gedankenzuges der Gegensatz erleidet, von dem unsere Betrachtung ausging. Aus der Spannung zwischen einem erlebenden Ich und einem ideellen Gehalt, der ihm als sittliche Forderung gegenübertritt, wird die Spannung zwischen einem „empirischen Ich", d. i. jenem psychologisch erforschbaren Inbegriff von erlebten seelischen Vorgängen, und einem „höheren Ich", einem Subjekt des sittlichen Tuns, für welches dies alles als Quelle der Willensbestimmung ausscheidet. Unschwer erkennen wir hier jene Schichtung des Ich wieder, in der die ethische Reflexion schon so oft die primäre Bedingung sittlicher Entscheidung gesucht hatte. Bei Kant präzisiert sich diese Scheidung weiterhin unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt: sie fällt zusammen mit dem Gegensatz zwischen einem Ich, das, der menschlichen Erkenntnis zugänglich, von der Möglichkeit sittlicher Entscheidung ausgeschlossen ist, und einem anderen, das, gerade als das sittlich handelnde charakterisiert, jeder denkbaren Erkenntnis verschlossen, daher in Wahrheit nur ein im „Vernunftglauben" angenommenes ist. „Empirisches Ich" und „intelligibles Ich" — dieses Begriffspaar, das erkenntnistheoretische und ethische Bestimmungen vereinigt, ist der zusammenfassende Ausdruck für die Umgestaltung, die jene Spannung des geistigen Lebens hier erfährt.

Längst hat die Kritik hervorgehoben, daß diese Konstruktion dem Denken Unmögliches zumutet: zwei Iche, im Wesen radikal verschieden, im Wirken radikal geschieden, dazu auch noch, weil nicht gleicherweise erkennbar, durch das Denken um keinen Preis zusammenzubringen — dagegen sträubt sich nicht nur ein unbefangener Verstand, der sich nicht ausreden läßt, daß beide Iche doch schließlich eins sind, daß eben nur deshalb, weil sie identisch sind, der Konflikt, die Gegensätzlichkeit als solche erlebt und durchfochten werden kann. Indem Kant die Spannung, in der das eine lebendige Ich sich zur sittlichen Forderung stehend weiß, uminterpretiert zum Gegenüber zweier Subjekte, die sich gleich Parteien die Stirne bieten und doch wieder nicht recht aneinanderkommen können, läßt er das beste von dem fahren, was sein Begriff des „transzendentalen Ich" ihm eingebracht hatte: das allem Mechanismus überlegene Ich wird doch schließlich — mechanistisch zerfällt.

Nicht minder wesentlich aber sind die Folgerungen für die nähere Bestimmung des sittlich Gebotenen, die sich aus der radikalen Trennung des empirischen und des sittlichen Ich ergeben. Dasselbe empirische Ich, von dessen Erlebnisgehalt sich das intelligible Ich so streng absondert, insoweit sich Motive des Wollens von ihm her herandrängen, bleibt ihm nichtsdestoweniger unentbehrlich, weil es ihm den ganzen Inhalt liefert, dessen ein sittlicher Wille bedarf, um real werden zu können. Die „Materie des Wollens" fällt als solche ganz und gar in die Sphäre des Empirischen. Das ohnehin so dunkle Verhältnis beider Iche wird damit einem Begriffspaar unterstellt, von dem es zum mindesten fraglich ist, ob und wie es sich mit den Aussagen verträgt, in denen jenes Verhältnis bestimmt wurde: dem Begriffspaar „Stoff-Form". Wie die kantische Erkenntnistheorie „Erfahrung" entstehen läßt durch das Zusammenkommen des „Materials", das ein in sich ungeordnetes „Gewühl von Empfindungen" darbietet, mit den ihrerseits des Inhalts entbehrenden, nach Inhalt verlangenden Formprinzipien des transzendentalen Ich, so entsteht für die kantische Ethik das Sittliche durch die Begegnung eines gleichfalls in sich jedes sittlichen Sinnes entbehrenden Rohmaterials von

seelischen Strebungen mit einem ebenso inhaltleeren Formprinzip des Subjektes der Sittlichkeit. Kant ist der Überzeugung, daß der sittliche Wille sich nicht anders „rein", d. h. von der Vermischung mit „natürlichen" Motiven, mit außerhalb des Sittlichen liegenden Zwecken frei erhalten könne als dadurch, daß er den formalen Charakter seines Prinzips in aller Strenge wahrt; ihn inhaltlich, material zu bestimmen sei ja nicht anders als durch Heranziehung solcher „natürlicher" Motive möglich: mit einer solchen aber sei dann die Selbstbestimmung, die Bedingung jeder möglichen Sittlichkeit, schon preisgegeben.

Bleibt noch die Frage, wie nun Kant den vieldeutigen Begriff der „Form" des sittlichen Willens näher festlegt. Da taucht nun eine Bestimmung auf, die schon eine lange Geschichte hinter sich hatte: das Formprinzip des Sittlichen fällt zusammen mit dem Prinzip der allgemeinen Gesetzlichkeit. Folgendes verlangt Kants „kategorischer Imperativ" von der Willensentscheidung, die als sittlich zu qualifizieren ist. Einmal muß die ihr zugrunde liegende Maxime geeignet sein, in verallgemeinerter Form, als „Prinzip", in eine „sittliche Gesetzgebung" aufgenommen zu werden. Aber es genügt nicht, daß der Gehalt der Maxime von dieser Beschaffenheit ist, sondern das Subjekt muß auch um sie, um ihre Verallgemeinerungsfähigkeit wissen, ja, es muß gerade dies Wissen die Grundlage der Entscheidung bilden, denn nur in diesem Falle ist es die „reine Form", nach deren Maßgabe die Entscheidung erfolgt. Das als solches gewußte allgemeingültige Gesetz rückt so in den Brennpunkt der sittlichen Sinnsphäre. So sehen wir uns in den Kreis der ethischen Theorien zurückgeführt, die die ideelle Objektivität des sittlichen Gebotenen mit seiner Allgemeingültigkeit in eins setzen. Aber diese Übereinstimmung der logischen Form darf eine wesentliche Abweichung nicht vergessen machen. Kant würde die Autonomie der sittlichen Entscheidung auch in dem Falle aufgehoben glauben, wenn sie — um Mendelssohns Formulierung heranzuziehen — in der bloßen Subsumption des Einzelfalles unter ein vollinhaltlich irgendwie vorgegebenes Gesetz bestände. Das „Gesetz" ist nicht ein bloße Befolgung verlangender ausgeführter Kanon des Gebotenen und Verbotenen, sondern ein vom Menschen im Einzelfalle selbst inhaltlich erst auszufüllendes Formalprinzip. Die sittliche Entscheidung bewährt auch darin ihre Autonomie, daß sie die der besonderen Lage zuzuordnende allgemeine Regel des Handelns selbst einsichtig bestimmt — wobei unerörtert bleiben möge, inwieweit die von Kant so bestimmte Leistung dem Ich durchweg zugemutet werden kann. Daß nicht eine vom Ich vorgefundene, sondern eine von ihm zu stiftende Gesetzlichkeit den sittlichen Gehalt der Handlung ausmacht — darin vollendet sich der Parallelismus der Funktionen, die dem Ich als dem Träger der „Erfahrung" einerseits, dem Träger der Sittlichkeit andererseits zukommen: hier wie dort ist es eine aus der Spontaneität dieses Ich entquellende „Gesetzgebung", die in einem dar-

gebotenen Rohstoff eine ihm an sich fremde Ordnung herstellt. Man wird fragen dürfen, ob dieser Parallelismus nicht beweist, wie stark selbst der Denker sich von dem gedanklichen Schema der Gesetzeswissenschaft hat gefangen nehmen lassen, der in anderer Beziehung ihren Bann am wirksamsten gebrochen hat.

Selbst wenn indessen methodische Analogien solcher Art nicht ohne Einfluß auf die Fassung und Begründung des ethischen Gesetzesbegriffes bei Kant gewesen sein sollten, so hat das nicht gehindert, daß das so gewonnene ethische Prinzip sich mit der ganzen Wärme persönlicher Hingabe erfüllte, die nur ein wahrhaft erlebtes Wertideal auf sich zu ziehen vermag. Die strenge Gemessenheit des Vortrags, die Kant sich durchgängig zum Gesetz macht, weicht gerade und nur dort dem Andrange tieferer seelischer Bewegung, wo er das „Gesetz in meiner Brust" als Leitstern des Lebens und als Bürgschaft der Menschenwürde aufleuchten sieht. Dieser Aufschwung des Gemütes ist um so lehrreicher, als er sich mit den Grundprinzipien der Ethik der „Vernunft" in Widerspruch zu setzen scheint. Denn ist es nicht etwa das „Gefühl" des Herzens, was hier für das von der Vernunft konstruierte Ideal Partei ergreift? Jegliches Gefühl aber steht doch als „pathologische" Affektion des Menschen mit der Vernunft in unausgleichbarem Widerspruch! Es fehlt bei Kant nicht an Darlegungen, die die hier sichtbar werdende Schwierigkeit zu beheben versuchen. Auf der einen Seite ist er sich darüber nicht im unklaren gewesen, daß ein bloßes Wissen um die Verallgemeinerungsfähigkeit einer bestimmten Maxime, daß die reine „Vorstellung" des Gesetzes als solche doch wohl nicht ohne weiteres die den Willen bewegende Kraft in sich trägt, deren es zur Überwindung des natürlichen Menschen bedarf — auf der anderen Seite ließen es die grundlegenden Thesen seiner Ethik nicht zu, das Gefühl als die entscheidende Hilfskraft aufzubieten. Den Ausweg aus dieser Schwierigkeit sucht Kant in der Annahme einer seelischen Haltung, die er von der Sphäre der Gefühle aufs schärfste glaubt trennen zu können und die doch über ein reines Vorstellen hinausgeht: es ist die „Achtung" vor dem Gesetz. Aber mag es auch ein höchst temperierter Zustand des Gemüts sein, den dieser so vorsichtig gewählte Begriff meint — er bedeutet darum doch immer noch eine seelische Haltung, in der das Ich von einem Objekt nicht bloß Kenntnis nimmt, sondern es im Sinne einer wertenden Entscheidung bejaht. Es ist aber ein in ganz unzulässigem Sinne verengerter Begriff des Gefühls, der diese Klasse von Erlebnissen von sich ausschließt; ohne eine Parteinahme des Gefühls ist auch der seelische Tatbestand der „Achtung" nicht denkbar. So sehen wir hier Kant gleichsam wider seinen Willen, unter der Deckung eines den Bruch verschleiernden psychologischen Kunstausdrucks, einen Sachverhalt eingestehen, in dem die mechanische Trennung von Gefühl und Vernunft, empirischem Ich und intelligibler Sittlichkeit sich aufhebt.

Wenn aber Kant mit diesem Appell an die Bedürfnisse des Herzens die innere Einstimmigkeit seines Systems in Frage stellte — der praktischen Durchsetzung dieses Systems ist es zweifellos zu statten gekommen, daß es mit der Überzeugungskraft methodischer Beweisführung das Pathos des sittlichen Erlebnisses einte. In der Tat hat gerade die transzendentale Ethik Kants die in mancherlei Formen überlieferte Vorstellung, nach welcher jedes sittlich Gebotene sich auf ein Gesetz, also eine allgemeine Regel des Handelns müsse zurückführen lassen, in einem neuen Sinne begründet, ja für nicht Wenige zum Range einer unumstößlichen Wahrheit erhoben.

In diesem Zusammenhange springt die ganze Schärfe des Gegensatzes in die Augen, der zwischen Kant und Herder gerade da obwaltet, wo sie den gleichen Problemkreis aufsuchen. Denn die ganze Welt eines inhaltlich in unausdenkbarer Mannigfaltigkeit sich konkretisierenden Lebens, in die Herders liebendes Verstehen sich ergießen möchte, weil er in ihr allen Wertgehalt und so auch alle sittliche Wertfülle des Daseins beschlossen glaubt — diese ganze Welt gehört ja, gemessen an der Kritik des kantischen Denkens, hinüber auf die Seite jenes „Materials", das, als Bestandteil der „Natur" des Eigenwertes entbehrend, erst durch die „Gesetzgebung der Vernunft" einen Sinn erhält. Und diese Gesetzgebung bedeutet ja schon ihrem logischen Charakter nach, als Ausdruck des Allgemeinen und Allgemeingültigen, das genaue Gegenteil dessen, was für Herder die Bedingung der Werterfülltheit ist: des aus der Fülle seines Lebens zur Form Gediehenen. Abstraktes Gesetz und konkrete Gestalt — das ist, auf seine letzte Form gebracht, der Gegensatz der Wertideale, die Kant und Herder auf dem Boden der Philosophie des Geistes aufrichten. Es sind Wertideale, so grundverschieden in der sie beseelenden Lebensstimmung wie die Menschen, in denen sie Leben gewannen, und doch beide mit der gleichen Hingabe des Gemüts ergriffen, mit der gleichen Eindringlichkeit der Verkündung herausgestellt. Blickt man auf die großartige Verkörperung dieser Antithese, so möchte man sich allerdings zu der Meinung gedrängt fühlen, die oben als Frage formuliert wurde: daß optiert werden müsse zwischen der objektiven Geltung und der individuellen Gestaltung des Sittlichen. Sahen wir bei Herder die Idealität der sittlichen Forderung sich in den Lebensprozeß individueller Formwerdung auflösen, so bringt Kant die Besonderheit konkreten Lebens der idealen Allgemeinheit der Forderung zum Opfer. Daß etwa die Wirklichkeit des sittlichen Lebens die Objektivität der Forderung und die Individualität der Gestaltung zugleich als Momente enthalten könnte — dieser Gedanke hat auf der einen wie auf der anderen Seite keinen Raum.

Aber auch eine zweite Alternative scheint in der Antithese Kants und Herders ihre Unausweichlichkeit zu offenbaren. Ideelle Transpersonalität gültigen Gehalts und reale Transpersonalität lebendiger Gemeinschaft treten als Quellen der sittlichen Einsicht in Konkurrenz. Das kantische Sittengesetz in seiner Allgemeinheit und Denknotwendigkeit hat zum Korrelat das „transzendentale Ich". Erinnern wir uns, daß diesem Ich an Bestimmungen nichts belassen ist außer der denkenden Beziehung auf das Gesetz, so wird deutlich, daß nicht nur für ein so bestimmtes Ich der Zusammenhang mit einer lebendig-sittlichen Gemeinschaft überflüssig ist — nein, daß der Begriff dieses Ich mit dem Begriff einer echten Gemeinschaft nicht in eine Ebene gebracht werden kann. Grundsätzlich ist in der denkenden Beziehung auf das Zeitlos-Gültige bereits alles das eingeschlossen, dessen es zur Verwirklichung des sittlichen Lebens bedarf; grundsätzlich kann jedes einzelne Wesen, das überhaupt dieser Zuwendung zur Region des Gültigen fähig ist, für sich den Zugang zur Gesetzlichkeit der Vernunft gewinnen. Ja, das Prinzip der Autonomie fordert geradezu, daß es ihn so gewinne. Ist einmal der Zusammenhang zwischen Ich und Vernunftgehalt dergestalt festgelegt, so

läßt sich der Tatbestand „Gemeinschaft" nur noch in der Form mit ihm vereinigen, daß er aus dem identischen Vernunftgehalt hergeleitet wird: aus dem Umstande, daß alle Einzelnen durch die Hinwendung auf die eine selbige ideelle Gesetzlichkeit als Vernunftwesen charakterisiert sind, daß sie in ihr gewissermaßen zur Deckung kommen, ergibt sich wie von selbst ihre Zusammengehörigkeit. So konstituiert sich die Gemeinschaft, das „intelligible Reich der Vernunftwesen", auf dem Wege über einen Vernunftgehalt, den das autonome Ich aus eigener Kraft sich erobert. Ein Blick hinüber zur Struktur des Herderschen Weltbildes zeigt ohne weiteres: die so zustande gekommene, so verbundene Gemeinschaft ermangelt ganz und gar jener lebendigen Eigenbewegung, jener aus sich wachsenden Wertfülle, die Herder in den Kollektivgestalten des Menschheitslebens vor Augen trat. Wie könnte, was so sekundär, gewissermaßen als Nebenprodukt, sich an die Relation von Ich und Vernunftgesetz anschließt, eines eigenen Lebensschwunges und einer anregenden Kraft des Wirkens teilhaftig sein! So geflissentlich sich Kant in der Bestimmung der Vernunft von allen den Theorien ferngehalten hat, die deren Gehalt als „eingeborene" Ausstattung dem einzelnen Menschen schon mitgeben — er hat darum nicht weniger als jene dem Subjekt eine Beziehung zur Idee gegeben, die die menschliche Gemeinschaft in einem tieferen Sinne überflüssig macht.

Zu voller Prägnanz arbeitet sich der Gegensatz Kant-Herder da heraus, wo Kant dem anderen auf sein ureigenstes Gebiet folgt und der von ihm scharfsinnig, aber einseitig kritisierten Geschichtsphilosophie des früheren Schülers eine eigene „Idee" vom Gange der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit gegenüberstellt. Daß es eine, mit Herder-Augen betrachtet, nur sehr abgeblaßte „Entwicklung" sein konnte, ist nach den Grundlagen des kantischen Denkens selbstverständlich. Denn das zeitlos gültige Vernunftgesetz, in welchem Kant den inneren Gehalt des menschlichen Lebens begründet sieht, hält sich in seiner Allgemeinheit und Denknotwendigkeit in eben dem Abstande von der Bewegung des geschichtlichen Werdens, durch den wir bereits bei früher besprochenen Denkern Lebensfülle und Sinn des Prozesses geschieden fanden. Mehr als das Hervortreten eines von Anbeginn an eindeutig Feststehenden kann hier also unter keinen Umständen erwartet werden. Und in der Tat: das Schema des „Fortschrittes", von Herder mit Empörung abgelehnt, weil es die Völker, die Kulturen und die Individuen des eigenen Schwerpunktes beraubt, wird hier trotz ausdrücklich zugestandener Befremdlichkeit festgehalten. Deutlich zeigt diese Geschichtsphilosophie die Unmöglichkeit, von den genannten Grundlagen her zur Anerkennung kollektiver Subjekte oder wenigstens eines kollektiven Subjekts der Geschichte zu gelangen — und zwar tut sie es um so deutlicher, je mehr Wert sie auf die Feststellung legt, daß die Vernunft nur in der Arbeit der Gattung, nicht durch die Bemühungen eines einzelnen erobert werden konnte. Denn die somit scheinbar in ihrem Wert und ihrer Unentbehrlichkeit begründete Gemeinschaft der Menschen bedeutet, näher besehen, die äußere Kooperation vieler Individuen, die ermöglicht und gefordert ist durch die Beziehung aller dieser einzelnen auf ein identisches „Arbeitsmaterial", den ideell präformierten Gehalt der Vernunft: jede Generation gibt an die folgende weiter, was sie gelernt hat, und so klärt sich Schritt für Schritt aus Irrtum und Fehl die Wahrheit

heraus. Aber eine solche „Arbeitsgemeinschaft" ändert nichts an der Vorordnung und der grundsätzlichen Selbstgenügsamkeit der Einzelnen; es liegt nichts in ihr, was die Einzelexistenz lockte oder nötigte, sich von einem gemeinsamen Lebensschwung ergreifen und über sich selbst hinaussteigern zu lassen.

Wie aber bestimmt sich nun des näheren der Endzweck, auf welchen sich die so strukturierte Entwicklung ausrichtet? Es ist sehr lehrreich, daß Kant sich nicht bei dem so naheliegenden Gedanken beruhigt, daß dieser Endzweck kein anderer sei als die volle Explikation jenes Vernunftgehaltes im allgemeinen. Er gibt dem Endzweck eine sehr viel speziellere Fassung, veranlaßt durch die Erwägung, daß ein Ziel der Vernunft sich später als alle anderen erfülle, daß also erst seine Eroberung den Abschluß markiere, veranlaßt vielleicht auch durch ein dunkel gefühltes Bedürfnis, die lebendige Einheit der Menschen, die ja, wie gezeigt, in der Struktur des Prozesses zu kurz gekommen war, in diesem letzten Orientierungspunkt um so nachdrücklicher zu bezeichnen und zu befestigen. Wie dem auch sei: Kant sucht diesen letzten Richtpunkt in der Sphäre des Staatlichen — in der Sphäre also, die Herder dem großen Einheitsleben der Menschheit und zumal ihrer sittlich-humanen Entwicklung gerade am fernsten und feindlichsten geglaubt hatte! Solcher Abstand der Bewertung ist aus der Struktur des auf beiden Seiten geübten Denkens leicht verständlich. Nicht erst bei Kant hat eine Wertungsweise, der das Sinnhafte im „Gesetzlichen" kulminiert, sich der im Staate waltenden Gesetzlichkeit nahe gefühlt; in die Tradition des „Naturrechts" gehört Kant schon vermöge der Methodik seines Denkens ebenso unweigerlich hinein, wie Herder ihr abhold sein mußte. Leicht erhält deshalb bei Kant das politische Endziel, das er der geschichtlichen Entwicklung setzt, die Weihe des Sittlichen, die es solcher Funktion erst recht würdig macht. Das Ziel, das die Entwicklung der Menschheitsvernunft durch Irrungen und Wirrungen hindurch vermöge einer geheimnisvollen Teleologie verfolgt, ist: die Herstellung eines vollkommenen Staatszustandes, d. h. einer „vollkommen gerechten bürgerlichen Verfassung", die ihrerseits ergänzt werden muß durch eine nach den gleichen Prinzipien geregelte „Gesellschaft der Staaten". Man erkennt, wie Kant hier am Abschluß der Entwicklung etwas winken sieht, was die ihr selbst abgehende lebendige Einheit auf institutionellem Wege endlich herstellt. Und dieses somit spezialisierte Vernunftziel gewinnt dann insofern doch eine universale Bedeutung, als eine solche Verfassung des menschlichen Zusammenlebens allen Anlagen der Menschheit die ungestörte Auswirkung verbürgt. Es ist, wie man sieht, eine geschichtsphilosophische Konstruktion, die wie in dem zugrunde gelegten allgemeinen Schema so auch in der inhaltlichen Ausfüllung das rechte Widerspiel darstellt zu der Fülle der Gesichte, von denen die Herdersche Geschichtsschau sich bedrängt fühlt: die ganze Entwicklung in stetigem Fortgange sich zuspitzend auf einen in abstrakter Allgemeinheit gefaßten politisch-moralischen Endzweck, in dem die letzte Forderung der Vernunft sich erfüllt.

Wenn Kant mit dem Glauben an eine wenn auch auf mancherlei Umwegen erreichbare Versöhnung von Staat und Sittlichkeit die vereinheitlichenden Tendenzen der Philosophie der Vernunft fortführt, so tritt der gleiche Zug noch stärker hervor in den Gedanken, die das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion zum Gegenstand haben. Freilich: vom Standpunkte der Ethik aus scheint zunächst strenge Scheidung geboten. Der seine ganze Philosophie beherrschende Gedanke der Autonomie verbietet, Sittlichkeit auf etwas anderes als auf sich selbst zu gründen. Die praktische Vernunft bedarf nicht nur keiner religiösen Stützen und Begründungen, sie würde, wollte sie sich solcher bedienen,

aufhören, sie selbst zu sein. Erneut Kant damit zunächst eine Scheidung, die im Interesse einer Verselbständigung der ethischen Wertsphäre schon des öfteren eingeschärft worden war, so drängt ihn der gewaltige Eindruck, den er von der Majestät der sittlichen Vernunft empfängt, darüber hinaus zu solchen Gedankengängen, die ein in umgekehrter Richtung laufendes Abhängigkeitsverhältnis glaubhaft machen wollen. So ferne ist ihm die praktische Vernunft davon, auf den Beistand religiöser Überzeugungen angewiesen zu sein, daß sie diesen umgekehrt die wirksamste Unterstützung leistet. Es bedarf nicht des näheren Eingehens auf die Überlegungen, in denen Kant den Hauptlehren der christlichen Religion ein moralisches Fundament zu unterbauen sich bemüht; daß sie zu den anfechtbarsten Partien des kantischen Denkens gehören, ist schwerlich zu bestreiten. Kant verkörpert von dieser Seite her denjenigen Typus, der den leidenschaftlichen Widerspruch eines primär religiös gestimmten Geistes, wie Hamann es war, hervorrufen muß: nicht genug, daß er eine religiöser Inspirationen nicht bedürftige Sittlichkeit aus der Selbstherrlichkeit des Menschengeistes herauszubilden sich getraut, wagt er auch noch solches Menschenwerk der Religion als Stütze und Rückhalt anzubieten. Hier steht in der Tat ein im tiefsten Grunde antinomisches, ja tragisches Erleben gegen das enthusiastische Zutrauen zu der Eigenmacht der Vernunft.

J. Kant, Kritik der reinen Vernunft 1781; Kritik der praktischen Vernunft 1788; Kritik der Urteilskraft 1790; Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht 1784; Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 1793; Metaphysik der Sitten 1797.

B. Bauch, J. Kant.[3] Berlin 1923. E. Cassirer, Kants Leben und Lehre.[3] Berlin 1922. G. Simmel, Kant.[4] München 1918. R. Kroner, Von Kant bis Hegel. I. Tübingen 1921. H. Cohen, Kants Begründung der Ethik.[2] Berlin 1910. A. Messer, Kants Ethik. Leipzig 1904. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.[2] Halle 1922. R. Haym, Herder nach seinem Leben und in seinen Werken. Berlin 1877—1885. E. Kühnemann, Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung. Berlin 1893. Herder.[2] München 1912.

VII. DER DEUTSCHE IDEALISMUS.

Nachdem einmal Kants transzendentale Begründung der Ethik hervorgetreten war, war keine ernsthafte ethische Ideenbewegung mehr denkbar, die sich eine Auseinandersetzung mit diesem gewaltigen Gedankengefüge hätte ersparen dürfen. So ist denn der kategorische Imperativ für die Folgezeit recht eigentlich der Orientierungspunkt des ethischen Gedankens geworden, und zwar im Sinne jener widerspruchsvollen Abhängigkeit, die unter Umständen die vermeintliche Bestätigung zur Überwindung, die gewollte Widerlegung zur Fortbildung werden läßt. Die gesteigerte Erregung aber, in der sich die hier angelegte Dialektik äußerte, gewann dadurch ihre eigentliche Fruchtbarkeit, daß nun-

mehr der ganze Reichtum des zu seiner Höhe emporsteigenden deutschen Geisteslebens in das Reich des philosophischen Gedankens einströmte. Wenn man mit Recht in dem Wechselverkehr des künstlerischen Welterlebens und des philosophischen Weltdeutens, wie er damals Wirklichkeit wurde, eines der vorwärtstreibenden Motive der Gedankenbewegung gesucht hat, so mußte die ethische Ideenregion ganz vorzüglich den Segen dieser Verbindung erfahren. Denn wo hätten eher Kunst und Philosophie ihren Vereinigungspunkt finden können als in dem Problem einer sinnvollen Gestaltung persönlichen Lebens! Die in so weitem Sinne verstandene „humanistische" Idee ist es also gewesen, in der sich die vielfältigen Antriebe dieser unvergleichlichen Zeit begegneten und insbesondere auch ihr ethischer Gedankengehalt niedergelegt wurde. Nun wollte es auch noch die geschichtliche Fügung, daß in eben diesen Jahrzehnten die abendländische Welt und zumal das Land der Mitte, Deutschland, von Schicksalen heimgesucht wurde, in denen die großen menschlichen Gemeinschaften bis dahin nicht bemerkte Lebenstiefen aufschlossen und somit den noch nicht gelösten Problemen der ethischen Reflexion neue, schwierigere Aufgaben hinzufügten. So wurden alle die seit Jahrhunderten diskutierten Fragestellungen nicht nur aufs neue aufgerührt, sondern auch in weitere Zusammenhänge aufgenommen, die ihnen ein völlig veränderten Gesicht gaben. Alles wirkte also zusammen, um die Vorzugsstellung zu befestigen, die Kant der ethischen Idee gegeben hatte. Und wenn man die geistige Leistung, die die große Zeit des deutschen Idealismus vollbracht hat, vor allem als die Herausbildung der eigentlichen deutschen Metaphysik zu verstehen pflegt, so liegt der eigentümliche und auszeichnende Charakter dieser Metaphysik nicht zum wenigsten in der engen Verbindung, die Lebensbetrachtung und Lebensgestaltung in ihr eingehen und bewahren. Eben deshalb verschärft sich hier die Schwierigkeit aufs äußerste, mit der unsere Darstellung fort und fort belastet war: die ethischen Sätze in Ablösung von dem gedanklichen Ganzen zu betrachten, innerhalb dessen sie allein ihren Sinn und ihr volles Gewicht behaupten. Damit sind die Ergänzungen bezeichnet, die ein volles Verständnis des hier Darzulegenden voraussetzt.

1. JACOBI UND SCHILLER.

Es entspricht der natürlichen Dialektik des gedanklichen Fortganges, wenn der berufene „Rigorismus" des kantischen Pflichtgedankens alle die Erfahrungen und Bedürfnisse gegen sich ins Feld rief, die von je dafür gesprochen hatten, daß in der Region des Gefühlslebens die Heimat der Sittlichkeit gesucht werde. Am wenigsten konnte dasjenige Deutschland, dessen innerer Werdegang von so vielen Durchbrüchen emotionaler Urkräfte wußte, das gerade noch aus den Eingebungen des leidenschaftlichen „Gemüts" heraus den ersten Gegenstoß gegen den

Geist der Aufklärung geführt hatte, eine solche Entsetzung des Irrationalen widerspruchslos hinnehmen. Ebenso brachte es die seelische Gesamtlage mit sich, daß diese erneute Erhebung des Gefühls nicht zum wenigsten im Namen und zur Rettung derjenigen Erlebnissphäre erfolgen mußte, der die kantische Ethik am wenigsten Genüge getan hatte: der Religion. So kam es, daß gleichzeitig mit der Annahme und Fortbildung der kantischen Lehre auch ein Widerspruch sich vernehmlich zu Worte meldete, der auch und ganz besonders der kantischen Ethik galt.

Wieder ist es eine jener eigenwilligen Denkerpersönlichkeiten, denen jede systematische Form zur Fessel wird — wieder ist es ein „Lebensphilosoph" im Stile Hamanns, der dieser Bewegung das Stichwort gibt. In Fr. H. Jacobi ersteht der Unmittelbarkeit des ursprünglichen, von der Vernunftform noch unberührten Erlebens ein Anwalt, dem es trotz, ja vielleicht gerade wegen der ungeregelten Form seiner Äußerungen an einer zahlreichen Gefolgschaft nicht gefehlt hat. Dieselbe Vernunft, in der Kant die ganze Majestät des Sittlichen versammelt hatte, heißt er bei einem nachträglichen Geschäft von durchaus sekundärer Bedeutung sich bescheiden. Sittlichkeit ist nichts weniger als Handeln nach Maßgabe einer „Regel"; im Gegenteil, die Regel ist stets die abgezogene, verallgemeinernde Formel für das, was in seiner ursprünglichen und reinen Gestalt das Gegenteil des Regelhaften war: für die aus den Tiefen des ganzen Menschen unberechenbar emporsteigende sittliche Eingebung. Hatte Kant das Unterscheidende der ästhetischen Schöpfung darin gefunden, daß sie nie unter der Herrschaft einer Regel entstehen könne, vielmehr durch sich selbst erst eine Regel gebe, so überträgt Jacobi diese Bestimmung unverändert auch auf die Geburt des Sittlichen. Auch der echten Sittlichkeit eignet der schöpferische Charakter, der die Werke des Genius adelt; was die Vernunft als sittlichen Imperativ, als „Sollen" dem Menschen gegenüberstellt, das mußte zunächst einmal an und in dem werthaltigen Sein eines sittlichen Genius, der die in Regeln gebundene Moral seiner Zeit als ethischen Wegbereiter und Eroberer überschritt, erlebt und erfahren werden, mußte also als individuelle Gestalt sich bezeugen, ehe es in die Form des allgemeinen Gesetzes übergeführt werden konnte.

Mit dieser Auffassung ist, wie man sieht, der Dualismus der kantischen Ethik an der entscheidenden Stelle aufgehoben; Sittlichkeit ist gerade in ihren wertvollsten Erscheinungen recht eigentlich die Blüte der vollentwickelten Menschlichkeit, und unter ihren Wurzeln ist die triebkräftigste gerade die von Kant als „pathologisch" abgelehnte Seelenregung: die Liebe! Somit in den Grund des Gemüts eingesenkt und auf die Totalität der Seelenkräfte zurückgeführt, hört die Sittlichkeit zugleich auf, sich der religiösen Erlebnissphäre unbedürftig oder gar überlegen zu fühlen: der Lebensgrund, dem sie entsteigt, ist kein anderer

als die letzte Tiefe der Seele, in der sie sich durch das Glaubenserlebnis zum Göttlichen erhebt.

Hatte aber schon Jacobi mit seiner Lehre vom sittlichen „Geschmack", als der eigentümlichen Gabe des sittlichen Genius, die ethische Fragestellung in die Nähe einer Wertsphäre gebracht, mit der sie schon mehr als einmal in folgenreiche Berührung getreten war, so suchte das Denken eines Dichterphilosophen jener Tage die gleiche Beziehung in strengerer Form nachzuweisen und fruchtbar zu machen. Schiller, durch die ihm eigentümliche Vereinigung von künstlerischem Gestaltungsdrang und besinnlicher Reflexion zu solchem Mittleramt recht eigentlich geschaffen, fand ein wesentliches Problem seines philosophischen Nachdenkens in der Aufgabe, künstlerisches und sittliches Erleben zur wechselseitigen Erhellung, ja sogar Unterstützung zusammenzuführen.

Undenkbar freilich, daß das hier unternommene Werk der Versöhnung sich in den Bahnen dessen bewegt hätte, der nicht zum wenigsten als der enthusiastische Verkünder einer ästhetischen Sittlichkeit der deutschen Bewegung jener Tage teuer geworden war. Die Prinzipien der Sittlichkeit so in das Gesetz der schönen Form sich auflösen zu lassen, wie es Shaftesbury gewagt hatte — wie hätte sich ein Schiller dazu bereit finden können, in dem das heroische Pathos des sittlichen Kämpfertums nicht weniger stark war als die Sehnsucht nach Erlösung in Schönheit, dem überdies die aus dem Gefühl tiefster Wahlverwandtschaft ergriffene Philosophie Kants die wesentlichen Formeln zum Ausdruck des Erlebten und Ersehnten lieh! So konnte es nicht ausbleiben, daß diese erneute Annäherung von Ethik und Ästhetik die Strenge des kantischen Imperativs zwar durch die Berührung mit dem Element der Schönheit milderte, keineswegs aber dem Formgesetz der ästhetischen Sphäre völlig zum Opfer brachte. Im Gegenteil: mußte Schiller jeder Mediatisierung der sittlichen Freiheit durch die Schönheit der künstlerischen Gestalt widerstreben, so war die Brücke zwischen beiden Wertregionen nur dadurch zu schlagen, daß wie die Sittlichkeit bei der Schönheit so auch die Schönheit bei der Sittlichkeit geschwisterliches Verständnis suchte, daß die Sittlichkeit der Kunst, von der sie selbst sich sänftigen ließ, zum Entgelt von ihrem Ernst und ihrer Hoheit mitteilte.

Es lag also sowohl in der gedanklichen Situation als auch in der Persönlichkeit Schillers die Aufforderung zu einer Vermittlung, die einen durch die Jahrhunderte hindurchgreifenden Konflikt aufzulösen versprach. Immer wieder hatte man die Wurzel der sittlichen Vernunft in der „Natur" des Menschen aufzufinden sich bemüht; immer wieder war der Zwiespalt zwischen dem Sinngehalt der sittlichen Forderung und der empirischen Realität des Menschenwesens aufgebrochen, bis dann schließlich Kant an Stelle der gesuchten Identität den ausschließenden Gegensatz von Sittengesetz und Natur mit einer nicht zu überbietenden Schärfe proklamiert hatte. Aber diese seine Antwort machte nunmehr die Frage unausweichlich, wie denn überhaupt die so unversöhnlich Geschiedenen in der Identität eines konkreten Ichs sich zusammenfinden, wie Sittlichkeit wirklich werden könne.

Wenn nun Schiller, der in seiner Person die Begegnung der angeblich Unvereinbaren verkörpert sehen mußte, nach begrifflichen Formeln zum Ausdruck lebendigster Erfahrung suchte, so fand er gedankliche Ansätze zwar nicht bei dem Kant der „praktischen Vernunft", wohl aber bei dem Kant der dem schaffenden Künstler natürlich besonders teuren „Kritik der Urteilskraft". Hier war eine Deutung des ästhetischen Erlebnisses versucht, die die erstrebte Annäherung an die sittliche Sphäre zweifellos begünstigte. Denn hier wies ja die kantische Philosophie selbst auf eine Sphäre von Erlebnissen hin, die, wie sie weder rein der Vernunft noch rein der Natur zugewiesen werden

können, wie geschaffen sind, eine neutrale Zone der Begegnung abzugeben. Die Gebilde der Kunst, auf der einen Seite der Welt der Sinnlichkeit angehörig und insofern die Neigung des Schaffenden wie des Genießenden auf sich ziehend, andererseits aber doch als Gegenstand eines „interesselosen" Gefallens über die Niederungen naturhafter Begehrlichkeit emporgehoben — das Tun des Künstlers, zwar instinktartig und ohne jedes Bewußtsein einer Regel, also nach Art eines Naturprozesses von statten gehend und doch durch seine Schöpfung Regeln gebend und somit der Natur zweifellos überlegen — sie bezeugen aufs eindringlichste die Möglichkeit eines „mittleren Zustandes", der sich der Disjunktion von Natur und Vernunft entzieht.

Man sieht, wie sehr diese Auslegung der ästhetischen Wertregion dem Menschen und dem Denker Schiller entgegenkam, wenn er Kunst und Sittlichkeit wie im Leben so auch im Element des Denkens einander näherzubringen sich bemühte. Die Gedankengänge, in denen Schiller jene kantischen Ansätze bis zu der Formel weiterführt, die das Kunstwerk als die „Darstellung der Freiheit in der Erscheinung" interpretiert, schlagen ja schon in diesem zentralen Begriff die engste Verbindung hinüber zur Sphäre des Sittlichen. Das Gegenstück zu diesem Begriff, der das ästhetische Phänomen mit einem ursprünglich der sittlichen Sphäre zugehörigen Attribut kennzeichnet, ist auf der Seite des Sittlichen: die schöne Seele, also eine sittliche Erscheinung von höchstem Wert, bezeichnet durch ein Attribut aus dem ästhetischen Wertbereich. An sich könnte die hier von Schiller gewählte Bezeichnung uns an das Bild einer „ästhetischen Sittlichkeit" erinnern, das wir bei Shaftesbury entworfen fanden. Indessen hatte der Gedanke einer proportionalen Abgestimmtheit aller Seelenfunktionen, in dem dessen Ethik gipfelte, bereits an einer anderen Stelle Aufnahme und Pflege gefunden: es war die „Humanitäts"bewegung, deren Persönlichkeitsideal an dieser Forderung des vollkommenen Ebenmaßes seinen Kern hatte. Unmöglich konnte Schiller, der selbst diesem Humanitätsideal einer seiner überzeugtesten Verkünder geworden war, nun auch noch das Sonderproblem einer mit der Natur versöhnten Sittlichkeit mit Hilfe der gleichen Formel zu lösen versuchen. So wird denn Schillers Unternehmen, ethische Erlebnisse in das Licht ästhetischer Zusammenhänge zu rücken, der Eigenart des sittlichen Problemkreises sehr viel mehr gerecht, als es Shaftesbury mit seiner unbedenklichen Verschmelzung beider Sphären vermocht hatte. Nur das formale Motiv einer Überwindung des Gegensatzes von Natur und Vernunft, wie sie Kant in dem Phänomen der Kunst verwirklicht sah, wird als Möglichkeit und Forderung in die Sphäre des Sittlichen hinübergenommen, von der die Strenge des kantischen Moralprinzips sie ferngehalten hatte. Schiller wird zum Anwalt einer Form der Sittlichkeit, deren Äußerungen nicht in dem Antagonismus von Vernunft und Natur, Forderung und Neigung, allgemeinem Gesetz und besonderer Lebensregung sich aktualisieren, sondern mit eben der ruhigen, der Reflexion weder verpflichteten noch bedürftigen Selbstverständlichkeit aus dem Schoße des menschlichen Wesens hervorgehen,

mit der das ästhetische Gebilde sich aus dem instinkthaften Schaffensprozeß des Künstlers entbindet. Es gibt, dessen ist Schiller sicher, eine Sittlichkeit, die nicht der Natur abgerungen werden muß, sondern im Einklang mit ihren Neigungen sich verwirklicht.

Diese Bestimmung der sittlichen „Natur" rückt zugleich gewisse Gegensätze, auf die die ethische Reflexion immer wieder stößt, in eine neue Beleuchtung. Daß der sittliche Wertgehalt nicht in den äußeren Erfolgen, sondern in den gesinnungsmäßigen Wurzeln des menschlichen Tuns zu suchen sei — dieser Gedanke hatte sich schon früh in der Bekämpfung einer reinen Erfolgsethik durchgearbeitet, und insbesondere Kants Lobpreis des „guten Willens" hatte besonders nachdrücklich den Schwerpunkt auf die Innerlichkeit des handelnden Subjekts gelegt. Nunmehr wurde in Schillers Fassung der „schönen" Sittlichkeit offenbar, daß die genannte Alternative die sittlichen Möglichkeiten keineswegs erschöpfte. Denn Kants Ethik mußte, obwohl sie den äußeren Folgen des Handelns jeden Anteil an der Bestimmung des sittlichen Wertes entzog, doch schließlich der sittlichen Persönlichkeit ein Handeln, ja eine niemals abreißende Folge von Handlungen zur Pflicht machen: nur daß eben der entscheidende Schauplatz dieses Handelns nicht in der Welt des äußeren Tuns, sondern in der Innerlichkeit der Person gesucht wurde. Eine Sittlichkeit, deren Wesen in der Bemeisterung der „Natur" und nur in ihr besteht, kann ja nicht anders als in einer Reihe von fort und fort zu vollbringenden Überwindungen ihr Leben, ihre Wirklichkeit haben; der „freie" Wille ist das, was sein Name besagt, nur in der niemals durch einen Friedensschluß zu beendenden Bekämpfung des natürlichen Menschen. Die Sittlichkeit der schönen Seele hingegen hat nicht nur nicht mit einem so zähen Widersacher zu rechnen, sondern würde auch, müßte sie sich wider ihn zur Wehr setzen, eben jenes unreflektierten Ruhens in sich selbst verlustig gehen, vermöge dessen sie allein als jene „zweite Natur" des Menschen wirksam zu sein vermag. Es ist nicht das Verdienst eines fort und fort sich erneuernden Tuns — es ist der Wert eines um sich selbst nicht wissenden dauernden Seins, der die schöne Seele adelt. Was immer in ihr und durch sie im besonderen geschehen mag, hat nicht als solches und in sich, sondern nur als selbstverständliche Äußerung dieses Seins eine Bedeutung. „Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst als daß sie ist."

Aber Schiller begnügt sich nicht damit, eine vollwertige Erscheinung des sittlichen Lebens sichtbar zu machen, deren innerstes Prinzip sich den Gehalten des ästhetischen Erlebens verwandt zeigt, ohne sich irgendwie in sie aufzulösen — er sinnt auch den seelischen Zusammenhängen nach, vermöge deren die ästhetischen Erlebnisse der Seele ihrer sittlichen Gestaltung wirksam vorarbeiten können, wiederum ohne diese damit ihrem eigenen Wesensgesetz zu entfremden. In der Theorie der „ästhetischen Erziehung" entwickelt er den Gedanken, daß dasjenige Subjekt, dem im Kunstwerk die „Freiheit in der Erscheinung" offenbar geworden, durch diese Erfahrung, durch die in ihr bewirkte Veredlung des „Geschmackes" auf das Erlebnis derjenigen Freiheit eingestimmt und vorbereitet wird, die im sittlichen Geschehen ihre Wirklichkeit hat. Und daraus ergibt sich dann die Theorie von dem „ästhetischen Zustande" als der gebotenen Überleitung aus dem „physischen" in den „moralischen" Zustand des Menschen — eine Theorie, die Schiller, in die Reihe der philosophischen Deuter des Menschheitsschicksals eintretend, zu einer geschichtsphilosophischen Konstruktion der vom Geiste der Menschheit zu durchschreitenden Stufen ausbaut.

Wie wenig aber Schiller daran denkt, mit alledem die Sittlichkeit der Schönheit zum Opfer bringen zu wollen, dafür zeugt nicht nur die Entschiedenheit, mit der den einander nähergebrachten Wertregionen ihre besonderen Sinnprinzipien gewahrt bleiben, sondern auch die unbegrenzte Achtung, die Schiller nach wie vor der kantischen Begründung der Sittlichkeit bezeigt. Nicht genug, daß er die „schöne" Sittlichkeit, die in ihr hergestellte Übereinstimmung der beiden „Naturen" des Menschen, ausdrücklich für eine Idee erklärt, die nur in einer ins Unendliche gehenden Annäherung angestrebt werden könne und solle, folglich von jeder Realisierung im Empirischen ausgeschlossen sei, läßt er neben ihr die „erhabene" Sittlichkeit des heroischen Charakters, die sich im Kampfe gegen die widerstrebenden Triebe behauptet, mit ungeschmälerten Rechten bestehen, so zwar, daß es fraglich bleibt, welcher dieser beiden Formen eigentlich der höhere Wert zukommt, ja schließlich eine Vereinigung beider Formen in einer Persönlichkeit als die zu fordernde Form des sittlichen Lebens erscheint.

Fr. H. Jacobi, Allwills Briefsammlung, 1775. Woldemar, 1779 (Philosophische Romane). Fr. Schiller, Über Anmut und Würde, 1793. Vom Erhabenen, 1793. Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1795. Dazu sein Briefwechsel.

2. FICHTE.

Hatten Jacobi wie Schiller das von Kant aufgestellte Prinzip der Sittlichkeit nicht eigentlich vom Zentrum philosophischer Systematik her in Frage gestellt, so nimmt in Fichte der in aller Strenge durchgebildete philosophische Gedanke von neuem die Führung in die Hand. Und zwar geschieht dies in einer Form, die mit einer bis dahin noch nicht gewagten Ausschließlichkeit den gesamten philosophischen Problembestand der Herrschaft des ethischen Prinzips unterstellt. Mit dem „Primat der praktischen Vernunft", der bei Kant doch immerhin den außerethischen Problembezirken ihre eigene Entwicklung gelassen hatte, wird hier voller Ernst gemacht. Wiederum sind es sachliche Notwendigkeiten der Problemlage und irrationale Impulse der denkerischen Persönlichkeit, die sich in dieser Thronerhebung der sittlichen Idee begegnen.

Den begrifflichen Ansatz für diese Fortbildung bot der Gedanke des „transzendentalen Ich", der schon bei Kant den Vereinigungspunkt für theoretische und praktische Vernunft abgegeben hatte. Wenn Kant das Wesen dieses Ich gefunden hatte in einer „Spontaneität", kraft deren es die „Materie" der Erfahrung wie des sittlichen Lebens zu sinnvoller Ordnung bringt, so rückte diese Wesensbestimmung im Grunde bereits das Ich näher an die Sphäre der praktischen Vernunft heran: ist es doch dieser eigentümlich, daß sie, im Unterschied vom Herrschaftsbereich des theoretischen Denkens, schon von sich aus eine aktive Be-

tätigung des Subjekts, ein Hinausgehen über das Gegebene mit Nachdruck fordert. Das somit in den begrifflichen Grundbestimmungen Angelegte hat Fichte, selbst ein Tatmensch wie wenige im Reiche des philosophischen Gedankens, in seiner Philosophie des „absoluten Ich" mit einer vor nichts zurückschreckenden Folgerichtigkeit durchgeführt. Die Spontaneität des Ich zehrt das, was Kant noch als gegeben vorausgesetzt hatte, bis auf den letzten Rest auf; die „Materie" der Synthesis wird gleichfalls zum Produkt des Ich, und dieses somit ganz und gar im Praktischen aufgehende Ich erhält sein beseelendes Prinzip rein und ausschließlich in der sittlichen Idee. Im Lichte dieser Idee, sub specie des in ihr beschlossenen „Sollens", wird offenbar, wie und warum das Ich theoretisch wird, d. h. sich das Gegenüber eines scheinbar vorgefundenen „Seienden" erschaffen konnte und mußte: weil die sittliche Idee ein Tun, und zwar ein ewig sich erneuerndes, niemals der Ruhe vermeintlicher Vollendung sich hingebendes Tun verlangt, weil andererseits es nur da ein Tun geben kann, wo das Ich sich Objekten, „Gegen"-Ständen als zu überwindenden Hindernissen gegenüber findet, so ist es Bestimmung und innere Notwendigkeit des Ich, sich fort und fort eine Welt des Seienden zu erschaffen, an der es das „Materiale der Pflicht" findet. Der Einblick in sein Sollen, die Erkenntnis des obersten Sittengebots, das Handeln und immer wieder Handeln verlangt, macht uns die Welt des Seienden verständlich, angesichts deren eine rein theoretische, also die sittliche Idee aus dem Spiele lassende Betrachtung sich in unlösbare Antinomien verstrickt. Was als Tatsache undurchdringlich ist, erschließt sich als Tathandlung dem auf sich selbst reflektierenden praktischen Ich.

In dieser kühnen, ja überkühnen Konzeption finden wir manche uns schon vertraute Motive aus der Kraft des sittlichen Prinzips heraus zu einem neuen Ganzen verschmolzen. Daß Sittlichkeit als solche ein Streben sei, das nicht nur niemals zu einem als endgültig anzuerkennenden Ziele gelangen könne, sondern dessen ethische Qualifikation geradezu mit der Unerreichbarkeit eines solchen, d. i. mit der Unendlichkeit seiner selbst zusammenfalle — dieser schon bei Leibniz sichtbar gewordene, dem deutschen Lebensgefühl so naheliegende Gedanke potenziert sich hier bis zu der Paradoxie empor, daß das Ich selbst es sei, welches, eben um sein sittliches Grundwesen als solches bewähren und behaupten zu können, sich immer neue „Gegenstände" erschaffe und als Objekte des sittlichen Bemühens in den Weg werfe. Die Unendlichkeit des sittlichen Tuns ist also nicht eine durch die Welt dem Ich aufgenötigte — als welche sie dessen „Freiheit" aufheben würde — sondern eine dieser Freiheit selbst entsprungene. Das gleiche Prinzip gibt dem Gedanken einer Zerteilung, einer mit ihr gegebenen Überhöhung des Ich eine neue und, verglichen mit der kantischen, fruchtbarere Form. Denn nicht mehr werden hier „empirisches Ich" und „intellegibles Ich" in einem

unbegreiflichen Auseinander und Gegeneinander belassen, angesichts dessen die Wirklichkeit des Sittlichen zu einem reinen Wunder wird — sondern die Relation zwischen endlichem und absolutem Ich bezeichnet hier die Tatsache und Richtung jenes unendlichen Strebens, das, bei keinem Erreichten, keiner empirischen Gestaltung seiner selbst sich beruhigend, die Vollendung immer wieder vor sich sieht. Ausdrücklich sucht deshalb Fichte die Ansätze und Vordeutungen der sittlichen Lebensbewegung auch in denjenigen seelischen Regungen und Strebungen auf, denen Kant als bloßer „Materie" des sittlichen Willens jede ethische Eigenbestimmtheit abgesprochen hatte: auch in ihnen drängt schon jener Urtrieb, der in der sittlichen Vernunft zum Bewußtsein seiner selbst erwacht. Andererseits bleibt freilich die Entwertung, der wir das Konkret-Empirische in Kants Ethik verfallen sahen, auch bei dem jüngeren Fichte dem Gehalt des sittlichen Lebens nicht fern. Denn jenes absolute Ich, in der Richtung auf welches das empirische Ich sich bewegt — es wird gleichgesetzt einem von allen besonderen Bestimmungen abgelösten, einem völlig außer- und überindividuellen Ich und dementsprechend das sittliche Streben des endlichen Ich gedeutet als der Wille, alles Individuelle in sich auszulöschen und immer mehr in der allgemeinen Form der Vernunft sich zu verlieren. „Die gänzliche Vernichtung des Individuums und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform ist letztes Ziel der endlichen Vernunft." Und auch hier findet die Form der sittlichen Idee ihr Gegenstück in der analogen Fassung des Staatsgedankens: die Staatstheorie des jungen Fichte verharrt durchaus auf dem Boden naturrechtlicher Überzeugungen. Die Logik der abstrakten Vernunft, des allgemeinen Begriffs triumphiert in der ethischen wie in der staatlich-rechtlichen Sphäre.

Wenn es nun aber scheinen möchte, als ob Fichte mit solchen Sätzen das Prinzip einer allgemeinen Vernunftsittlichkeit, wie es der kategorische Imperativ verkündete, recht eigentlich auf die Spitze treibe, so zeigen schon die ersten Fassungen seiner Sittenlehre einen inneren Widerspruch, dessen Entfaltung ihn immer mehr von dieser Position wegführen mußte. Es ist der Widerspruch zwischen der Verhältnisbestimmung, durch die Fichte das endliche und das absolute Ich in Beziehung setzt, und der Gleichsetzung des letzteren mit einem als Träger abstrakter Allgemeingültigkeiten interpretierten Vernunft-Ich. Wenn innerhalb des zuerst genannten Zusammenhanges das absolute Ich sich mit dem endlichen in ein Verhältnis gesetzt findet, das die werdende Metaphysik des Geistes immer klarer als ein solches von „dialektischer" Natur bestimmen sollte, so bedeutet diese Bestimmung den radikalsten Gegensatz gegen diejenige Beziehung, die ein Abstrakt-Allgemeines, wie es das Gesetz ist, mit den Fällen seiner Realisierung, ein individualitätsloses Vernunft-Ich mit den Exemplaren seiner Verwirklichung verbindet. Ein allgemeines Ich, das mit dem besonderen Ich in dialektischer Bewegung geeint ist, und ein allgemeines Ich, das einer Vielzahl von Ichbesonderungen gegenübersteht wie die abstrakte Gattung dem konkreten Exemplar — beide können nun und nimmer miteinander gleichgesetzt werden. Das Ich der Gesetzesallgemeinheit stößt das Besondere von sich aus, stellt es als logisch sekundär beiseite — das Ich der dialektischen Bewegung verlangt das Besondere als dasjenige, mit dem zusammen es selbst einzig seinen Bestand hat: als sich gegenseitig fordernde „Momente" treten hier das

Allgemeine und das Besondere in eine Relation ein, die durch eine „Vernichtung" des Besonderen zerstört werden würde. Je entschiedener Fichtes Wissenschaftslehre sich zu einer Dialektik des auf sich selbst reflektierenden Geistes heranbildet, um so weniger kann die Ethik, die ihre Krönung bilden will und soll, an jener Entwertung, ja Tilgung des Besonderen festhalten, die das Prinzip einer allgemeinen Vernunftgesetzlichkeit mit sich führt.

Keineswegs ist Fichte in gerader Linie zu den Folgerungen vorgedrungen, die von Anbeginn an in der Dialektik des endlichen und des absoluten Ich angelegt waren. Auch ihm sind die Ablenkungen nicht erspart geblieben, denen der ethische Gedanke immer wieder vermöge der Beziehungen verfällt, die ihn mit benachbarten Wertsphären verknüpfen. War Fichte in der Zeit seines Werdens bisweilen in Gefahr, den Gehalt des religiösen Lebens nach der Weise Kants in die Sphäre der sittlichen Erfahrung aufzulösen, so sehen wir um die Jahrhundertwende seine Gedanken in einer Umbildung begriffen, die nun umgekehrt die Sittlichkeit zum bloßen Ausfluß religiösen Erlebens zu entwerten droht. Denn wenn die sittliche Gestaltung unmittelbar hervorgehend gedacht wird aus der liebenden Versenkung in ein göttliches Alleben, das über alle Vernunft ist, so ist damit das Motiv einer autonomen Selbstbestimmung ausgelöscht, durch welches der echte sittliche Wille sich von der Hingabe an das Ewige unterscheidet. Immerhin kam auch dieser Umweg der Fortentwicklung des ethischen Problems in doppelter Beziehung zu statten: er wirkte der Überspannung des Ich-Prinzips entgegen, wie sie in den ersten Fassungen der Wissenschaftslehre nicht vermieden war, indem er die Einbettung des Einzelnen in umfassendere Lebenszusammenhänge in Erinnerung brachte, und er lenkte den Blick auf Wesen und Wert des Besonderen und Einmaligen: war doch eine religiöse Auffassung, die in allem Endlichen das Walten eines göttlichen Lebens erspürt, so wenig mit einer Entwertung des Einzelnen verträglich wie eine voll entfaltete Dialektik des geistigen Prozesses. In der Form einer religiösen Weltdeutung meldet sich das Problem des Konkreten und seines Verhältnisses zum allumfassenden Ganzen zum Wort.

Wenn nun Fichte in der Folgezeit, nach dem Durchgang durch eine primär religiös gestimmte Entwicklungsphase, den hier bezeichneten Forderungen mehr und mehr, in immer klareren gedanklichen Fassungen, Genüge zu tun sich bemüht hat, so kommt dieser Wendung eine Bedeutung zu, die weit über den Bereich von Fichtes Sonderentwicklung hinausgreift: sehen wir doch mit ihr jenen Strang der deutschen Bewegung, der uns vor allem durch Person und Werk von Kant repräsentiert wurde, an die in Herders Geschichtsmetaphysik gipfelnde Linie einer einfühlenden, schauenden, gestaltenden Auffassung der sittlichen Welt näher herangeführt — und zwar dergestalt herangeführt, daß in einem Gedankengebäude von strengster begrifflicher Architektonik zugleich Wesentliches von dem positiven Ertrag jener „Lebens"philosophie Aufnahme findet und manche ihrer Mängel die wünschenswerte Berichtigung erfahren. Der deutsche Geist, jetzt gerade begnadet mit der großen Stunde seines Schöpfertums und deshalb bedacht, dieses seines Erlebens auch im Element des Gedankens sich zu versichern, schickte sich an, dasjenige zusammenzufassen, was in der nachleibnizschen Philosophie auf getrennten Wegen, zum Teil in heftiger wechselseitiger Befehdung, gesucht und erworben war. Und zwar war es gerade die Systematik eines „dialektisch" vorgehenden Denkens, die das scheinbar Unversöhnliche und sich Ausschließende: den Begriff und das Leben, das Gesetz und die Gestalt, in einem gedanklichen Gefüge zusammenführte. Damit ist der geistesgeschichtliche und systematische Zusammenhang bezeichnet, dem sich die Fortentwicklung der Fichteschen Ethik einfügt.

Zunächst also geschieht es im Rahmen einer religiösen Lebensdeutung, daß Fichte dem Besonderen und Einmaligen, als welches das menschliche Dasein seine Wirklichkeit hat, einen nicht in Allgemeines auflösbaren Wertgehalt zubilligt: der „einen ewigen Idee Gottes" ist

es eigentümlich, daß sie in jedem Individuum „sich durchaus in einer neuen, vorher nie dagewesenen Gestalt zeige". Und wenn er dann weiterhin diesen Wertgehalt nachdrücklich von der „sinnlichen Individualität", also dem empirischen Sein des Menschen, als seine ideale Individualität, besser Originalität unterscheidet, so ist damit die Überleitung aus der religiösen in die ethische Sphäre zum mindesten vorbereitet: denn unausweichlich ist der Gedanke, daß eben dies die Lebensaufgabe des Menschen sei, von dem Gegebenen seiner empirischen Natur her sich zu jener idealen Gestalt seiner selbst vorzuarbeiten — ein Gedanke, der als ethisches Leitmotiv uns längst vertraut ist. Empirisches und intelligibles Ich treten also auch hier gegeneinander, aber mit der tiefeingreifenden Umwandlung, daß nicht mehr ihr Gegensatz mit demjenigen des „material" Besonderten und des „formal" Allgemeinen zusammenfällt, vielmehr das Prinzip der Besonderung durch beide hindurchgreift.

Wie man sieht, rücken damit beide Glieder der Relation einander erheblich näher, ohne daß doch die Spannung, in der wir immer wieder das Wesen des echten ethischen Erlebnisses fanden, monistisch aufgelöst wäre. Freilich findet sich dann in dem fraglichen Gedankenzusammenhang ein Begriff, der sich in seiner vollen Strenge nicht behaupten konnte: wenn Fichte sich dahin ausspricht, daß mit dem Hervortreten der idealen Individualität die sinnliche „vernichtet" werde, so ist mit dieser Wendung von neuem eine Kluft zwischen Wirklichkeit und Idee aufgerissen, die die im Prinzip der Besonderung liegende Gemeinsamkeit völlig illusorisch zu machen, die dialektische Einheit des endlichen und des absoluten Ich mechanistisch zu zerfällen drohte. Hier liegt das Kernproblem, mit dem Fichtes ethisches Sinnen sich bis zum Abschluß ohne vollen Erfolg abgemüht hat.

Es mußte sich in demselben Maße stärker zur Geltung bringen, wie Fichte, von der Ausschließlichkeit einer religiösen Weltbetrachtung sich lösend, der sittlichen Wertsphäre ihr von der Religion unabhängiges Prinzip von neuem zubilligte. Denn wenn der religiöse Glaube die Verdrängung des sinnlichen durch das ideale Ich als ein gottgewirktes Wunder hinnehmen durfte, die ethische Reflexion mußte als solche diesen Vorgang ganz und gar in Seele und Wille des Menschen verlegen und fand sich damit vor die Frage gestellt, welcher Weg, welcher Werdezusammenhang von dem einen zum anderen hinüberführe — eine Frage, der mit der Formel von der „Vernichtung" nicht die mindeste Aufklärung gebracht war.

Je mehr Fichte diesem Zusammenhang nachsinnt, um so deutlicher tritt die Notwendigkeit zutage, das Ich der zur Vollendung ihres besonderen Ideals berufenen Persönlichkeit nicht nur mit dem in ihm selbst gegebenen Gehalt an Trieben, Möglichkeiten, Anlagen, sondern auch mit der konkreten Realität seiner natürlichen, menschlichen, kulturellen Umgebung in die engste Verbindung zu setzen. Es ist zur Genüge erörtert worden, daß und weshalb für ein sittliches Ich, das gedacht ist als Träger allgemeiner Vernunftgesetzlichkeiten, die Beziehungen zu seiner menschlichen Mitwelt zu einer Angelegenheit von minderem Belange, ja im Grunde zu einer aus der Identität des Vernunftgehaltes folgenden Nebenwirkung werden. In treffender Polemik, die übrigens auch die ethischen Gedanken seiner eigenen Frühzeit umfaßt, hebt Fichte hervor, daß Kant, sofern er nur eine einzige Gesetzlichkeit der sittlichen

Vernunft kenne, in der Tat von dem Selbstbewußtsein eines einzigen identischen Subjekts ausgehe. Während aber dieser Ausgangspunkt statthaft, ja geboten ist, wenn das Verhältnis zwischen dem Ich und einer theoretisch zu erkundenden Gegenstandswelt zur Erörterung steht, bedeutet er für die ethische Reflexion recht eigentlich die Vernichtung ihres zentralen Problems. Denn er bringt mit einem Schlag gerade denjenigen Sachverhalt zum Verschwinden, in dem das Ganze aller ethischen Fragestellungen begründet ist — einen Sachverhalt übrigens, dem auch schon das Interesse des früheren Fichte, und zwar vorzugsweise im Rahmen der Rechtslehre, gegolten hatte: die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Iche. Nur in der Wechselbezogenheit, der gegenseitigen Inanspruchnahme wohlunterschiedener Iche haben Freiheit und Sittlichkeit ihre Möglichkeit wie ihre Wirklichkeit. Dieser „moralische Nexus" aber, der, Einheit und Mannigfaltigkeit in sich vereinigend, alle Individuen in Verbindung bringt, dieses übersinnliche „Geisterreich" — es wird nunmehr für Fichte zur Manifestation einer transpersonalen Einheit des Geistes, die ihrerseits nicht wieder als Subjekt aufgefaßt werden darf, weil sie gerade erst dadurch, daß sie in eine Vielheit von „Konzentrationspunkten", d. h. Individuen auseinandergeht, zu Ichheit, Selbstbewußtsein und Willen, damit aber zugleich zur Möglichkeit sittlichen Handelns erwacht. In der Struktur dieses intellegiblen Ganzen ist somit die Richtung des Sittlichen vorgezeichnet. Zu wahrer Sittlichkeit erhebt sich das Ich nicht dadurch, daß es einer formal-abstrakten Gesetzlichkeit, die für alle ohne Unterschied gilt, Genüge tut — durch sie ist nur die unterste Schicht des Sittlichen, die „niedere Moralität", repräsentiert — sondern daß es sich dieses seines Einbezogenseins in ein höheres Gesamtleben bewußt wird und in freier Entscheidung nach Maßgabe dieses Wissens sein Leben gestaltet. Nicht weniger als bei Kant erhebt sich also auch hier über die Partikularität des Sonderwesens ein Höheres und Umfassenderes: aber dieses Höhere hat sich verwandelt aus einer abstrakten Regel, die als solche auf ein „Ordnen des Vorhandenen" beschränkt ist, in eine konkrete Ganzheit des Lebens, die im Unterschied von jener die konkrete Ausgestaltung des Besonderen und mit ihr das schaffende Fortzeugen einer höheren Wirklichkeit nicht nur offen läßt, sondern geradezu fordert. Denn wenn nach Fichte das Ich seine ideale Individualität nur gewinnen kann kraft seines Teilhabens an jenem konkreten Ganzen des Geistes, so fordert umgekehrt dieses Ganze, daß jeder einzelne an seiner Stelle die ihm, ihm allein vorbehaltene Gestalt des Sittlichen in die Wirklichkeit überführe: würde doch, wenn er dies versäumte, auch das Ganze eben desjenigen Beitrages zu seinem sittlichen Gesamtgehalt verlustig gehen, den jener einzig und allein beizubringen vermochte. Während es für die abstrakte Allgemeinheit des Gesetzes als solchen nicht das Mindeste ausmacht, ob und wie oft es realisiert wird, ist das konkrete Ganze des Geistes an

jeder sittlichen Lebensregung aufs denkbar unmittelbarste interessiert, ja mit ihr im tiefsten solidarisch: in jeder individuellen Form lebt nicht nur dasselbe eine Leben, sondern es lebt auch in allen ganz.

Aber Fichte beschränkt sich nicht darauf, dem Einzel-Ich als solchem einen konkreten Lebensgehalt von sittlichem Wertcharakter zu sichern: das Ganze des Geisterreiches, dem es kraft seiner sittlichen Bestimmung zugehört, gliedert sich seinerseits zu umfassenderen Gestalten des Lebens, von denen eine jede gleichfalls, ein unvertretbares Glied des Gesamtprozesses, einen ihr allein vorbehaltenen Teil zu dem Kosmos des sittlichen Lebens beizusteuern hat. Und es ist bekannt genug, wie Fichte unter dem Eindruck der erschütternden Schicksale seines Volkes dahin gekommen ist, diese Abstufungen im Reiche der geistgeborenen Menschheit vor allem in den Nationen, diesen „Einzelheiten im Großen und Ganzen", dargestellt zu sehen, wie er demgemäß in der liebevollen Heranbildung des nationalen Eigenwesens und im feurigen Wetteifer dieser Gestalten des Geistes den eigentlichen Sinn des Menschheitsschicksales finden konnte. So dehnt sich das Prinzip der Individualität, zunächst erfaßt im Hinblick auf die höhere Bestimmung des Einzelwesens, auch auf die Wesenheiten höherer Ordnung, die Kollektivsubjekte des geschichtlichen Prozesses, aus. Und im Einklange damit findet dann Fichte auch im Staat, die atomistisch-naturrechtlichen Vorstellungen seiner jüngeren Jahre preisgebend, einen Lebensgehalt, der ihn den sittlich zu bewertenden und zu normierenden Lebenseinheiten einreiht. Die vom Staat geschaffene und garantierte Rechtsordnung, die er ursprünglich nicht scharf genug von der Sphäre des Sittlichen hatte trennen können, fügt sich, wenn auch als äußerliche, des Zwanges bedürftige Daseinsregelung und Vorstufe einer höheren Lebensform, dem Ganzen eines der sittlichen Idee sich unterstellenden Daseins ein.

Indem so die Sittlichkeit des formalen Gesetzes in eine niedere Sphäre verwiesen und die höhere Moralität auf ein Leben zurückgeführt wird, dessen unausschöpfbare Zeugungskraft immer neue Gestalten aus sich gebiert, hebt sich von selbst das negative Verhältnis auf, in dem die „ideale Individualität" der empirischen als einer zu „vernichtenden" gegenüberzutreten schien. Was vernichtet werden soll, das ist nur diejenige Gesinnung, die sich gegen das „Geisterreich" meint absperren zu können, weil sie im isolierten Selbst die Norm des Sittlichen schon zu besitzen glaubt. Dagegen die konkrete Wirklichkeit von Natur und Kultur, in die Mensch und Volk sich jeweils gestellt finden, ist so fern davon, einer „Vernichtung" überantwortet zu werden, daß sie gerade das Konkrete darbietet, welches in die höhere Form des Geistes übergeführt werden soll. Damit ist die sittliche Tat und Daseinsgestaltung verwiesen an die Welt der Geschichte als an das unerläßliche Medium ihrer eigenen Sichtbarkeit und Wirklichkeit.

Unverkennbar ist der ungeheure Umschwung des sittlichen Wertens, der hier auf den Bahnen eines von Kant ausgegangenen Denkers erfolgt: die Subsumierbarkeit unter eine allgemeine Regel, die für den ethischen Formalismus den sittlichen Wertgehalt ausmacht, kennzeichnet hier nun gerade die sittlichen Verhaltungsweisen untergeordneten Ranges, während umgekehrt die höheren Wertstufen im Reiche des Sittlichen gerade durch die Unableitbarkeit, Unwiederholbarkeit und Unersetzbarkeit ihres Inhalts ausgezeichnet sind. Ja, es ist recht eigentlich die sittliche Eingebung des schöpferischen Moments, die hier über alles Regelwerk emporgehoben wird. Denn je bedingungsloser die sittliche Lehre die unendliche schöpferische Besonderung des Geisterreiches verkündet, um so nachdrücklicher muß sie sich selbst jeden Versuch untersagen, der Entscheidung des Menschen und der Stunde die inhaltliche Ausfüllung dieser allgemeinen Forderung in Gestalt von Begriffen und Sätzen vorweg zu nehmen. Sie ist, im Unterschied vom Formalismus des kategorischen Imperativs, eine konkrete Lehre, sofern sie die qualitative Erfülltheit für jeden Moment des sittlichen Lebens postuliert — sie ist es ganz und gar nicht in dem Sinne, daß sie diese Erfülltheit in ihre eigenen Bestimmungen aufzunehmen sich unterfinge. Es ist die Dialektik des Besonderen und des Allgemeinen, die in solchen Einsichten und Festlegungen sich immer deutlicher herausarbeitet.

Man erkennt, von dem hiermit erreichten Punkt zurückblickend, die Folgerichtigkeit, mit der die Philosophie des „absoluten Ich", der diesem Begriff innewohnenden Dialektik Folge gebend, sich zu einer Auffassung des sittlichen Lebenszusammenhanges geführt sehen mußte, die Herders gefühlsstarken Intuitionen des geschichtlichen Kosmos zum mindesten sehr viel näher stand als der abstrakte Moralismus Kants. Daß jede konkrete Sittlichkeit „ihren Mittelpunkt in sich selber habe" — hätte man nicht die Quintessenz der sittlichen Lehre des späteren Fichte in diese Formel fassen können? Trotzdem wäre es voreilig, hier eine Deckung anzunehmen — selbst dann, wenn man, wie billig, die Differenz der Denkart und der begrifflichen Formung nicht in Anschlag bringt, die natürlich viel mehr bedeutet als eine Abweichung im Äußerlichen. Während Herder die Fülle des sittlichen Wertgehaltes so ganz und gar eingetaucht sieht in das Element des Historischen, daß er sich bisweilen bis zur Ununterscheidbarkeit in die Totalität der geschichtlichen Bewegung überhaupt aufzulösen scheint, bleibt umgekehrt auch bei dem Fichte der späteren Jahre das Bedürfnis, die Idee vor jeder Verflüssigung im Empirischen zu bewahren, so mächtig, daß er nun doch den ideellen Gehalt des Sittlichen, auch als einen durch und durch individualisierten, in einem höchst problematischen Abstand von der Konkretheit der geschichtlichen Bewegung erhält. Wie sehr auch der empirische Wille von Mensch oder Gemeinschaft seiner idealen Gestalt zudrängen möge, immer geht doch dies Streben auf die Verwirklichung eines „Bildes", das nicht etwa in diesem Ringen selbst, als ideelles Korrelat der in ihm selbst treibenden Kräfte, erst sich zu klaren Linien zusammenschließt, sondern in der Ewigkeit des alleinen Geistes als ruhendes „Urbild" bereits vorgezeichnet ist. Die ganze Unendlichkeit des sittlichen Wertgehalts, wie sie sich im Fortgange immer neuer Zeugungen in der Menschheit hervorbringt, ist gleichwohl in der Unbewegtheit des Ideals restlos vorweggenommen. Damit ist aber, mögen auch individuelles Urbild und individueller Kräftekomplex aufeinander angewiesen sein, doch noch ein Abstand zwischen beiden gesetzt, vermöge

dessen die Realisierung des Bildes als Übergang in ein andersartiges Medium, als Anpassung an ein der Idee selbst fremdes „Naturgesetz" erscheint. Seinen „sinnlichen" Ausdruck in der „Erscheinung" kann eben das Leben des ewigen Geistes doch nur um den Preis gewinnen, daß es sich mit solchen Realitäten einläßt, deren innere Dynamik seiner urbildlichen Ruhe äußerlich bleibt, also in einer „beschränkten Zeitgestalt". Das Leben der Idee und das Leben der Geschichte — sie scheinen durch ein relativ äußerliches Zusammenwirken etwas zustande zu bringen, was vermöge dieses seines Ursprunges doch nur ein unvollkommenes und getrübtes Bild der reinen Geistesgestalt sein kann. Die zeitlose Ruhe des individualisierten Ideals und die zeitliche Bewegung des individualisierten geschichtlichen Lebens verharren in einer Distanz, in der, wenn auch gemildert, etwas von dem Gegensatz zwischen zeitlosem Gesetz und zeitgebundener Gestalt fortdauert. So ist die Dialektik von Ideal und Wirklichkeit zum Nachteil des zweiten Gliedes verschoben. Es ist ein charakteristischer Ausdruck dieser Umlagerung, wenn Fichte von den „Dekreten" spricht, die das ideale Ganze an die Individuen ergehen läßt: die geschichtliche Bewegung hat nach Maßgabe ihres Könnens und im Material ihrer zeitlichen Formen nachzuzeichnen, was in der Zeitlosigkeit des reinen Geistes unabänderlich festliegt.

Daß das Ideal als zeitlos ruhende Gestalt sich dem Prozeß gegenüberstellt, mithin alle Dynamik von sich selbst ausschließt, das führt auch in der Auffassung von der Struktur jenes Prozesses selbst zu Verwicklungen. Ein so wohlgefügtes System idealer Forderungen kann, so scheint es, unschwer auf die Vielheit tätiger Menschen und Menschengruppen aufgeteilt werden; die Verwirklichung des Ideals erfordert nichts weiter als eine wohlgeregelte Kooperation der ihm Unterstellten. Daraus entspringen dann Formulierungen wie die, daß dem einzelnen Menschen, dem einzelnen Menschenkreis ein „Anteil", ein „Bruchstück", ein „Ausschnitt" des idealen Wertreiches als Arbeitspensum zugewiesen sei — und von da geht es dann weiter zu solchen Sätzen, die dem sittlichen Pathos Fichtes ohnedies so nahe liegen: daß der Einzele „nur" als Teil eines Ganzen, nur als Glied einer Gemeinde, nur durch Einfügung in die übergeordnete sittliche Totalität seine Sendung erfüllen könne, ja überhaupt seine Wirklichkeit habe. Mit dem Begriffspaar Ganzes-Teil aber verschwindet aus dem Bild der sittlichen Wirklichkeit die Spannung, die Fichte andererseits mit dem Hinweis auf den Wechselbezug der Iche mit Recht in den Vordergrund gestellt hatte: die Spannung zwischen der Innenwelt der Einzelpersönlichkeit und dem Kosmos der sie einschließenden Gemeinschaft. Ein Ich, das nichts weiter als Teil eines größeren Ganzen ist oder sein will, das womöglich seine Sittlichkeit als Gabe dieses Ganzen empfängt, gibt damit seinen monadischen Charakter und mit ihm auch die sittliche Selbstbestimmung dahin. Gewiß finden sich bei Fichte solche Wendungen, die jener eigentümlichen Spannung mehr gerecht werden: wenn er betont, daß in jeder Individualgestalt das eine Leben ganz (also doch nicht bloß in einem „Teil") zugegen sei, wenn er eine jede von ihnen das Ideal „von einer neuen Seite" offenbaren läßt, wenn er jeden Lebensmoment des Ich von der Unendlichkeit erfüllt sieht, so ist damit grundsätzlich einer Auffassung abgesagt, die den sittlichen Wertgehalt äußerlich in Teilen vergibt. Aber eine endgültige Klärung der eigentümlichen Dynamik, die Einzelleben und Gesamtbewegung ineinandergreifen läßt, wird doch schließlich durch die Jenseitigkeit, in der das zeitlose Ideal verharrt, unmöglich gemacht, und der Erfolg ist vielfach eine Mediatisierung des Ich, die es als Potenz des sittlichen Lebens auszulöschen droht. Abermals drängen sich Scheidungen und Gegensätze in den Vordergrund, in denen die dialektische Bewegung des Geistes mechanisch zerfällt wird.

Wenn also Fichtes Sittenlehre, betrachtet man sie vom Standpunkte des kategorischen Imperativs aus, der historischen Welt Herders um ein beträchtliches entgegenkommt, so behauptet sich innerhalb ihrer doch noch allzuviel von Strenge und Logizität der zeitlosen Prinzipien,

als daß eine wirkliche Synthese der gegensätzlichen Denkmotive erreicht werden könnte. Die Individualität des Sittlichen, die sie anerkennt, ist doch schließlich eine solche von Gnaden der Idee, nicht deren ebenbürtige Gegenspielerin.

J. G. Fichte, Naturrecht, 1796. System der Sittenlehre, 1798. Die Bestimmung des Menschen, 1800. Anweisung zum seligen Leben, 1806. Reden an die deutsche Nation, 1808. Staatslehre, 1813. Dazu die verschiedenen Fassungen der „Wissenschaftslehre".

3. DIE ROMANTIK. SCHLEIERMACHER.

Die Wandlungen in Fichtes Denken, die seine Ethik ausprägt, sind nicht ausschließlich als Fortbildung seiner eigenen Ansätze zu verstehen. So unerhört war der Reichtum und die Intensität der geistigen Bewegung, die jene Jahrzehnte erfüllte, daß nicht ein einziges denkerisches Motiv, lediglich sich selbst verpflichtet, in der Entfaltung seiner eigenen Konsequenzen hätte aufgehen können. Unaufhörlich schossen die Fäden herüber und hinüber, aus denen das Ganze der deutschen Philosophie des Geistes sich zusammenwob. So ist auch die entscheidende Wendung, die Fichtes Philosophie in den ersten Jahren des neuen Jahrhunderts nahm, undenkbar ohne die Veränderung des geistigen Klimas, die die Romantik ebenso sehr bezeugte wie bewirkte. Damit ist eine höchst komplexe Bewegung berührt, die, obwohl ganz und gar nicht darnach geartet, in einer eigentlichen Ethik den Ausdruck ihres innersten Wollens zu suchen, doch aus der Gesamtbewegung des ethischen Gedankens so wenig weggedacht werden kann wie der für sie in mancher Hinsicht wegweisende Herder. Ja, es sind geradezu jene von Fichte zwar geahnten, aber nicht zur Entwicklung gebrachten Einsichten der Herderschen Weltbetrachtung, die der romantische Geist in einer literarisch sublimierten, nicht selten auch ästhetisierend verdünnten Form auferstehen läßt. Damit erneut sich auf höherer Stufe das wechselvolle Gegenspiel der Grundmotive deutschen Geisteslebens, die das Leibnizsche System zusammengebracht, aber nicht versöhnt hatte — so zwar, daß nunmehr ebensosehr die philosophische Systematik sich den Anregungen der Gegenseite öffnet, wie diese sich im Element des philosophischen Gedankens zu rechtfertigen bestrebt ist. Und wiederum sind es die Probleme der Lebensgestaltung, also solche von letztlich ethischer Relevanz, die ein bevorzugtes Medium der Begegnung bilden.

Es wurde wiederholt hervorgehoben, daß die Region des Ethischen zu denjenigen Wertsphären gehört, die dem Prinzip der Individualität besonders schwer und spät bei sich Eingang gewähren. Insofern sind die Hemmungen sehr wohl verständlich, die sich in Fichtes vom Zentrum der Ethik her entworfenen Philosophie der Durchsetzung dieses Prinzips entgegenstellten. Viel williger erschließt sich ihm, wie gleichfalls wiederholt bemerklich wurde, diejenige Provinz des Wertreiches, deren Gebilde geradezu dieses Prinzip in sich verkörpern: die ästhetische. Hatte doch selbst die allenthalben nach Gesetz und Regel fahndende Philosophie Kants an dieser Stelle der Originalität des Genius das Vorrecht der schöpferischen Zeugung und damit seinen Schöpfungen die

Überlegenheit über Regel und Begriff zugestehen müssen. Indem nun in der Romantik eine Generation heranwuchs, der die Kunst weit mehr war als ein Sonderbezirk geistigen Schaffens und Genießens, nämlich ein „Organ des Weltverständnisses", eine Generation zugleich, in der sich der Durst nach künstlerisch inspiriertem Erleben eigentümlich mit dem Drang zu reflektierender Selbstdurchleuchtung paarte, konnte es nicht ausbleiben, daß auch die praktischen Lebensfragen in das Licht einer Betrachtung gerückt wurden, die Dichtung und Philosophie in einem nicht nur war, sondern auch sein wollte. Ein unmittelbar in Gedankenform auszumünzender Gewinn war von dieser zum Programm erhobenen Systemlosigkeit nicht zu erhoffen — wohl aber eine Gärung und Revolutionierung der Gedanken, deren Wirkung allenthalben zu verspüren war.

Mit der Lage der ethischen Probleme stand die romantische Geistesart schon durch einen wesentlichen Grundzug in innerlicher Verbindung. Romantische Geisteshaltung sucht ihr Wesen in der Polarität, in dem unausgesetzten Wechsel gegensätzlicher Positionen. Zwischen Endlichem und Unendlichem, Allheit und Besonderheit, Ewigkeit und Augenblick hält sich der romantische Geist, seine Souveränität genießend und an keine Einseitigkeit dahingebend, in der Schwebe. Man braucht nur diese Gegensätze in der Richtung auf das menschliche Leben zu konkretisieren, um alsbald, freilich in romantisierendem Sinne verflüssigt, das Problem wiederzufinden, mit dem wir den späteren Fichte beschäftigt sehen: die Individualität und das Ganze der Gemeinschaft sind die Pole des Menschenlebens, zwischen denen die Bewegung des romantischen Geistes oszilliert. Wenn nun freilich das Ideal des freien Geistes in der Erhebung über die Ausschließlichkeit dieser Gegensätze gesucht wird, so hat Theorie und Praxis des romantischen Geistes an mehr als einer Stelle aus der geforderten Überwindung der Extreme eine äußere Abfolge von seelischen Haltungen werden lassen, in denen je eine der antithetischen Stellungen mit einem nicht zu überbietenden Radikalismus durchlebt und ausgekostet wird. So ist das möglich geworden, was immer von neuem Verwunderung erweckt hat: daß eine und dieselbe Bewegung aus ihrem Schoß einen das Ich von allen Bindungen lossprechenden Individualismus und einen das gleiche Ich an umfassende Lebenseinheiten dahingebenden Universalismus hervorgebracht hat. Dort eine Thronerhebung der souveränen Persönlichkeit, welche die dem künstlerischen Schöpfertum vergönnte Freiheit über das ganze Leben und Handeln ausbreitet, welche als „romantische Ironie" schlechthin jede objektive Bindung, auch die an das eigene Werk, aufgibt und schließlich auch die letzten Gebote von Zucht und Sitte als platte Philistermoral in den Wind schlägt. Hier der inbrünstige Drang, sich alles eigenen Wollens, Planens, Handelns zu entäußern und sein Selbst im Strome eines überpersönlichen Lebens zergehen zu lassen, das alle Antriebe, Gestaltungen und Verantwortungen auf sich nimmt und so den Einzelnen mit der ganzen Seligkeit des Sichgetragen- und -geborgenwissens begnadet.

Es liegt auf der Hand, daß die eine wie die andere Denkart das Phänomen des Sittlichen zum Verschwinden bringt. Auch hier zeigt sich von neuem: jene eigentümliche Spannung, die das Wesen des Sittlichen ausmacht, wird sowohl in dem Falle ausgelöscht,

daß das Ich kein über seine Sonderheit Übergreifendes — sei es nun die Allgemeinheit einer abstrakten Norm oder die Allheit eines konkreten Lebenszusammenhanges — sieht und anerkennt, wie auch dann, wenn es sein eigenes Lebensprinzip in diesem Höheren sich auflösen läßt. Wieder und wieder erweist eine rein ästhetische Lebensdeutung — und ästhetisch in Stimmung und Haltung ist und bleibt letzten Grundes das individualistische wie das universalistische Erlebnis des Romantikers — ihr Unvermögen, der ethischen Problemwelt in sich Raum zu geben.

Trotzdem beschränkt sich die Bedeutung, die die Romantik für die ethische Gedankenentwicklung gewonnen hat, keineswegs auf den Anreiz, der von so herausfordernden Fassungen des Lebensproblems ausgehen mußte. Es lagen in dem romantischen Lebensgefühl gewisse Möglichkeiten des Suchens und des Genießens, die zu neuen Entdeckungen in der von Herder erschlossenen Erlebniswelt drängten. Jene schwebende Universalität der Lebensauffassung, die die Vielbeweglichkeit des Romantikers wenigstens anstrebt, wie konnte sie sich vollkommener erfüllen als durch eine Ausbreitung über die Vielgestalt des Menschlichen, wie es uns die Geschichte vorführt — eine Ausbreitung, die bei allem verweilt, in alles verstehend eintaucht, ohne doch an irgend eines sich völlig hinzugeben und damit die Freiheit jenes unverpflichteten Schwebens einem Beschränkten und Endlichen aufzuopfern. So übt die Romantik mit unendlich verfeinerten Organen jene Kunst der Einfühlung und Erweckung, mit der Herder den Gestalten und Gebilden der Geschichte genaht war. Und wenn wir bei Fichte zu beanstanden hatten, daß er die sittliche Idee, auch als eine individualisierte, dem Fluß der geschichtlichen Dinge noch allzu fern hält, so drohte hier von neuem die gegenteilige Gefahr einer völligen Auflösung der Idee im Strom des Werdens, winkte freilich auch ein Gewinn an geschichtlicher Schau, der bei der lebendigen Solidarität von konkreter Sittlichkeit und geschichtlicher Bewegung schließlich auch der Ethik zu statten kommen mußte.

Insbesondere nach einer Richtung hin wurden hier Einblicke gewonnen, die in der Folgezeit nicht mehr verloren gehen konnten. Mochte immerhin die Romantik, insoweit sie — ähnlich wie an manchen Stellen der spätere Fichte — den Willen des Individuums in die „organische" Totalität umfassender Ganzheiten auflöste, die sittliche Problematik ungebührlich abstumpfen, es bleibt ihr auch im Hinblick auf die Ethik das dauernde Verdienst, mit einer bis dahin unerhörten Eindringlichkeit den einheitlichen Lebensschwung der Kollektivkörper des geschichtlichen Prozesses und die in ihm liegenden geistigen Impulse erlebt und dargestellt zu haben. Daß eine Auffassung, die die sittlichen Phänomene nach Herkunft und Bestimmung in die Grenzen der individuellen Existenz einschließt und die Gemeinschaft lediglich als Produkt, Objekt, Zwischenstation, technischen Apparat bewertet, an den zentralen Phänomenen des sittlichen Lebens vorbeigreifen muß — diese Erkenntnis hat doch schließlich erst die Romantik zu einer unverlierbaren gemacht. Wenn auch ästhetisierend erweicht und mystizistisch verdunkelt, ist doch gerade die Idee des „Volksgeistes" und seiner „stillwirkenden Kräfte" zu einem treibenden Ferment in der Auffassung menschlichen Lebens geworden. Was die Romantik und, auf ihren Bahnen fortschreitend, die historische Schule zur Würdigung von gewordenem, nicht gemachten Recht, gewachsenem, nicht konstruiertem Staat beigesteuert hat, das konnte fürderhin auch in der Betrachtung des sittlichen Lebens und seines über Generationen hinweggreifenden Wachstums nicht mehr übersehen werden.

Mit der Idee des „Organismus", die der Romantik zum zusammenfassenden Symbol dieser ihrer Einsichten wird, ist zugleich die Stelle bezeichnet, an der das philosophische Denken Schellings, im Allgemeinen bei den Fragen der Metaphysik und späterhin der Religionsphilosophie festgehalten, sich dem ethischen Problemkreis am meisten nähert. Denn gerade er hat diesem in der Metaphysik der Natur einheimischen Begriff jene Weite und Bedeutungsfülle verliehen, die ihn zum Prinzip einer auch das Ganze des Menschenlebens umfassenden Weltbetrachtung tauglich machte.

Wenn aber die Romantik mit der schwebenden Unbestimmtheit ihrer Formeln fortgesetzt in Gefahr war, auch die notwendigen Scheidungen und Unterscheidungen in der mystischen Einheit des Alls untergehen zu lassen, wenn sie Individuum und Gemeinschaft, ästhetisches und religiöses, politisches und sittliches Erleben in ungegliederten Gesamtzuständen aufzulösen ständig daran war, so hat ein ihrem Kreise nahestehender, doch keineswegs voll zugehöriger Denker in bemerkenswert glücklicher Form den Wertgehalt dieser Bewegung festzuhalten, dabei aber aus dem Nebel unklarer Stimmungen und untragbarer Widersprüche herauszuheben verstanden. Die Idee der Individualität, die sich immer deutlicher als zentrales Problem der Philosophie und zumal der Ethik enthüllte, der von verschiedenen Seiten her die Dichter wie die Denker sich nahten, war von dem denkerischen Systemtrieb Fichtes allzu streng in der Starrheit des Zeitlos-Gültigen festgehalten, von dem dichterischen Rausch der Romantik allzu frei in Stimmung und Ahnung gelöst worden war: Schleiermacher war der erste, der ernstlich daran ging, das Erlebte im Begriff nicht zu ersticken sondern zu befestigen — den Begriff in der lebendigen Anschauung nicht zu verflüssigen sondern zu erfüllen.

Schleiermacher war an den von uns betrachteten Wandlungen der geistigen Lage schon insofern wesentlich beteiligt, als er mehr denn irgend ein anderer jene Erregung des religiösen Gefühls hat herbeiführen helfen, die ihre Wirkungen auch auf die ethische Problemgestaltung erstreckte. Was aber besonders hervorzuheben ist: gerade er hat der Lebensmacht der Religion ihr Recht in einer Form zurückerobert, die die Selbständigkeit der sittlichen Sphäre nicht nur unangetastet ließ, sondern in entscheidender Abhebung von allen religiösen Erlebnisgehalten nachdrücklich befestigte. Seit dem Zusammenbruch des mittelalterlichen Lebenssystems sehen wir religiöse und ethische Lebensdeutung in unaufhörlichem Wechselspiel einander fliehen und wieder suchen, sehen wir bald die religiösen Überzeugungen zu moralischen Maximen verdünnt, bald die sittlichen Normen zu göttlichen Offenbarungen entstellt. Schleiermacher, in dem die religiöse Überlieferung von Mystik und Pietismus sich mit der philosophischen Gedankenwelt auseinandersetzte, hat der einen wie der anderen Wertsphäre ihren eigentümlichen Sinn so fest begründet, daß keine mehr die Rechte der anderen zu usurpieren mit gutem Gewissen versuchen durfte. Gerade in den jungen Jahren, da Schleiermacher dem romantischen Kreise im Geben und Nehmen am engsten verbunden war, hat er, und zwar charakteristischerweise in Bekenntnissen von denkbar persönlichster Prägung, das Gesetz beider Erlebnissphären in wechselseitiger Abhebung ausgesprochen, so zwar, daß in der einen wie der anderen das Prinzip der Individualität, dem er schon in der Form seiner Selbstdarlegungen seine Huldigung darbrachte, beherrschend in den Vordergrund trat. Individualität, die sich dem Makrokosmos, so wie er ihr als einziger sich darbietet, in demütig-

frommer Ergebung einfügt — Individualität, die ihren Mikrokosmos, so wie er ihr als einziger vorbehalten ist, in freier Tat und Verantwortung aufbaut: so treten sich religiöse und ethische Erlebniswelt gegenüber, beide eine unvergleichliche Erhöhung des Ich, beide gleich unentbehrlich einem vollentwickelten Menschentum — aber beide einander entgegengesetzt wie Opfer und Vollendung des Selbst. Stärker erlebt und eindringlicher verkündet als bei Fichte, tritt uns hier das Evangelium des „Eigentümlichen" im Menschenleben entgegen: daß „jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen solle, damit in der Fülle der Unendlichkeit alles wirklich werde, was aus ihrem Schoße hervorgehen kann" — diese Botschaft war nicht die Frucht spekulativen Bemühens, sondern Ausdruck unmittelbarster Lebensgewißheit.

Indessen bleibt es nicht bei einem Auseinander und Gegeneinander der beiden Provinzen des „Gemüts"; eine mechanische Zweiteilung des inneren Menschen wäre ja das Gegenteil der Lebensform gewesen, die Schleiermacher als ein überzeugter Jünger des Humanitätsgedankens suchte und durch die Aufnahme der Religion nicht zerstört sondern erfüllt zu sehen gewiß war. Gerade weil das Gefühl des Gebundenseins in höhere Zusammenhänge, weil die aus ihr entspringende Selbstbescheidung der sittlichen Selbstgewißheit die Wage hält, bleiben dieser „individualistischen" Ethik alle die Übersteigerungen verantwortungsloser Selbstherrlichkeit fern. Überhaupt zieht sich ein Zusammenhang von grundlegenden Einsichten, unbeschadet aller Autonomie der Wertregionen, dergestalt durch Religionsphilosophie und Ethik des jungen Schleiermacher hindurch, daß man das Gewicht der letzteren nicht voll ermessen kann, läßt man die Prinzipien der ersteren völlig aus dem Spiele. Diese nämlich gibt mit der bemerkenswerten Konzeption eines „Universums der Religionen" viel mehr als dieser Name besagt: nämlich eine Ansicht der geistigen Wirklichkeit überhaupt, die auch und gerade auf die Ethik ein neues Licht wirft. Wenn wir das ethische Denken, sobald es sich von der Alleinherrschaft des abstrakten Gesetzes gelöst hatte, immer stärker von der Frage bedrängt finden, wie denn die Selbstheit des sittlichen Ich und der Lebensschwung übergeordneter sittlicher Ganzheiten zusammen bestehen können — Schleiermachers Gesamtanschauung des geistigen Universums bahnt ihre Lösung wenigstens an. Denn sie vereint in durchaus origineller Form das Prinzip des monadischen Fürsichseins mit dem Blick für die übergreifenden Zusammenhänge der geistigen Wirklichkeit, die jedes „Für sich" zugleich zu einem „Im Ganzen" und „Für das Ganze" werden lassen. Zunächst freilich geht es Schleiermacher um das Pantheon der Religionen; er setzt die ganze Leidenschaft seines gefühlsdurchdrungenen Denkens daran, darzutun, wie die ins Unendliche gehende Individualisierung der religiösen Gesichte ihre lebendigste Verbundenheit und ihre Zusammengliederung in weiteren und engeren Kreisen gemeinsamen Erlebens nicht nur nicht ausschließe, sondern zur notwendigen Kehrseite habe, wie Individualität und Universalität in jeder echten religiösen Eingebung vereinigt seien. Aber unter der Hand weitet sich ihm dieses Bild des Kosmos religiöser Schauungen aus zu einer Vision des Geistes der Menschheit im ganzen, wie er sich in eine unabsehbare Gestaltenfülle, ewig jung und ewig ein anderer, ausgießt und dabei doch an jedem Punkte wieder zu umfassenden Bildungen zusammenrafft. Ja, ausdrücklich glaubt er dieser religiösen Betrachtung nicht nur der Religionen sondern des ganzen Menschheitswerdens gerade die tiefsten unter den Einsichten vorbehalten zu sollen, die man gemeiniglich der Historie zurechnet. Was Wunder, wenn das, was dieser vorgeblich rein religiösen Versenkung in das Schicksal der geschichtlichen Menschheit entspringt, in Wahrheit, nicht anders als bei dem ähnlich gestimmten Herder, ein kulturphilosophischer Aufriß des Menschheitsbaues ist, der für alles Mühen des Geistes und insbesondere auch für sein Ringen um die Sittlichkeit wertvollste Aufklärung leistet. In der

Tat: wenn Schleiermacher jenem „unübersehlichen Ineinandergreifen" nachsinnt, „wo nichts Bewegliches ganz durch sich selbst bewegt wird und nichts Bewegendes nur sich allein bewegt", wenn er alles scheinbar Vereinzelte und Besonderte von dem „magischen Kreis" überlegener Geistesmächte umspielt und durch diese kreisende Bewegung „auch das Entfernteste in eine tätige Berührung gesetzt" glaubt, so sehen wir in solchen Sätzen mit einer kaum zuvor erreichten Klarheit das bewegte Gefüge des Lebens aufleuchten, das die deutsche Metaphysik den Konstruktionen des „natürlichen Systems" entgegenstellte — wie denn auch in den polemischen Ausführungen, die den lebensleeren Abstraktionen der „natürlichen Religion" gelten, das Grundsätzliche dieses Gegensatzes mit voller Klarheit heraustritt. Bei der universalen Bedeutung dieser Konzeption versteht es sich von selbst, daß auch und gerade die ethischen Gedanken des jungen Schleiermacher allenthalben als ihren Hintergrund diese Gesamtansicht des lebendigen Geistes sichtbar werden lassen und demgemäß, nicht anders als es bei Fichte geschieht, die Moralität des gleichmachenden Gesetzes in die niederen Sphären des sittlichen Lebens verweisen. Und unschwer entdeckt man hinter den Formeln dieser Theorie mit ihrer Entgegenstellung von Individuum und Universum, Endlichem und Unendlichem, Augenblick und Ewigkeit einen Gang des Denkens, der gleichfalls auf dialektische Bewegtheit hindrängt. Auch der Philosoph des Glaubens kann sich nicht der mächtigen Strömung entziehen, die alle Sonderrichtungen der geistigen Deutung in sich hineinzieht.

So beachtenswert und vorwärtsweisend nun aber der nicht nur von den philosophierenden Zeitgenossen, sondern auch von den Späteren meist verkannte systematische Kerngehalt sein mag, den die Frühwerke Schleiermachers in sich bergen — unstatthaft wäre es, zu übersehen, an welcher Stelle er Berichtigung und Ergänzung forderte. Die Fortbildung, in der wir Schleiermachers Gedanken in der Folgezeit begriffen sehen, läßt schon Wesentliches von dem sachlich Gebotenen sichtbar werden. So meisterlich wir bei dem jungen Schleiermacher den gliederreichen Bau des Lebens der sittlich strebenden Menschheit analysiert finden, es läßt sich nicht verkennen, daß es zunächst ganz vorzugsweise das „Leben" in einem begrenzten Sinne, d. h. das freie, ungeregelte Ausströmen und Ineinanderströmen schöpferischer Wallungen ist, was die Seele dieses philosophierenden Herrenhuters sucht und liebt. Wie er neben derjenigen Kirche, die nichts anderes ist als der freie, immer von neuem sich bildende Zusammenschluß religiös ergriffener und lebendigen Austausch suchender Seelen, die objektivierte, in Dogmen und Institutionen gefestigte Kirche durchaus in den Schatten treten läßt, so sind überhaupt in dem Bilde des menschheitlichen Kosmos, das ihm vorschwebt, die bestimmten Gliederungen und Abgrenzungen des kulturell-gesellschaftlichen Systems durchaus zugunsten der gelösten Bewegung des Geistes gemildert, stellenweise getilgt. Wir vermissen in dieser Gesamtansicht der Menschheit einigermaßen die festgefügte Architektonik, ohne die ein historisches und so auch insbesondere ein in sittlichem Sinn geordnetes Leben nicht sein kann; es ist noch mehr in ihm von der schwebenden Freiheit des romantischen Geistes zu finden, als die Härten des Lebens verstatten.

Damit ist schon die Richtung bezeichnet, in der Schleiermachers Ethik über ihre erste Fassung hinausschritt. Und zwar ist es ein keines-

wegs äußerliches Zusammentreffen, daß Schleiermacher eben da, wo er die notwendigen, dem Augenblick überlegenen Formen der geistigen Wirklichkeit zu bestimmen sucht, zugleich sich um begriffliche Formen der Untersuchung bemüht zeigt, die ihren Ergebnissen eine mehr als empirische Geltung verbürgen. Die zunächst verwirrende Vielfältigkeit menschlichen Strebens sucht er auf wenige, unter sich wiederum verknüpfte Prinzipien zurückzuführen; denn nur so, das ist seine Überzeugung, kann es gelingen, der Vielzahl der ethischen Forderungen den rechten Sinn zu geben und die notwendige Einheit zu verleihen. Schon mit diesem Ausgangspunkt ist die Universalität der Fragestellung bezeichnet, von der sich Schleiermacher, dem Ansatz der Jugendschriften treu bleibend, im Ausbau seiner Ethik leiten läßt. Hatte die ethische Auslegung immer wieder Neigung gezeigt, das sittlich Belangvolle nur in einem Ausschnitt menschlicher Gesinnungen und Handlungen heimisch zu glauben — Schleiermachers überschauender Blick will von einer solchen Beschränkung nichts wissen. Die Ethik umspannt nicht nur das Ganze des menschlichen Seins und Tuns, sondern gibt auch über die letzten Gliederungsprinzipien dieses Ganzen Aufschluß. Das „höchste Gut", in dessen Darstellung Schleiermachers Ethik kulminiert, wäre nicht das, was der Name besagt, wenn es nicht die Beziehung auf alles in geistigem Sinne belangvolle Geschehen im Menschenleben in sich schlösse. Es entspricht dieser Universalität der Fragestellung, wenn Schleiermacher ausdrücklich der Ethik als Gegenglied die Geschichte, also eine Disziplin von gleich allumfassendem Charakter, zuordnet: was die Ethik „spekulativ", also in Form allgemeiner und letztgültiger Prinzipien ausspricht, das gibt die Geschichte „empirisch", d. h. in der konkreten Fülle der lebendigen Erscheinung. Die allgemeinen Formeln aber, in denen Schleiermacher das Gefüge dieser geistig-sittlichen Welt glaubt aussprechen zu können, gewinnt er, indem er die allgemeine Bestimmung des Prinzips der Sittlichkeit mit Hilfe zweier sich kreuzender Begriffspaare wiederum dialektischen Charakters spezifiziert: ist alles sittliche Tun zu definieren als ein Handeln, durch welches die „Vernunft" sich auf die „Natur" richtet, so bestimmt sich dieses Handeln des näheren, insofern es einmal entweder ein „organisierendes", d. h. ein gestaltendes, unterwerfendes, oder ein „symbolisierendes", d. h. ein erkennendes, darstellendes ist, insofern es zum anderen entweder auf ein Allgemeines, ein „Identisches", oder auf ein Eigentümliches geht. Daß der Mensch die gesamte Wirklichkeit in organisierendem und symbolisierendem Tun umfasse, und daß dies in der Richtung sowohl auf das Allgemeine als auch auf das Individuelle geschehe, das ist der Inbegriff des als „höchstes Gut" dem Menschen Aufgegebenen. Wir verfolgen nicht im einzelnen die Wege, auf denen Schleiermacher durch Kreuzung der genannten Begriffspaare dem geistigen Kosmos die Gesetze seines Aufbaus abzugewinnen sucht. Es läßt sich nicht

leugnen, daß es hier ohne Gewaltsamkeiten und Künstlichkeiten nicht abgeht. Wesentlich ist dies, daß Schleiermacher durch diese Deduktion aus Begriffen zu einer Vierzahl von Gestaltungen gelangt — einer Vierzahl, die sich ihm in der Überschau über die Welt der Geschichte dergestalt bestätigt, daß die gebotene Zusammenstimmung des Spekulativen und des Empirischen sich herstellt. Es sind dies die geisterfüllten, geistwirkenden Gemeinschaften der Kirche, des Staates, der Wissenschaft und der freien Geselligkeit. Sie alle im Verein und in der sachlich gebotenen Wechselwirkung stellen in sich jenes höchste Gut dar, dessen Beschreibung die Sache der Ethik ist.

An diesem Aufriß eines ethischen Systems ist mehreres bemerkenswert. Was Schleiermacher das „höchste Gut" nennt, das schließt in ungeschiedener Einheit zwei Momente in sich zusammen, die gewisse ethische Richtungen nicht entschieden genug glaubten sondern zu können: den ideellen Sinngehalt, dem die Arbeit innerhalb jener vier Lebenssysteme dient, und die reale Struktur, die Gemeinschaftsform des Menschentums, das in ihnen und durch sie sich jenes Gehalts zu versichern strebt. Gemeinschaftlicher Wert und Wertgemeinschaft scheinen unter dem Aspekt dieser Ethik zu einem zu werden. Man erkennt den tiefen Gegensatz dieser Denkweise zu jenem Typus der Ethik, den Kant verkörpert — jenem Typus, der jede Aussage über das, was sein soll, mit aller erdenklichen Schärfe von solchen Begriffen und Sätzen glaubt scheiden zu müssen, die auf ein Seiendes sich beziehen. In der Tat ist es ein fundamentaler Gegensatz des Denkens, der hier zutage tritt. Auch Schleiermacher gehört hinein in die Reihe jener Denker, die in entschiedenster Ablehnung des Dualismus, in dem Kant Vernunft und Natur, Freiheit und Notwendigkeit, Pflicht und Neigung, Gesetz und Gestalt gegenüberstellte, gerade in der höheren Einheit beider, in dem Wirklichwerden der Idee das Wesen des Geistes fanden. So ist es durchaus folgerichtig, wenn Schleiermacher das höchste Gut nicht in dem Jenseits eines Ideenreiches, sondern in der vollen Lebendigkeit seiner konkreten Auswirkung aufsucht.

Durch diese Richtung der Betrachtung aber wird nun der Problemkreis derart erweitert, daß die Frage nicht zu umgehen ist, ob nicht die Grenze einer ethischen Untersuchung damit bereits überschritten sei. Selbst wenn man dem zustimmt, daß keine menschliche Handlung der sittlichen Würdigung entzogen werden dürfe — ist damit auch schon der Ethik die Aufgabe zugesprochen, den Umkreis dieser Handlungen nach seinen möglichen Richtungen und Gliederungen zu bestimmen? Denn solches geschieht hier in der Tat. Schleiermachers Ethik unternimmt nichts geringeres, als das Ganze des Lebens, in dem die geschichtliche Bewegung der Menschheit vorwärtsschreitet, nach den Grundrichtungen des Geistes, die in ihm wirksam sind, nach den durchgehenden Gliederungen, in die er sich besondert, zu entfalten. Nicht umsonst finden auch die Familie, die Sprache, das Recht, das Eigentum, die Wirtschaft, die Kunst innerhalb dieses Begriffsgebäudes ihren Ort. Damit wird aber seine Ethik zu einer Prinzipienwissenschaft der Kultur, zu einer philosophischen Kulturtheorie. Nun ist es ja zunächst eine Frage der philosophischen Terminologie, ob man eine solche Untersuchung,

deren Bedeutung für die Ethik außer Zweifel steht, geradezu in den Problemgehalt dieser Ethik aufnehmen oder einer besonderen Disziplin vorbehalten will. Aber Schleiermachers Ethik selbst kann uns darüber belehren, daß und weshalb diese Zusammenfassung nicht ohne Bedenken ist. Denn unverkennbar hat sie bei ihm die Wirkung, daß die ethische Qualifikation der Handlungen schlechthin zusammenfallend gedacht wird mit derjenigen, die sie bei Unterstellung unter das Prinzip der fraglichen Wert- und Gemeinschaftssphäre erfahren. Man wird aber doch zum mindesten fragen müssen, ob die Bewertung, die z. B. ein im Sinne der Wissenschaft, im Interesse der Gemeinschaft des Wissens belangvolles Tun als solches erfährt, zugleich den sittlichen Wert des gleichen Tuns entscheide oder ob nicht, unbeschadet des Zusammenhangs beider Bewertungen, eine Verschiedenheit der für sie maßgebenden Kriterien nicht nur anzunehmen, sondern recht eigentlich durch die Ethik aufzuweisen und zu rechtfertigen sei. Indem die Ethik hier mit Recht ihre Interessen über die ganze Breite menschlichen Wertschaffens ausdehnt, entgeht sie nicht ganz der Gefahr, ihr Eigenrecht an die besonderen Prinzipien dieses Schaffens dahinzugeben; statt sich mit der Kulturphilosophie zu der sachlich gebotenen Zusammenarbeit zu verbinden, löst sie sich in sie auf. So bleibt Schleiermacher das Verdienst der Erkenntnis, die wir schon bei Smith auftauchen sahen: daß jede konkrete Sittlichkeit die Prinzipien nicht außer acht lassen dürfe, denen gemäß der menschliche Geist sich in die Vielfältigkeit seiner Funktionen und Lebenssysteme auseinanderlegt, so wahr alles nur erdenkliche Tun, das Material der sittlichen Beurteilung, diesen Prinzipien untersteht; aber zugleich zeigt er die Gefahr, der eine das Sollen mit dem Sein in eins setzende Betrachtung nur allzu leicht unterliegt: die Gefahr einer Auflösung der sittlichen Idee in die totale Bewegung des Lebens. Damit wird aber nicht nur die Spannung ungebührlich abgemildert, in der die sittliche Idee gegenüber dem Leben verharrt — daß in Schleiermachers Ethik eine „Pflichtenlehre" nicht fehlt, ändert nur wenig daran — sondern es wird auch eine weitere Gruppe von Gegensätzen gedämpft, die die Ethik am wenigsten leicht nehmen darf, weil gerade von ihnen das ethische Leben Antrieb sowohl als auch Material empfängt. Solange man die Wertbezirke der Kultur lediglich nach Maßgabe der in ihnen gebietenden idealen Prinzipien betrachtet, kann es scheinen, als ob ein reibungsloses Einvernehmen auf Grund einer schiedlich-friedlichen Arbeitsteilung zwischen ihnen möglich sei. Ganz anders, wenn man sie so betrachtet, wie sie in Kopf und Herz des tätigen Menschen, im lebendigen Gefüge der Gemeinschaft einander begegnen: sofort verwandelt sich das Nebeneinander der Prinzipien in ein vielfältiges Gegeneinander konkurrierender Motive, von denen ein jedes den ganzen Menschen für sich haben möchte. Die hier entspringenden Konflikte aber — wem sollten sie eher als zentrale Angelegenheit zufallen als der Sphäre des Sittlichen? Unmöglich kann indessen diese wählende und richtende Funktion, die das sittliche Gewissen gegenüber der Vielheit von Forderungen des Geistes ausübt, innerhalb eines Systems der Ethik voll zu ihrem Rechte kommen, dem das Sittliche in dem Ganzen jener Forderungen mehr oder minder aufgeht. Nur wenn die sittliche Sphäre, obwohl zu dem Ganzen der Werte überhaupt in fester Beziehung stehend, sich als Wertbezirk eigenen Rechts ihnen gegenüber in aller Klarheit behauptet, kann sie schlichtend in solche Konflikte eingreifen, die jene, weil allesamt gleichsam in ihrer eigenen Domäne verharrend, nie und nimmer zu entscheiden vermöchten. Es entspricht der hier angedeuteten Unzulänglichkeit der Schleiermacherschen Ethik, daß sie zwar jene vier Sphären des „höchsten Gutes" eingebettet sein läßt in die Totalität eines Lebensprozesses, der keinerlei mechanische Scheidungen kennt, aber doch diese lebendige Bezogenheit — wenigstens im idealen Entwurf — ganz vorwiegend als eine solche der Ergänzung und Förderung, kaum als eine in Konfliktform sich aktualisierende darstellt.

Fr. v. Schlegel, Jugendschriften, herausgegeben von J. Minor. Novalis (Fr. v. Hardenberg), Schriften, herausgegeben von E. Heilborn. F. E. D. Schleiermacher, Reden über die Religion, 1799. Monologen, 1800. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 1803. Entwurf eines Systems der Sittenlehre (herausgegeben von A. Schweizer; neuer Abdruck von F. M. Schiele, Leipzig 1911).

4. HEGEL.

Indem unsere Gedankenbewegung uns an das mächtige Gebäude der Hegelschen Philosophie des Geistes heranführt, treten wir in eine Situation ein, in der eine wieder und wieder hervorzuhebende Schwierigkeit unseres Beginnens sich bis zur Unlösbarkeit verschärft. Konnten wir in keinem Falle die ethischen Grundsätze der Philosophen aus dem Ganzen ihrer Weltansicht ablösen, ohne wesentliche Zusammenhänge zu zerstören, so ist das gleiche Verfahren, geübt angesichts des Hegelschen Systems, nicht nur faktisch kaum durchführbar, sondern auch mit dem logischen Grundprinzip seines Gegenstandes in unauflösbarem Widerspruch; es zerstört also im Grunde dasjenige Gebilde, das es darzustellen wünscht. Denn wenn das Hegelsche System nichts Geringeres als das Ganze des sich entfaltenden Geistes in die Form des Systems aufzunehmen sich zur Aufgabe setzt, so steht diese Arbeit des Begriffes unter der Herrschaft des Grundgedankens, daß der Geist, wie auch immer er in unendlichen Unterscheidungen sich zerlegen und entzweien mag, niemals zu einem Nebeneinander abtrennbarer und demgemäß aus sich heraus verständlicher Sonderrichtungen und -sphären auseinanderfällt, vielmehr jede dieser Selbstbesonderungen wieder in das Ganze seiner lebendigen Bewegung zurücknimmt, damit ihr Sinn und ihre Funktion sich erfüllen könne. Sowohl der Gegenstand der Betrachtung als auch die Form dieser Betrachtung selbst — oder besser gesagt: die innere Einheit dieser beiden — sie hat ihr Wesen in einer Ganzheit, die ein Herausheben eines Besonderen nur als ein Vorläufiges und im Gange der Gedankenbewegung wieder „Aufzuhebendes" zuläßt. Damit fällt insbesondere eine Scheidung dahin, die überall da vorausgesetzt wird, wo man eine philosophische Ethik aus sich und in sich meint begründen zu können: die Scheidung einer „theoretischen" und einer „praktischen" Vernunft — mit ihr aber auch die Möglichkeit, von Hegels Ethik als von einem geschlossenen „Teil" seines Systems Rechenschaft zu geben.

Nun aber ist derselbe Umstand, der diese Problemzerteilung unmöglich macht, zugleich darnach angetan, der Philosophie Hegels gerade für unser Sonderanliegen ein erhöhtes Gewicht zu verleihen. Hegel sieht das Ganze des Geistes nicht als ruhendes System verbundener Bemühungen und Leistungen, sondern als eine Bewegung, die in stufenförmigem Voranschreiten, durch Selbstzerlegung und Selbstvereinigung, immer gehaltvollere Gestaltungen ihrer selbst in die Wirklichkeit überführt. Der Geist erfüllt seine Bestimmung in einer „Selbstbewegung", die den Ertrag jeder durchschrittenen Stufe in den folgenden „aufhebt". Damit ist die Geschichte in das System des Geistes aufgenommen. Das Ganze des Geistes, das zu begreifen sich diese Philosophie vorgesetzt, fällt zusammen mit dem Ganzen des historischen Prozesses, in dem der Geist

in der harten Arbeit der Jahrtausende das in ihm Beschlossene hervorholt und vor sich ausbreitet. Weg und Ziel, für den gemeinen Verstand äußerlich geschieden, sind hier in Wahrheit eins: auf jeder Station des Weges ist gleichsam das Ziel schon irgendwie gegenwärtig, und in dem Ziel ist der Weg aufbewahrt. Damit ist zugleich der scheinbar unlösliche Widerspruch zwischen der begrifflichen Strenge des Systems und der konkreten Fülle der Historie getilgt: das in der geschichtlichen Anschauung Gegebene ist als im Sinne der Idee notwendig erkannt, d. h. in die Form des Begriffes aufgenommen.

Was diese Metaphysik in überkühner Verheißung sich zutraut, das muß, wenn es gelingt, gerade der ethischen Reflexion mit einem Schlage aus einer Schwierigkeit heraushelfen, in der sie sich wieder und wieder festgerannt. Idee und Geschichte, zeitloses Gebot und zeitgebundene Bewegung sahen wir einander immer stärker zustreben und doch schließlich entweder in einem nicht überbrückbaren Abstand verharren oder zu unterschiedsloser Einheit verrinnen. Hier aber war die zeitlose Notwendigkeit der Idee gerade im Stufengange der zeitlichen Bewegung aufgedeckt, die zeitliche Bewegung in die reine Logik der Idee aufgenommen. Die Geschichte in ihrer idealen Notwendigkeit begreifen — das heißt nichts Geringeres, als die scheinbar unversöhnlich Geschiedenen auf ihre Identität zurückzuführen, eine Identität, die gleichwohl das vorher Unterschiedene als „Momente" ihrer selbst reinlich auseinanderhält.

In der Tat eröffnet diese Selbstdurchleuchtung des Geistes auch für die ethische Problemwelt gewisse Durchblicke, die eine solche Lösung in Aussicht stellen. Denn wenn Hegels Denken sich am Leitfaden der Idee durch das Gedränge der geschichtlichen Gestalten hindurcharbeitet, so liegen in der Ordnung und Stufenfolge, die sich ihm entschleiert, auch und gerade die sittlichen Forderungen des menschlichen Geistes mit enthalten — und dies in dem doppelten Sinne, daß einmal die gelebten Gestalten der Sittlichkeit, wie sie sich in den Nationen, Staaten und Kulturen oder auch in entdeckerischen Persönlichkeiten darstellen, zum andern aber nicht minder die Lehren und Meinungen über das, was sittlich zu heißen verdiene, sich in eine wohlgegründete, weil auf die Idee zurückführbare Ordnung einstellen. Statt in der abstrakten Allgemeinheit eines dem Konkreten entgegengesetzten und deshalb rein formalen Begriffes ausgetilgt zu werden, findet die Bewegtheit des ethischen Erlebens und Sinnens Aufnahme in der konkreten Allgemeinheit einer Idee, die jedem Besonderen die aus ihrer eigenen Notwendigkeit entfließende Funktion im Ganzen zuweist. Damit rückt nun insbesondere die Geschichte des ethischen Gedankens in eine ganz neue Beleuchtung: die mannigfachen Thesen über Wesen und Bestimmung des Sittlichen, die in der Dialektik der ethischen Reflexion einander bekämpft haben, werden zwar insgesamt vom Standpunkte dieser Metaphysik aus entkräftet — aber, wie es dem Geist des Systems entspricht, geschieht dies keineswegs in der Form, daß sie als Irrtümer verneint, also gleichsam ausgelöscht werden, sondern dergestalt, daß ihnen, weil sie ein Moment des zu klärenden Ganzen wenn auch in einseitiger Übersteigerung ausprägen, ein relativer Wahrheitsgehalt belassen und in dieser Gestalt Aufnahme in das gedankliche Ganze gewährt wird.

Damit wird nun Hegels Ethik gleich dem System, in dem sie beschlossen ist, zur kühnsten Zusammenfassung der auseinander und gegeneinander strebenden Grundgedanken, die sie als geprägtes Gut vorfand. In ihr begegnen wir dem abstrakten Moralbegriff Kants nicht weniger als der Fülle lebensvoller Anschauung, die Herder und die Romantik suchten; sie vereint in sich das Schema einer nach den Prinzipien des „natürlichen Systems" gefügten bürgerlichen Lebensordnung, die Regeln des in dieser waltenden formalen Rechts und die bewegte Totalität von Volk und Staat — so zwar, daß jedes dieser Momente mit jedem anderen in eine notwendige Beziehung tritt und doch

mit keinem in eins verfließt. So scheint der baumeisterlichen Kraft eines überschauenden Geistes zum guten Ende gelungen zu sein, was im Beginne dieser Entwicklungsreihe in genialem Vorgriff, aber mit unzulänglichen Mitteln von Leibniz unternommen wurde: eine Synthese, die jedem Motiv des geistig-sittlichen Lebens sein Recht sichert, keines auf Kosten der übrigen zur Absolutheit erhebt.

Hegel sucht diejenigen Phänomene, die man der Sphäre des Sittlichen zuzuweisen pflegt, auf derjenigen Stufe des sich selbst entfaltenden Geistes, auf der er, aus der Isoliertheit des Einzeldaseins heraustretend, sich in das Material dieser irdischen Welt hineinbegibt und somit zum „objektiven Geist" wird. Dem objektiven Geist kommt eine höchst charakteristische Mittelstellung zu zwischen dem „subjektiven", d. h. noch ganz und gar in der Partikularität sich verschließenden, und dem „absoluten" Geist, als welcher er in voller Reinheit, nicht durchsetzt mit der Stofflichkeit des zeitlichen Daseins, sich in seiner ideellen Struktur erfaßt und begreift. Damit ist in der Tat die ethische Sphäre an der rechten Stelle dem System eingereiht. Denn alle Problematik des sittlichen Lebens entspinnt sich in der Begegnung des Geistes mit einer zeitgebundenen Wirklichkeit, der es nach Maßgabe der in ihr ruhenden Möglichkeiten und Forderungen ein höheres Leben einzubilden gilt. Die näheren Bestimmungen dieser Zone der geistigen Wirklichkeit halten die Mitte zwischen einer moralistischen Verengerung des sittlichen Bereiches und jener insbesondere bei Schleiermacher bemerklichen Überspannung des Begriffes der Sittlichkeit, die schließlich jedwedes geistig belangvolle Tun als solches für sie in Anspruch nimmt. In der Synthese, die der absolute Geist als Kunst, Religion und Philosophie vollzieht, ist die Sphäre der objektiven Sittlichkeit zwar nicht getilgt, wohl aber in einer Weise „aufgehoben", die sie selbst als „Moment" einem höheren Ganzen einordnet.

In der dialektischen Innengliederung aber des objektiven Geistes selbst finden wir nun Lebensprinzipien und Lebenserscheinungen sowohl aufs klarste voneinander geschieden als auch aufs innigste miteinander vereint, deren wechselseitige Abgrenzung und sachgemäße Normierung der Reflexion seit dem Zerfall des mittelalterlichen Lebenssystems immer wieder zum Problem geworden war. Um das Entscheidende voranzustellen: wenn Hegel den Geist als den objektiven kulminieren läßt in derjenigen Synthese, die er mit dem ihr eigens vorbehaltenen Namen der „Sittlichkeit" auszeichnet, so vollendet sich die dieser Sittlichkeit selbst wiederum immanente Dialektik in der Erscheinung des Staates. In jenem berühmten Dreischritt, in welchem Hegel die Selbstbewegung des Geistes sich vollziehen sieht, hebt sich der objektive Geist zur Sittlichkeit, die Sittlichkeit zum Staat empor. Noch nie hatte ein Denker mit dieser Entschiedenheit und systematischen Folgerichtigkeit dasjenige Gebilde zur Krone der Sittlichkeit zu erhöhen gewagt, das man mehr als einmal um seiner sittlichen Indifferenz, wenn nicht

Fragwürdigkeit willen aus dem Bezirk des sittlichen Lebens verbannt hatte. Insoweit der Geist überhaupt in die Erdenwirklichkeit eingeht, vollendet er sich im Staat; damit wird der Staat „die Wirklichkeit der sittlichen Idee", ja der „Gang Gottes auf der Welt".

Nun muß man freilich den Hegelschen Begriff des „Staates" recht verstehen, damit diese seine „Vergöttlichung" das Befremdliche, ja Abstoßende verliere, das man immer wieder an ihr hat finden wollen. Dieser Staat ist ja gemäß den Prinzipen des Systems nie und nimmer eine Lebensmacht, die sich den anderen Potenzen des sittlichen Lebens äußerlich zur Seite stellte, womöglich aus dieser Position heraus ihnen den sittlichen Gehalt streitig machte: im Gegenteil, er hat seine Wirklichkeit nur deshalb und nur insoweit, wie er sie alle als „Momente" in sich aufnimmt. Werden diese damit einem übergreifenden Ganzen eingefügt, so büßen sie zwar die absolute und alleinige Geltung ein, die ihnen durch die Abstraktionen einseitig gerichteter ethischer Lehren zugebilligt worden war; keineswegs aber werden sie ihres eigenen Sinnes zugunsten höherer Prinzipien beraubt; im Gegenteil: ihr Sinn wird gerade dadurch erst klar umgrenzt und fest begründet, daß er sich als unentbehrliches Moment in diejenige Totalität des Lebens einstellt, deren Aufbau erst mit der Zuwendung zu ihrem Telos, dem Staat, offenbar wird. Erwehrt man sich der Versuchung, die anderen sittlichen Mächte aus dem Staat herausgesetzt zu denken, gibt man also dem Staatsbegriff Hegels den Vollgehalt, in dem er von seinem Urheber gefaßt worden ist, so fällt der Vorwurf einer blinden Staatsvergötzung dahin. Der Staat gibt, das ist Hegels Überzeugung, denjenigen Lebensbewegungen in sich die abschließende Form und die entscheidende Richtung, die seine Zeit in dem Begriff des „Volksgeistes" zusammenzufassen liebte. Er glaubte zu wissen, daß der ihren Kern bildende sittliche Gehalt sich erst mit der Erhebung zu dem bewußten und gewollten Leben im Staat und für den Staat zu Gestalt und Wirkung bringe. Damit ist der Vorwurf unverträglich, als ob Hegel in der von der konkreten Fülle des nationalen Lebens abgelösten reinen Form des Staates, in der Institution als solcher, das Ganze der Sittlichkeit konzentriert glaube.

Des Näheren bestimmt sich die Architektonik des Lebenszusammenhanges, der sich zum Staat emporhebt, in der Form, daß dieser, um das Leben der Sittlichkeit zum konkreten Ganzen zu runden, zwei als Thesis und Antithesis eineinander zugeordnete Lebensgebilde in seiner Synthesis „aufhebt": die Familie und die „bürgerliche Gesellschaft". In der letzteren sehen wir, merkwürdig genug, ein Lebensgefüge wieder auftauchen und zugleich innerhalb genau festgelegter Grenzen als sittlich rehabiliert, das in einer mächtigen Überlieferung zum einzigen Fundament der Sittlichkeit erhöht, von der Gegenseite her mit der gleichen Ausschließlichkeit jeder sittlichen Relevanz beraubt worden war: es ist das „System der Atomistik", d. h. jener von den isolierten Individuen her rational konstruierten Mechanismus der Gesellschaft. Denn, insoweit der Mensch innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, in der Arbeit des bürgerlichen Berufes tätig ist, gehorcht er in der Tat den Antrieben, die der Selbstsucht und damit der Rücksicht auf seine isolierte Privatexistenz entspringen. Sittliche Bedeutsamkeit aber kann und soll dieser Lebenssphäre dessen ungeachtet beigelegt werden, weil vermöge der strengen Wechselbezogenheit, in der die privaten Interessen hier durch die Notwendigkeit der Dinge miteinander verbunden sind, vermöge der

allseitigen Abhängigkeit der Bedürfnisse doch schließlich ein über das Einzeldasein hinausgreifender Gesamtzusammenhang sich herstellt und somit ohne jede dahingehende Absicht, ja im Wiederspruch mit dem bewußten Wollen der Individuen, die Enge einer nur auf das Selbst bedachten Denkweise überschritten wird. Die sittliche Erheblichkeit dieser Sphäre äußert sich darin, daß der Staat seine Gesamtexistenz in Gestalt von Recht und „Polizei" auch nach der Seite dieses Systems der Interessen hin ausbaut. Als notwendiges Gegenglied hat dieses System der rationalen Zweckverknüpfungen sich gegenüber die Lebensgemeinschaft der Familie, die umgekehrt, als Herd aller die Menschen im Innersten bindenden Lebensbeziehungen, den Einzelnen hineinführt in den Lebensbund der gesinnungsmäßig geeinten Gemeinschaft, die auf den Staat als ihre letzte Vollendung hinstrebt. Dieser seinerseits, weil die beiden genannten „Momente" in sich „aufhebend", vereint das in ihnen einander Entgegenstehende zum spannungsreichen Ganzen der wirklichen Sittlichkeit: die in sich gegründete Subjektivität samt ihren im Recht gesicherten Sonderansprüchen und das Leben in einem übergreifenden Ganzen, das den Einzelnen ohne Vorbehalt, unter Umständen bis zum Opfer von Leib und Leben, für sich beanspruchen darf.

Diese somit in dialektischem Dreischritt sich vollendende Sittlichkeit bildet ihrerseits, als Ganzes, die Synthetis einer Relation, in der als Thesis und Antithesis das „abstrakte Recht" und die „Moralität" einander gegenübertreten. Von ihnen charakterisierte sich das erstgenannte als die abstrakteste, äußerlichste und gehaltloseste Form der menschlichen Verbundenheit: in ihm, mit dem das Leben im „objektiven Geist" anhebt, haben wir gleichsam dessen Minimum vor uns. Mit der zweiten aber, die der Äußerlichkeit des Rechts gegenüber die Innerlichkeit des persönlichen Gewissens vertritt, weist Hegel derjenigen Gestalt des Sittlichen ihre Stelle im ethischen Kosmos an, die an Kants kategorischem Imperativ ihren Kanon hat: der Sittlichkeit des reinen und abstrakten Gesetzes. Daß Hegel ihm, im Unterschied von manchen anderen Bestimmungen des Sittlichen, eine so stark betonte Funktion im Gefüge des Sittlichen zuweist, das ist der Ausdruck der Anerkennung, die er der ethischen Lehre seines großen Vorgängers zollt; aber freilich kann es gemäß den Prinzipien des Ganzen nur eine solche Anerkennung sein, die die „Aufhebung" des also An- und Aufgenommenen mit sich führt.

In der Tat tritt gerade in den Gedankengängen, in denen die Funktion der „Moralität" näher bestimmt wird, der Gegensatz am unzweideutigsten hervor, in den Hegel, nicht anders als die Reihe der zuvor betrachteten Denker, sich zu einer in der Allgemeinheit des Gesetzes gipfelnden Ethik stellt. Es ist ihr Grundgebrechen, daß sie ein Motiv, das als „Moment" im Ganzen der sittlichen Existenz nicht nur zugelassen, sondern gefordert ist, wie ein in sich Bestehendes absolut, d. h. dem Ganzen der Sittlichkeit gleich setzt und damit „abstrakt" macht; die formale Leere der so gewonnenen sittlichen Gesetzgebung ist der logische Ausdruck dieser Ablösung aus der Dialektik, in der allein

die Wirklichkeit des Sittlichen zu finden ist. Gewiß ist es das gute Recht des Ich, ja Bedingung seines Lebens im Sittlichen, daß es alles das in der Tiefe des persönlichen Gewissens bejahe, nicht als Diktat einer ihm äußerlichen Instanz hinnehme, was den Inhalt seines Seins und Tuns ausmacht. Insofern darf die „Innerlichkeit" des Subjekts, auf die die „Moralität" das ganze Gewicht legt, in der Tat in keinem sittlichen Akte fehlen. Aber diese Innerlichkeit überspannt ihre Ansprüche, überspannt das Zutrauen zu dem, was sie vermag, wenn sie das Ganze der Sittlichkeit als allumfassenden Kanon aus sich selbst herauszuspinnen sich vermißt. Der an sich richtige Satz, daß sittlich nur dasjenige Verhalten heißen darf, welches das Ich innerlich bejaht, muß die Ordnung der sittlichen Welt verwirren, sobald sich ihm der weitere Gedanke unterlegt, bejahen könne und dürfe das Ich nur dasjenige, was seiner eigenen „Gesetzgebung" entspringt. Denn damit wird das Gegenüber des Ich und der objektiven Sittlichkeit, die in den umfassenden Gestaltungen des Geistes investiert ist, durch Verabsolutierung des einen Poles zerstört, mithin die von uns analysierte Dialektik des sittlichen Prozesses an dieser Stelle abgeschnitten. Ein Ich, welches sich absperrt gegen den Geist, mit dem es eins werden müßte, um zur wirklichen Sittlichkeit emporsteigen zu können, muß notwendig aus seinem Inneren statt der gesuchten allgültigen „Gesetzgebung" — subjektive Forderungen und vergängliche Eigenwilligkeiten hervorholen; denn das allgemeine formale Gebot des pflichtmäßigen Handelns läßt alles Konkrete völlig unbestimmt. So wird das, was sich „Innerlichkeit" nennt, zur Enge und Zufälligkeit einer partikularen Existenz, die sich Weltgesetz dünkt, während sie in Wahrheit in dem von ihr verkündeten „Sollen" jede Fühlung mit dem undurchbrechlichen „Sein" der sittlichen Wirklichkeit verloren hat. Wahrer Sittlichkeit dient das persönliche Gewissen nur dann, wenn es den Schritt hinübertut auf den Boden des „Allgemeinen" d. h. des Objektiven, welches es in Gestalt der überindividuellen Formungen der geistigen Wirklichkeit bis hinauf zum Staat sich gegenüber findet. Nur wenn dieser Schritt erfolgt, bleibt die Dialektik des wahrhaft sittlichen Lebens in Gang. Und Dialektik ist diese Bewegung auch und gerade deshalb, weil das, was die „Innerlichkeit" hier anerkennt und in sich aufnimmt, nicht das Machtgebot ist einer ihr äußerlich entgegenstehenden Gewalt, sondern die Manifestation eben desselben Geistes, den sie in sich selbst als das zu immer höheren Gestaltungen emportreibende Prinzip, also als ihr höheres Selbst erfährt. Scheinbar sich selbst dahingebend, gewinnt sie erst ihre eigentliche Wirklichkeit.

So wird wie dem Individualismus des „natürlichen Systems" in der „bürgerlichen Gesellschaft" so dem Subjektivismus des kategorischen Imperativs in der „Moralität" sein relatives Recht zugemessen, aber auch seine Grenze gesetzt. Gerade in diesen Auseinandersetzungen tritt greifbar hervor, daß wir in der Hegelschen Metaphysik des Geistes den logisch vollkommensten Niederschlag jener säkularen Auseinandersetzung finden dürften, in die das deutsche Erleben von Welt und Menschheit durch die von Westen her eingedrungenen Formeln eines teils aus dem rationalen Geist der Mathematik, teils aus der reinen Empirie inspirierten Denkens hineingenötigt wurde. Wenn wir, der Betrachtung dieses Geisterkampfes uns zuwendend, die logische Notwendigkeit hervorzuheben hatten, die eine adäquate Erfassung der geistig-sittlichen Welt an den vorgängigen Siegeszug des „natürlichen" Denkens band, so macht Hegels Logik, die ja zugleich das Grundgefüge seiner Metaphysik ist, in ihrem Ertrag diesen Zusammenhang durchsichtig: wird doch gerade in seiner Dialektik endgültig der Bann eines Denkens gebrochen, das mit seinem Glauben an die Allgültigkeit objektivierender Methoden

die menschliche Erlebniswelt einem ihr unangemessenen Schematismus ausliefert — und doch zugleich das relative Recht gewahrt, ja neu begründet, das den Scheidungen und Entgegenstellungen jenes Denkens auch noch innerhalb dieser Erlebniswelt zukommt. Die konkreten Ganzheiten, die überpersönlichen Mächte des sittlichen Lebens erhalten ihr volles Gewicht, ohne doch die Impulse, Bedürfnisse und Rechte der Individuen zu erdrücken. Insofern ist in der Tat in diesem System das geschehen, was sein Begriff fordert und verheißt: in ihm ist auf höherer Stufe alles das zu gedanklicher Einheit zusammengeschlossen, was sich in der Bewegung des philosophischen Gedankens gegenseitig zu verdrängen trachtete.

Man wird insbesondere für die Sphäre der Ethik dieses Ergebnis grundsätzlich anerkennen können, ohne deshalb in Hegels Antworten die letzte Lösung aller der Fragen, den Ausgleich aller der Gegensätze finden zu müssen, mit denen sich die Jahrhunderte abgemüht hatten. Wir müßten in eine Kritik der gesamten Hegelschen Philosophie eintreten, wollten wir zeigen, daß dieses Begriffsgebäude doch schließlich nicht ganz und nicht immer der Gefahr entgeht, einerseits die lebendige Bewegtheit des historischen Lebens und die irrationalen Antriebe der Persönlichkeit hinter den strengen Linien seiner Architektonik verschwinden zu lassen, andererseits die erregende Spannung, in der das Leben gerade durch den Gegensatz von Lage und Forderung erhalten wird, zu der gelassenen Ruhe eines das Notwendige begreifenden und somit hinnehmenden Denkens abzudämpfen. In alledem hat Hegel den Nachfolgern mehr zu tun übrig gelassen, als dieser vorgeblichen Philosophie des Abschlusses als solcher gestattet war. Aber unberührt von solchen Bedenken bleibt das Verdienst, in einem Aufbau von unerhörtem Reichtum der Gliederung das vielbewegte Ganze der sittlichen Wirklichkeit auf seine durchgehenden Grundlinien zurückgeführt zu haben. Hier war wirklich eine Ernte eingebracht, deren Wert zwar zeitweilig verkannt, nicht aber dauernd verleugnet werden konnte.

G. W. Fr. Hegel, Phänomenologie des Geistes, 1807. Wissenschaft der Logik, 1812, 1816. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1817. Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821.

5. HERBART.

Während sich die idealistische Metaphysik des Geistes in gewaltigem Anstiege zu einem System emporhebt, das kühn genug ist, alle überlieferten Motive des ethischen Denkens in sich aufnehmen, aber auch überwinden zu wollen, sehen wir abseits von dieser Hauptlinie der Entwicklung und in fortgesetzter Kritik ihres verwegenen Beginnens einen Denker mit der Erneuerung einer Betrachtungsweise beschäftigt, die von jenen Spekulationen weit abführt. In Herbart kehrt jener Typus ethischer Reflexion wieder, der in der Moralphilosophie der Engländer

seine klassische Vertretung gefunden hatte — freilich nicht ohne die Abwandlungen und Erweiterungen, die der Durchgang durch die Welt der deutschen Philosophie und zumal des kantischen Geistes im Gefolge haben mußte. Der Realismus der psychologischen Erfahrung und der Objektivismus der reinen Idee finden sich hier zu einem gedanklichen Ganzen zusammen, das durch den strengen Stil seines Aufbaues die in ihm beschlossenen Widersprüche wirksam zu verdecken weiß.

Gleich jenen Engländern nimmt Herbart seinen Ausgang von den Daten der psychischen Wirklichkeit; und er findet die für die Ethik grundlegenden Daten in den Urteilen der Billigung und Mißbilligung, die wieder und wieder in erstaunlicher Gleichmäßigkeit auftreten. Damit ist zugleich die Situation gekennzeichnet, die vorliegen muß, damit überhaupt die Wertsphäre des Sittlichen in Frage kommen könne: es muß neben derjenigen Person, deren Wollen und Tun sittlich zu qualifizieren ist, eine weitere vorhanden sein, die das Geschehende, ohne mit ihren Interessen an ihm beteiligt zu sein, anschaut und von dem Angeschauten sich zu seiner Bewertung weitergedrängt fühlt. In diesem wie in dem weiteren Gedanken, daß der uninteressierte und deshalb unparteiische Zuschauer auch in der eigenen Brust des Handelnden seinen Sitz haben könne, ja haben müsse, sehen wir Grundlehren der schottischen Moralisten erneut.

So ist der ethische Wert hineingestellt in die Realität einer der Erfahrung und Beobachtung erschlossenen seelischen Gesamtlage. Wenn aber nun Herbart mit der Wahl dieser Ausgangsstellung die Abhängigkeit der Ethik von der Metaphysik aufgehoben glaubt — eine Abhängigkeit, durch die er ihre Geltung und Wirksamkeit nicht weniger bedroht sieht als mancher früher betrachtete Verkünder einer metaphysikfreien Sittlichkeit — so wird er damit das Opfer einer Selbsttäuschung, die wir gleichfalls schon bei den Genannten aufzudecken hatten. Die Psychologie nämlich, auf die Herbart mit der Interpretion der genannten Daten zurückgreift, ist, obwohl von der Bearbeitung der psychologischen Erfahrung ausgehend, als Ganzes ein Gedankengebäude von durchaus metaphysischem Charakter; die Lehre von dem Seelen-„Reale", dessen Selbstbehauptung sich in einer Vielheit von „Vorstellungen" äußert, legt dem in der Erfahrung Gegebenen ein „Ansich" von durchaus transzendentem Charakter unter und interpretiert den angeblichen „psychischen Mechanismus" als Erscheinung dieses metaphysischen Etwas. Selbstverständlich werden von dieser Seelenmetaphysik auch die besonderen seelischen Tatbestände umgriffen, die der Ethik ihr Material liefern: auch die Urteile der Billigung und Mißbilligung, in denen wir das sittliche Urphänomen vor uns haben, fußen auf solchen „Vorstellungen", die der besagte Mechanismus kraft seiner im Metaphysischen gegründeten Notwendigkeit hervorbringt; und die Gleichmäßigkeit, in

der diese Urteile auftreten, weist zurück auf die strenge Gesetzlichkeit, der das Seelen-Reale in seiner Selbstbehauptung gehorcht.

Auf dem Wege über diese Metaphysik des psychischen Mechanismus schafft sich nun innerhalb von Herbarts Ethik ein Prinzip seinen Raum, das in einer wirklich „psychologistischen", also auf metaphysische Setzungen radikal verzichtenden ethischen Lehre kein Unterkommen finden würde: die Objektivität der sittlichen „Ideen" tritt, scheinbar völlig unbeeinträchtigt von der psychologischen Ableitung, beherrschend hervor. Niemand hat nachdrücklicher die Ewigkeit und Unbedingtheit derjenigen Prinzipien hervorgehoben, denen gemäß der Zuschauer sich zu urteilen gedrängt fühlt, sobald die elementaren Grundverhältnisse des zu beurteilenden Willensgeschehens in seinem Vorstellen rein hervorgetreten sind. Es scheint, als ob hier der Widerspruch zwischen Apriorismus und Psychologismus gehoben sei. Trotzdem lauert im Hintergrund dieser Versöhnung die Frage: ist die Geltung der sittlichen Grundideen in ihnen selbst, in ihrem zeitlosen Sinngehalt gegründet, wird in ihnen ein um seiner selbst willen zu suchender Wert ergriffen, oder ist diese Geltung nur der Ausdruck der Tatsache, daß der psychische Mechanismus vermöge seiner gleichbleibenden Gesetzlichkeit auf die Anschauung derselben elementaren Willensverhältnisse immer dieselben Reaktionen bei dem Zuschauer folgen läßt? Nimmt man die metaphysischen Grundlagen von Herbarts Psychologie ganz ernst, so wird die zweite Auslegung unausweichlich. Die Ewigkeit der sittlichen „Ideen" ist dann doch schließlich nichts weiter als die zusammenfassende Bezeichnung für ein wieder und wieder in gleicher Form auftretendes Produkt eines im Sinne strengster Notwendigkeit arbeitenden Mechanismus. Nicht umsonst polemisiert Herbart so kräftig gegen die Lehren, die mit der Annahme einer „angeborenen" Anlage zur Sittlichkeit ein fremdes Element in das Spiel dieses Mechanismus einführen. In der Tat indessen ist mit seiner Theorie nicht nur das Angeborensein, sondern auch die in sich selbst ruhende „Wahrheit" der sittlichen Ideen preisgegeben. Nur wenn man die in der Zeit sich behauptende Gleichförmigkeit, in der die sittlichen Ideen tatsächlich auftreten, gleichsetzt mit der der Zeit überlegenen Geltung ihres Gehalts, kann man der Meinung sein, daß mit der hier zugrunde gelegten Metaphysik die Objektivität des Sittlichen gerettet sei.

Nicht weniger gefährlich aber, als der Transpersonalität des sittlichen Gehaltes, wird diese Metaphysik weiterhin den der Individualexistenz überlegenen Kollektivmächten des sittlichen Lebens, die wir in der idealistischen Spekulation immer eindrucksvoller hervortreten sahen. Denn alle Inhaltlichkeit des Vorstellens und so auch alle Konkretion des Sittlichen kommt ja nach ihr einzig dadurch zustande, daß eine Vielheit substantiell geschiedener, qualitativ in und aus sich bestimmter „Realen" sich durch Angriffe und Einbrüche von außen her stören und in solchem Wechselspiel der Wirkungen als das, was sie sind, zu „erhalten" suchen: eine zusammenhängende Lebensbewegung, die durch eine Mehrheit von Realen hindurchgriffe, insbesondere ein im Zuge der Geschichte sich verwirklichendes sittliches Gemeinleben, das mehr wäre als die Resultante gegenseitiger Störungen und Selbstbehauptungen, ist von solchen Voraussetzungen her undenkbar. Viel ausschließlicher als in Leibniz' Monadenlehre, der Herbart in mancher Hinsicht nahe steht, ist hier an dem Pluralismus äußerlich bezogener Einzelsubstanzen festgehalten — womit dann der schon bei Leibniz überwundene Gedanke eines „Mechanismus" der seelischen Bewegungen in vollkommenem Einklang steht.

In der näheren Bestimmung der sittlichen Ideen, die Herbart aus dem Spiel dieser Kraftwirkungen auftauchen sieht, erleben wir die Fortführung desjenigen Zweiges der Tradition, der die sittliche Problematik von der Sphäre des Ästhetischen her zu erhellen sucht. „Formal" ist diese Ethik nicht weniger als diejenige Kants, aber die „Form",

die sie im Gegenstande der sittlichen Beurteilung findet, ist nicht die Allgemeinheit eines in ihm befolgten Gesetzes, sondern die Proportion der in ihm liegenden elementaren Grundverhältnisse, wie sie bei einem reinen und vollständigen Vorstellen hervortreten. Das sittliche Urteil wird, wie bei Shaftesbury, zum Urteil des „Geschmacks", die Ethik zu demjenigen Teilgebiet der Ästhetik, das die elementaren Verhältnisse des menschlichen Willenslebens zum Gegenstande hat. Je nachdem es um die Willensverhältnisse innerhalb eines Subjekts oder in der Beziehung mehrerer Subjekte geht, entwickeln sich die fünf sittlichen „Ideen", die als unveränderliche, nicht weiter ableitbare oder zu vereinfachende Formprinzipien hinter allen Komplikationen des sittlichen Lebens stehen: die Idee der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Billigkeit. Alles, was die Ethik an Grundsätzlichem über die Tugenden und das System der Pflichten aussagen mag, ist nicht, wie es fälschlich geschehen ist, als Fundament der Sittenlehre hinzustellen, sondern erklärt sich als Folgerung, die beim Eintritt der genannten Ideen in die Realität des seelischen Lebens sich geltend macht.

Der Zweifel, ob die Vollwirklichkeit des sittlichen Lebens in das Rahmenwerk der fünf Ideen eingehe, ist immer wieder und nicht ohne Grund laut geworden. Zumal wer seinen Blick einmal auf jene in der Geschichte zur lebendigen Gestalt gediehene Sittlichkeit gelenkt hat, die in der Ethik des spekulativen Idealismus immer mehr Boden gewonnen hatte, wird kaum einem Verfahren zustimmen können, das diese flutende Bewegtheit zu einem Schema weniger sich gleichbleibender elementarer Relationen verhärtet. Mit der Ästhetik, als deren unselbständiger Teil sie auftritt, teilt diese Ethik jene Mißachtung der konkreten Inhaltlichkeit, die sich so leicht in dem Gefolge „formaler" Prinzipien einstellt. Ja, man wird schon in dem Versuch, Ethik und Ästhetik durch Überordnung der letzteren zu vereinheitlichen, die charakteristische Äußerung eines Formalismus finden dürfen, den die Möglichkeit, aus beiden Wertbezirken gewisse allenfalls vergleichbare Prinzipien von sehr unbestimmter Allgemeinheit herauszulösen, gleichgültig macht gegen die tiefgehenden Besonderungen, die diese Prinzipien schon mit dem ersten Eingehen auf den Sondergehalt jener Bezirke erfahren müssen. Wieviel bedachtsamer war doch ein Schiller zu Werke gegangen, als er die Sphäre des Schönen der Sphäre des Sittlichen zu vermählen strebte. In alledem erweist sich Herbart, ungeachtet mancher treffenden Einzelbeobachtung, als der Nachzügler einer Denkrichtung, deren Zeit eigentlich abgelaufen war.

J. Fr. Herbart, Allgemeine praktische Philosophie, 1808. Psychologie als Wissenschaft, 1824/5.

6. SCHOPENHAUER.

Wenn schon Herbart die Vielgestalt sittlicher Lebensformung einem Kanon beharrender Musterbegriffe zum Opfer bringt, so hat gleichzeitig ein anderer Außenseiter der philosophischen Entwicklung das Wesen des Sittlichen geradezu so bestimmt, daß es die Leugnung aller Vielheit und Unterschiedenheit schlechthin zum Kern hat, mithin am wenigsten sich selbst zu einer Mannigfaltigkeit konkreter Tendenzen und Gestalten

auseinanderlegen kann. Der Fülle der sittlichen Probleme widerfährt hier eine grandiose Vereinfachung. Bei keinem zweiten sehen wir mit so eindeutiger Bestimmtheit wie bei Schopenhauer das Prinzip der Ethik aus der metaphysischen Weltkonzeption abgeleitet. Wie diese Konzeption in einem einzigen schlichten Grundgedanken die Lösung aller Daseinsrätsel beschlossen glaubt, so ist sie gewiß, in ihm auch dem sittlichen Leben sein eines, einziges Grundmotiv zu entschleiern und zu begründen. In dieser ihrer Simplizität bildet Schopenhauers Ethik recht eigentlich das Widerspiel zu jenen idealistischen Systemen, die gerade der spannungsreichen Vielheit der ethischen Forderungen, Antriebe und Daseinsmächte in der Einheit ihres begrifflichen Gefüges Raum zu schaffen bemüht sind. Ethisch qualifiziert ist für Schopenhauer nur dasjenige, aber auch alles dasjenige Verhalten, dem die Einsicht in die unteilbare Einheit des Weltwesens, in die Scheinhaftigkeit aller individuellen Sonderexistenz zugrunde liegt. Sittlich handelt derjenige, der das principium individuationis als Trug durchschaut, das Schicksal des Mitwesens als sein eigenes empfindet und daraus die Aufforderung wenigstens zur Schonung der fremden Lebenssphäre, besser noch zur helfenden Tat entnimmt. Unsittlich andererseits ist jegliches Verhalten, das, wie es auch des näheren inhaltlich bestimmt sein möge, sich auf das eigene Ich richtet. So gibt es im Grunde nur eine Tugend: das Mitleid mit seiner Vorstufe, der Gerechtigkeit — nur ein Laster: den Egoismus. Hinter diesem einen sittlichen Grundverhältnis versinkt alles das, worin die philosophische Reflexion wieder und wieder einen sittlichen Gehalt gesucht hatte: die Ausgestaltung des Eigentümlichen der Persönlichkeit — denn dieses ist kraft zeitloser Notwendigkeit von Anbeginn an festgelegt, und sittlich ist nicht seine Pflege, sondern seine Verneinung; die Spannung zwischen Sein und Sollen — denn welchen Sinn haben ethische Gebote, ergehend an ein Wesen, das nicht anders handeln kann als es handelt; die Kontinuität eines im Gange der Geschichte sich vollziehenden Werdeprozesses — denn der Fluß der Zeit ist bloße Erscheinung, und der eine unselige Weltwille bleibt in allem Wechsel des historischen Kostüms sich selbst gleich; die lebendige Ganzheit der Gemeinschaft — denn alle überpersönlichen Einheiten sind „bloße Abstraktionen", das Weltwesen wird nur in Individuen real; die Lebensordnung des Staates — denn gerade er ist der konzentrierte Ausdruck desjenigen Triebes, in dessen Überwindung das Wesen des Sittlichen besteht. Ohne inneren Zusammenhang und sinnvolle Ordnung, ungerufen und ungefördert, bricht hier und dort aus dem Einheitsgrund des Lebens die Einsicht hervor, in der dem Weltwillen der Wahnwitz seiner Selbstzerspaltung, Selbstzerfleischung transparent wird und der Krampf eigensüchtigen Begehrens der helfenden Liebe zu allem Beseelten weicht. Der Philosoph kann nichts weiter tun, als dieses Phänomen feststellen, auf seinen letzten Sinn hin interpretieren und überdies darauf hinweisen, daß es

oberhalb der Sphäre dieser Sittlichkeit noch eine höchste Form der Erlösung vom Willen gibt: seine Verneinung in der Gestalt des Heiligen.

Daß die großzügige Linienführung dieser Ethik durch eine Abkehr von wesentlichen Erlebniskreisen, durch eine Vergröberung wichtiger Motivationsformen erkauft ist, hat man oft ausgesprochen und ist aus unserer Gegenüberstellung ohne weiteres ersichtlich. Aber die Bedenken erstrecken sich auch auf die Auslegung und Bewertung desjenigen Phänomens, das angeblich allen sittlichen Gehalt in sich vereinigt. Wenn Schopenhauer mit seiner Lehre vom Mitleid insofern den Nerv des sittlichen Lebens trifft, als er dessen Substanz in dem Lebensbezug von Ich und Du aufsucht, so gibt die metaphysische Deutung, die er diesem Bezug unterlegt, das damit Gewonnene wieder preis. Ist jenes Sichfinden von Ich und Du, das im Phänomen des Mitleides offenbar wird, gleichbedeutend mit dem Eindringen in eine Tiefenschicht des Daseins, in der sich die Unterschiedenheit beider in nichts auflöst, so ist damit das sittliche Grundverhältnis zu einer Scheinhaftigkeit entwertet, mit der sein innerster Gehalt sich verflüchtigt. Gewiß ist es eine „Vereinigung" des zunächst Geschiedenen, die in der höchsten Form liebender Gemeinschaft sich verwirklicht, aber eine Vereinigung, deren tiefster Sinn gerade darin liegt, deren sittlicher Gehalt gerade daran hängt, daß die Vereinigten nicht zu einem unterschiedslosen Einen verrinnen, sondern im liebenden Umfangen ihr persönliches Fürsichsein wahren, ja erst recht zu eigen erhalten. Das gilt insbesondere auch von der als Mitleid sich äußernden Liebe: denn welchen Vorrang kann der so hochgestellte „Altruismus" vor dem verrufenen „Egoismus" beanspruchen, wenn die Taten des letzteren nicht weniger als die des ersteren an einen gegen den Gegensatz von Ich und Du indifferenten Weltgrund abgeliefert werden? Ist die Scheidung von Ich und Du wirklich nicht mehr als eine Vorspiegelung, dann ist es ja gleichsam nur noch eine Frage der technischen Zweckmäßigkeit, ob das auf Minderung des Weltleides abzielende Handeln auf der einen oder auf der anderen Seite sein Feld sucht. So treten recht eigentlich im Herzen der Schopenhauerschen Ethik die Schädigungen hervor, die ein allzu ausschließlich auf Einheit bedachter Denkerwille auch der ethischen Problemsphäre widerfahren läßt. Den tiefsten Grund aber dafür, daß die sittlichen Phänomene in Schopenhauers System so empfindlich zu kurz kommen, wird man wohl darin suchen dürfen, daß die von ihm verkündete Deutung von Wirklichkeit und Leben, letzten religiösen Erlebnissen zwar nicht entsprungen aber doch zustrebend, sich allzu negativ verhält gegen den Arbeitsraum dieses zeitlichen Lebens, als daß sie den hier sich anbietenden Möglichkeiten und Aufgaben wirklich Gerechtigkeit könnte widerfahren lassen. Was ist die Tat des sittlich Wollenden vor der heiligen Tatenlosigkeit des dem Willen Abgestorbenen!

A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 1819. Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1841. Parerga und Paralipomena, 1851.

R. Kroner, Von Kant bis Hegel. Tübingen. I. 1921. II. 1924. N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus. Berlin. I. 1923. E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme. Gesammelte Schriften. III. Tübingen 1922. Derselbe, Der deutsche Idealismus. Gesammelte Schriften. IV. 1925, S. 532. W. Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Heidelberg 1917. E. Kühnemann, Schiller. München 1905. E. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen 1902. G. Gurwitsch, Fichtes System der konkreten Ethik. Tübingen 1924. R. Haym, Die romantische Schule.[4] Berlin 1920. F. Walzel, Deutsche Romantik.[4] Berlin 1918. P. Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik. Halle 1925. W. Dilthey, Leben Schleiermachers. I.[2] Berlin 1922. G. Holstein, Die Staatsphilosophie Schleiermachers. Bonn 1922. H. Falkenheim, Hegel. Leipzig 1911. A. Brunswig, Hegel. München 1922. F. Rosenzweig, Hegel und der Staat. München 1920. G. Giese, Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung. Halle 1926. P. Vogel, Hegels Gesellschaftsbegriff. Berlin 1925. J. Volkelt, Arthur Schopenhauer.[5] Stuttgart 1923. G. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche.[2] Leipzig 1920.

VIII. POSITIVISMUS UND EVOLUTIONISMUS.

Sehr viel später und in einem mühseligeren Ringen als die Nationen des Westens ist der deutsche Geist dahin gekommen, seine Auffassung von Wesen und Bestimmung der sittlichen Welt in Gedankenform auszuprägen. Nun aber ist auch in einer geistigen Auseinandersetzung von erstaunlichem Reichtum der Motive ein Gefüge von Begriffen herausgearbeitet, das für alle Arbeit der Späteren eine ähnlich maßgebende Bedeutung hat, wie das „natürliche System" für die Westvölker. Nicht als ob von nun an in reinlicher Scheidung hier und dort weitergebaut worden wäre: das vordem fast nur empfangende Deutschland ist unterdessen in einen Wechselverkehr eingetreten, der nicht weniger die englische und französische Geistesarbeit mit Motiven deutscher Herkunft durchwirkt, als er die rationalistischen und empiristischen Denkrichtungen zu erneutem Eindringen in die deutsche Geisteswelt einlädt. Wohl aber zeigen auf die Dauer beiderseits die eingewurzelten Gewöhnungen des Denkens, Wertens und Wollens eine Kraft der Selbstdurchsetzung, die eine Mischung oder gar endgültige Ablenkung nicht mehr zuläßt. Der Widerstreit der Denkrichtungen vollzieht sich, da beide Parteien zu einem reiferen Bewußtsein der eigenen Art und Sendung erwacht sind, auf einer höheren Ebene und führt zu einer erneuten Befestigung der beiderseitigen Positionen. Damit ist unserer weiteren Darstellung ihr Gang und ihre Gliederung vorgezeichnet.

1. COMTE.

Der Geist des natürlichen Systems hatte seine weltgeschichtliche Probe zu bestehen in Gestalt der französischen Revolution, die in ihrem ideellen Kern nichts Geringeres bedeutete als den verwegenen Versuch, mit den Mitteln der gesellschaftlichen Vernunft den vollkommenen Mechanismus der Menschenwelt zu konstruieren und in regelrechtem Gang zu erhalten. So wenig nun der Ausfall dieses Experimentes geeignet war, die Hoffnungen und Verheißungen zu stützen, mit denen man ans Werk gegangen war — dem gesellschaftlichen, politischen, ethischen Denken mußte dieses gesamteuropäische Erlebnis mit seinen weitreichenden Wirkungen einen unerschöpflichen Stoff zu Reflexionen und Kontroversen bieten. Zeugte schon die deutsche Gedankenbewegung an den verschiedensten Stellen von dem mächtigen Eindruck, den die europäischen Erschütterungen den Gemütern mitteilten, so konnte am wenigsten das französische Geistesleben selbst, der menschlich-gesellschaftlichen Sphäre von je mit leidenschaftlichem Interesse zugewandt, sich den Fragen und Forderungen entziehen, die der soeben durchlebte und durchlittene Akt des nationalen Schicksals aus sich hervortrieb.

Und wenn es schon in der überlieferten Denkweise lag, die Probleme der sittlichen Lebensgestaltung nicht in den Bannkreis der Einzelpersönlichkeit eingeschlossen zu glauben, sondern im Gefüge der gesellschaftlichen Zusammenhänge aufzusuchen, so fühlte sich diese Richtung des Fragens durch die Erfahrungen eines Vierteljahrhunderts, das jede Einzelexistenz in den Strudel des europäischen Gesamtschicksals hineingerissen hatte, aufs nachdrücklichste gerechtfertigt. Nicht weniger also als die deutsche Philosophie jener Jahrzehnte fanden sich auch die französischen Denker auf die überpersönlichen Verflechtungen des sittlichen Lebens hingewiesen — nur daß gerade die originellsten und wirkungskräftigsten unter ihnen, ungeachtet unleugbarer Einwirkungen von seiten der deutschen Metaphysik des Geistes, doch schließlich in den Formeln des „natürlichen Systems" den Weg zur Lösung bezeichnet glaubten.

So haben wir zweifellos den charakteristischsten Niederschlag der Auseinandersetzungen, in die der französische Geist durch das Drama von Revolution und Kaiserreich hineingenötigt wurde, nicht in der zunächst äußerlich erfolgreicheren spiritualistischen Philosophie von Cousin, sondern in dem System des „Positivismus", dieser von Comte neukreierten Wissenschaft, zu suchen. Und diese Wissenschaft, die die Phantasien des Mythos und die Träume der metaphysischen Spekulation abzulösen und überflüssig zu machen sich anheischig macht — sie glaubt auch alle ethische Erkenntnis ihrem Begriffsgebäude kraft einer logischen Notwendigkeit einfügen zu können, nicht weniger zwingend als diejenige, der Hegel in seiner dialektischen Ableitung des Sittlichen sich verpflichtet wußte. Auch hier hat die Ethik nicht einen abtrennbaren Sonderbezirk des philosophischen Gedankens zur Heimat: sie ist nichts anderes als das Ganze der gesellschaftlichen Einsicht, bezogen auf die Willenshaltung des der Gesellschaft angehörigen Menschen. Diejenige Wissenschaft, die das System des Positivismus krönend abschließt, die Soziologie, faßt alle erdenklichen ethischen Einsichten und Forderungen in sich. Aufbau und Methode aber dieser umfassenden sozialtheoretischen Einsicht bestimmen sich ihrerseits aus dem Ganzen dieses wissenschaftlichen Systems — eines Systems, dem die exakten Wissenschaften von der Natur das unangreifbare Fundament und das methodische Vorbild aller haltbaren Erkenntnis schlechthin bedeuten..

Damit erneut sich, wenn auch in komplizierterer Ausführung, das methodische Prinzip, das einer der Väter des „natürlichen Systems" zuerst mit vorbildlicher Klarheit ausgesprochen hatte: das mathematisch-mechanistische Prinzip des Th. Hobbes, dem sich nicht umsonst Comte durch seine Denkweise so nahe verwandt fühlte. Es entspricht der gewandelten Gesamtlage, wenn dies methodische Prinzip in seiner Erneuerung nunmehr eine Leistung auf sich nimmt, die ihm Hobbes noch nicht hatte zumuten können: die Naturgesetze, die unter seiner Herrschaft ermittelt werden, sind auch solche der Entwicklung, d. h. der Stufenfolge, in der die Menschheit ihren geistigen Gehalt und in ihm auch die Formen ihrer Sittlichkeit entfaltet. So wird auch hier die Geschichte zur wesentlichen Fundgrube für den, der die Gesetze menschlichen Werdens zu er-

gründen sich vorgesetzt. Sozialtheorie, Geschichtsphilosophie und Ethik geben sich als Teilaspekte einer einzigen nach naturwissenschaftlichen Grundsätzen ausgebauten Disziplin.

Für die Ethik liegt darin die selbstverständliche Forderung eingeschlossen, daß jede Aussage über das, was sein soll, die durch Beobachtung und Vergleich gewonnene, möglichst exakte Bestimmung dessen, was ist, zur Grundlage haben müsse. Mit Vorschriften und Regeln in das Leben der gesellschaftlichen Gebilde einzugreifen ist nur der befugt, der die unabänderlichen Gesetze kennt, denen gemäß ihr Leben verläuft. Er ist dann freilich zu solchem Werk nicht nur zugelassen, sondern recht eigentlich berufen: hat einmal der menschliche Geist sich zu der Reife emporgearbeitet, deren es zur Erarbeitung der letzten, weil verwickeltsten Naturwissenschaft, der Wissenschaft von der Gesellschaft, bedarf, so ist die Stunde gekommen, da der soziologisch sehend gewordene Intellekt die Führung des gesamten Lebens in die Hand zu nehmen hat. Die Ethik des gemeinsamen Lebens wird zur angewandten Soziologie, der sittliche Gesetzgeber zum wissenschaftlich zu Werke gehenden Techniker der gesellschaftlichen Kräfte und Organisator des gesellschaftlichen Körpers. Und der Entwicklungsgang der Menschheit fällt zusammen mit dem „Fortschritt", der in dieser Thronerhebung der wissenschaftlichen Vernunft seinen Abschluß findet.

Wie man sieht, bleibt dieser Abkömmling des „natürlichen Systems" mit dem, was er an Erkenntnis und Gestaltung auf sich nimmt, hinter den metaphysischen Konzeptionen der zeitgenössischen deutschen Denker nicht um das geringste zurück. Insbesondere stellt er sich ihnen zur Seite mit dem Anspruch, durch die Macht der Erkenntnis den individualisierend-atomisierenden Tendenzen, die in dem Freiheits- und Gleichheitstaumel der Revolution ihre Erfüllung genossen hatte, ein Ende zu bereiten und der Einsicht die Herrschaft zu verschaffen, wie viel der Einzelne der menschlichen Gesellschaft zu danken habe und folglich auch an Hingabe schuldig sei. Nur daß freilich diese „Überwindung" nicht entfernt so tief gehen konnte wie die in der deutschen Bewegung bewirkte — aus dem einfachen Grunde, weil die zu solchem Werk aufgerufene Soziologie in ihren letzten Voraussetzungen mit ihrem vorgeblichen Gegner völlig eins war. Ob das Ganze des gesellschaftlichen Körpers gedacht wird als aufgebaut aus den Egoismen isolierter Bewußtseinszentren oder aus dem Kräftespiel noch elementarerer Naturprozesse — eine „soziale Physik", wie Comte höchst charakteristisch den Inhalt seiner Wissenschaft nennt, haben wir hier genau so wie dort vor uns. Und der gesellschaftliche Körper, den die organisierende Intelligenz der soziologischen Wissenschaft konstruiert, ist nicht weniger ein Mechanismus als das errechnete Zweckgebilde individueller Selbstsucht. Infolgedessen erneuern sich hier nicht nur alle die Schwierigkeiten, denen jede naturalistische Erklärung der gesellschaftlich-geistigen Welt begegnet; sie verschärfen sich in eben dem Maße, wie der Kreis der zu umfassenden Probleme sich erweitert. Es bleibt die Unmöglichkeit, aus elementarem Naturgeschehen die Sinngehalte des geistigen Lebens und die Stufenfolge ihrer Entfaltung herauszupressen, geschweige denn denjenigen Geist, der die Natur erkennend durchschaut und zwecktätig benutzt, als Teil oder Produkt eben dieser Natur, mit Hilfe der ihr zugeordneten Methoden, abzuleiten und zu begreifen; es bleibt die unlösbare Schwierigkeit, von der Erkenntnis der Gesetze der Gesellschaft, sie sei so exakt wie sie wolle, den logischen Übergang zu finden zu den Zielen, denen sie zustreben soll — eine Schwierigkeit, deren Comte auch dadurch nicht Herr zu werden vermochte, daß er dem führenden Intellekt mit wach-

sendem Nachdruck einen „altruistischen" Affekt beigesellte, den jener zu klären und zu festigen habe. Auch in seiner Ausgestaltung zum Stufenbau der „positiven" Wissenschaften zeigt das „natürliche System" sich unvermögend, den Phänomenen der geistig-sittlichen Welt Genüge zu tun.

A. Comte, Cours de philosophie positive 1830—1842.

2. BENTHAM. MILL.

Trotz der bezeichneten Unzulänglichkeiten blieb dem Gedankenwerk Comtes eine nachhaltige Wirkung schon aus dem Grunde nicht versagt, weil es eine dauernde Geisteshaltung mit bedeutender baumeisterlicher Kraft zum System zu formen verstanden hatte. Und die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen machen es selbstverständlich, daß ihm die willigste Aufnahme auf englischem Boden bereitet wurde. Lange Zeit vorwiegend auf die Rolle des Empfangenden angewiesen, gab damit Frankreich der englischen Gesellschafts- und Moralphilosophie etwas von dem zurück, was ihm von dort an Anregungen und Grundbegriffen zugeflossen war. Nicht als ob das System des Positivismus ungewandelt sich in der englischen Geisteswelt angesiedelt hätte. Jene nicht zu beirrende Sicherheit, mit der der englische Geist seit Jahrhunderten seinen Weg innegehalten hatte, bewährte sich auch angesichts der Einflüsse, die von dem Herde der europäischen Erregungen — der geistigen wie der politischen — die von Frankreich ausstrahlten. Oft ist auf die Stetigkeit hingewiesen worden, mit der die englische Denkart sich aus dem Jahrhundert der Aufklärung in die neueste Zeit hinüber entwickelte. Auf dem ethischen Gebiete verkörpert sich dieser Zusammenhang in eben demjenigen Moralisten, dessen geistiges Erbe sich in der Folge mit den Gedanken des französischen Positivismus amalgamieren sollte; es ist J. Bentham. In der Struktur seines Denkens durchaus ein Abkömmling der Hobbes und Locke, sieht er seine Aufgabe nicht sowohl in der theoretischen Verfeinerung ihrer psychologischen und moralphilosophischen Aufstellungen als in der praktischen Durchführung des Programms, das diese Aufstellungen in sich schlossen. Daß nicht nur jede ethische, sondern auch jede rechtliche Gesetzgebung — zwischen ihren Prinzipien sieht er kaum einen Unterschied — die Einsicht in die Lust- bzw. Unlusterfolge des menschlichen Tuns zur Grundlage haben müsse, daß diese Erfolge nicht im Hinblick auf das Einzelwesen, sondern im Hinblick auf die Gesamtheit dieser Wesen, also auf die „Gesellschaft" abzuschätzen seien, daß ein durch die Rücksicht auf diese Erfolge bestimmtes Handeln der Selbstsucht durch die Sanktionen der „Natur", der allgemeinen Wertschätzung, des Staates und der Religion abgenötigt werde — alle diese uns bereits vertrauten Sätze stehen für Bentham als unangreifbare Axiome jenseits aller Erörterung. Sein ganzes Bemühen konzentriert sich darauf, die Maßstäbe ausfindig zu machen und in Anwendung zu bringen, die alle erdenklichen Lust- und Unlusterlebnisse gegen-

einander aufzurechnen und so eine Gesamtbilanz denkbaren menschlichen Glückes als Kanon des „tugendhaften" Handelns aufzustellen gestatten. Es gilt nichts Geringeres, als auch die scheinbar heterogensten seelischen Zustände einem einzigen System einzuordnen; dazu sollen die Kriterien der Intensität, der Dauer, der Gewißheit und der Nähe, dazu diejenigen der Fruchtbarkeit und der Reinheit, endlich dasjenige der numerischen Ausbreitung dienen. Gerüstet mit diesem System von Maßstäben durchwandert Bentham, nüchterne Rechenhaftigkeit mit dem zuversichtlichsten Enthusiasmus der Menschheitsbeglückung vereinend, die Welt der seelischen Erlebnisse, weist einem jeden seinen Platz in der Skala möglicher Beglückungen an und getraut sich so das „größte Glück der größten Zahl" der Verwirklichung entgegenzuführen.

Je folgerichtiger, ja pedantischer dieses System des „Utilitarismus" das Prinzip der Lust- und Unlusteffekte bis in alle Einzelheiten hinein durchzuführen unternimmt, um so schonungsloser enthüllt es auch das Grundgebrechen der ganzen Denkrichtung, die sich in ihm vollendet. Wo alle Inhaltlichkeit des geistigen Lebens auf Zustände des Subjekts, aller „Sinn" auf Bewegungen psychischer Elemente zurückgeführt wird, da muß es schließlich dahin kommen, daß die qualitativen Differenzen des erlebten Gehalts, die auf der Seite des in seiner Reinheit erfaßten Sinnes unübersehbar hervortreten, in das eine Medium der seelischen Zuständlichkeit aufgelöst werden, wo sie dann, weil der Sinnesqualität beraubt, nur noch als quantitative Abstufungen sich behaupten können. Psychologisch wie ethisch endigt dieser Naturalismus des Lust- und Unlustkalküls in einer ungeheuerlichen Verarmung der Erlebniswelt; nur der tatenfrohe Optimismus, der — in jenem immer wieder festzustellenden Widerspruch zu dem rechenhaften Geist des Ganzen — als treibendes Wertgefühl dieses ganze Bemühen in Gang erhält, kann hinwegtäuschen über die Trostlosigkeit des Einerlei, in dem hier alle qualitativen Abstufungen erlebten Wertes verfließen.

Wenn Bentham, vor allem auf praktische Durcharbeitung des Utilitätsprinzips bedacht, sich um die theoretische Begründung wenig Sorge gemacht hatte, so fand das gleiche Prinzip in J. St. Mill einen Verfechter, in dem ein ebenso reiner Wille zur Förderung menschlichen Wohles nach den Erkenntnisgrundlagen suchte, die diesem Willen die innere Sicherheit und die Bürgschaft des Erfolges bieten könnten. Diese Grundlagen aber glaubte Mill nirgend anders als in der im „positiven" Sinne ausgebauten Wissenschaft von der Gesellschaft, also der Wissenschaft Comtes zu finden. Diese selbst in der englischen Geisteswelt zu akklimatisieren — wie konnte dies schwer fallen, da doch seit Bacon und Hobbes eine im tiefsten verwandte Denkart sich um Lebensgestaltung auf Grund von Lebenserkenntnis bemüht hatte. Allerdings hat nun Mill, dem vorherrschenden Zuge des englischen Denkens folgend, seine „positive" Wissenschaft nicht sowohl im Geiste der dem französischen Genius naheliegenden mathematischen Vernunft als vielmehr mit den Mitteln einer empirisch vorgehenden Psychologie auf- und ausgebaut und damit gerade diejenige Disziplin zum Eckstein des Systems gemacht, die in Comtes Stufenbau der positiven Wissenschaften keine Stelle gefunden hatte. Ein induktiv-psychologisch fundierter Positivismus als Stütze und tech-

nologisches Instrument des Utilitätsprinzips — damit ist das Entscheidende an dieser Verschmelzung französischer Anregungen und englischer Überlieferungen bezeichnet.

Nun bedeutet aber das erneute Hervortreten der Psychologie mehr als eine bloße methodische Verschiebung: es war das theoretische Korrelat einer von Comte abweichenden Bewertung des individuellen Seins, die der englischen Geistesart von je selbstverständlich war und nunmehr auch der positivistischen Ethik ein neues Gesicht gab. In der Beobachtung und Vergleichung der durch die positive Wissenschaft zu analysierenden Elementarprozesse hatte sich Comte ganz und gar von dem Interesse an Zustandekommen und Regulierung des gesellschaftlichen „Ensemble" leiten lassen und demgemäß das Ziel der sittlichen Menschheitsentwicklung in einer allumfassenden Organisation erblickt, die an Geschlossenheit und Strenge hinter dem Lebenssystem des mittelalterlichen Katholizismus nicht zurückstehen sollte. Nun war Mill zwar mit Comte darin einig, daß der Ethik ihre eigentlich brennenden Probleme nicht durch die persönliche Existenz als solche, sondern durch das gemeinsame Leben in der „Gesellschaft" gestellt seien — es ist die beginnende Ära der großen sozialen Kämpfe, die in dieser Sozialethik ihre Stimme erhebt — aber er war so fern davon, aus dieser Problemlage die Aufforderung zum Aufbau einer allmächtigen gesellschaftlichen Organisation entnehmen zu wollen, daß gerade die Frage sein ganzes Sinnen auf sich zog, ob und wie mit dieser an sich notwendigen durchgreifenden Ordnung des sozialen Körpers die Freiheit der persönlichen Existenz zusammenbestehen könne, eine Freiheit, die, wie er gewiß war, nicht nur um des Einzelnen, sondern auch und gerade um der Wohlfahrt des Ganzen willen vor drohender Verkümmerung bewahrt werden mußte. Die Selbstbestimmung der humanen Persönlichkeit ist ihm ein Gut, das er um keinen Preis der Tyrannei eines sozialen Mechanismus als Opfer ausgeliefert sehen will.

Es ist auch hier ungemein lehrreich, zu sehen, wie im Namen der angeblich einen positiven, der angeblich nur auf Beobachtung und Vergleich von Tatsachen fußenden Wissenschaft Idealbilder eines zu schaffenden gesellschaftlichen Zustandes proklamiert werden, die in ihren Abweichungen die Eigenart des hinter ihnen stehenden gesellschaftlichen Willens so unmißverständlich kundtun. Die „Glückseligkeit", die auch Mill durch Analyse seelischer Abläufe mit unangreifbarer Sicherheit bestimmen zu können gewiß ist, die „Sittlichkeit", die er als das Entwicklungsprodukt der diese Abläufe regierenden Assoziationsgesetze meint verstehen zu sollen — sie fallen ihm nur deshalb als vermeintlich objektive Ergebnisse seiner positiven Wissenschaft zu, weil hinter dieser Wissenschaft als treibende Kraft das Apriori einer Wertsetzung steht, in der diese Ergebnisse bereits vorweggenommen sind. Und dieses Apriori verbirgt sich deshalb so leicht seinem Blick wie dem so vieler Gleichdenkender, weil Begriffe wie „Glück" und „Sittlichkeit" in ihrer Weite und Unbestimmtheit schlechthin allen erdenklichen Konkretisierungen Aufnahme gewähren. Was Wunder, daß man aus einer induktiven Verarbeitung psychischer Hergänge der Lust und Unlust so leicht alles das an konkreten Bestimmungen hervorzaubert, was man uneingestandenerweise als inhaltliche Werterfüllung dem seelischen Leben von vornherein eingelegt hat. Wobei dann Mill dieser Einsicht insofern

näher kommt als der von ihm zeitweilig so bewunderte Bentham, als er, weniger folgerichtig, das Bestehen von qualitativen Differenzen der Lustgefühle, die nicht auf quantitative Gradabstufungen zurückgeführt werden können, als er insbesondere die innere Überlegenheit rein geistiger und sozialer Erlebnisse nachdrücklichst behauptet. Natürlich wird damit die Durchführung der Lust- und Unlustbilanz im Grunde unmöglich gemacht — der Rekurs auf das übereinstimmende Urteil der an Erfahrung reichsten Persönlichkeiten zeigt zu deutlich die hier entstehende Verlegenheit — und der Ausblick auf eine Ethik eröffnet, die mit der Anerkennung von im Sinn gegründeten, also nicht aus der Dynamik des seelischen Prozesses ableitbaren Wertabstufungen den ganzen ethischen Psychologismus entwurzelt. Zweifellos war Mill an dieser Stelle seinen englischen Antipoden Coleridge und Carlyle, die in dem damaligen England einer vom deutschen Geist inspirierten Gesamtanschauung der geistig-sittlichen Welt Boden zu gewinnen suchten, sehr viel näher, als seine methodischen Grundüberzeugungen eigentlich zuließen.

J. Bentham, Introduction to the principles of morals and legislation, 1789. J. St. Mill, On liberty, 1859. Utilitarianism, 1863. Autobiography, 1873.

3. DARWIN. SPENCER.

Während die „natürliche“ Ethik des Aufklärungszeitalters die Phänomene des Sittlichen zumeist auf eine von Anfang an feststehende und deshalb in den Grundzügen sich gleichbleibende Uranlage des menschlichen Vernunftwesens zurückgeführt hatte, suchte der Positivismus sich der natürlichen Auffassung und den Daten der Erfahrung durch die Annahme anzunähern, daß wirkliche Sittlichkeit erst als das Produkt einer in der Zeitfolge sich ausbreitenden Entwicklung auftreten könne — mochte er nun die diese Entwicklung regierenden Gesetze in dem menschheitlichen bzw. gesellschaftlichen Werden als einem Ganzen, mochte er sie in den psychologisch zu erforschenden Abläufen des individuellen Seelenlebens aufsuchen. Alle Vervollkommnung indessen der soziologischen bzw. der psychologischen Methoden änderte nichts an dem Grundzuge, den diese rein „wissenschaftliche“ Ableitung ethischer Sätze mit den Thesen der Vorläufer gemeinsam hat: der eigentümliche „Wahrheits“- und Geltungsanspruch der ethischen Normen löst sich in die Fluktuationen eines Geschehens auf, das, eben weil ihm die Beziehung auf einen intendierten Sachgehalt eigenen Rechts entzogen ist, jeden geistigen Charakter eingebüßt hat. Auch bei denkbarster Verfeinerung der Analyse bleibt jede psychologistische Ethik — Naturalismus. Sie gibt sich um so deutlicher als solche zu erkennen, je „exakter“ die Gesetze der Entwicklung sind, die sie ermittelt zu haben behauptet: denn je undurchbrechlicher die „Notwendigkeit“ ist, mit der der in der Zeit verlaufende Prozeß die behaupteten Komplikationen des gesellschaftlichen bzw. seelischen Ablaufs als seine „Produkte“ hervorbringt, um so weniger Raum bleibt innerhalb seiner für die ideelle Zeitlosigkeit, in der in sich selbst gegründete Sinngehalte sich dem Erleben darbieten.

Noch aber war der höchste Punkt dieser naturalistischen Welle nicht erreicht. Erst als ein weiterer Inbegriff gesetzlich bestimmter

Notwendigkeiten der „Entwicklung" bemerklich geworden war, glaubte man in Ableitung und Deutung die letzte Sicherheit gewonnen. Und zwar waren es, lehrreich genug, Entwicklungszusammenhänge aus der Sphäre des organischen Lebens, also recht eigentlich Zusammenhänge aus dem Reiche der „Natur", in denen man den Ursprung auch des Sittlichen gefunden zu haben meinte. Daß alle Sittlichkeit letzten Grundes die Äußerung „natürlicher" Lebensregungen sei — dieser in der Geschichte der Ethik so vielfach variierte Satz schien jetzt erst zum Range einer wissenschaftlich bewiesenen Wahrheit emporgehoben. Es war die Evolutionstheorie Darwins, die das zu bieten schien, was zu einer lückenlosen Beweisführung noch fehlte. Denn in dem Gedanken der „Auslese im Kampf ums Dasein", der zunächst für das Gebiet der organischen Entwicklung alle Steigerung zweckmäßiger Gestaltung auf kausale Notwendigkeiten zurückführte und so mit allen amechanistischen zielstrebigen Potenzen aufzuräumen gestattete, war, so schien es, ein Prinzip aufgestellt, das eine Übertragung auf die Entwicklung des Menschen als solchen nicht nur vertrug, sondern geradezu forderte. War doch schließlich der Werdegang, in dem der Mensch sich zu den Höhen der Erkenntnis und der Sittlichkeit emporgearbeitet hatte und fort und fort emporarbeitete, nichts anderes als die geradlinige Fortsetzung der Entwicklungsreihe, die vom primitivsten Lebewesen zum vollkommensten Sohne der Schöpfung emporführte. Jene Einheit von Natur und Kultur, die die Seher und Deuter Herderschen Geistes von oben, vom Ziele her, in der Rückschau von den Gipfelhöhen menschheitlichen Werdens ahnend erschaut — sie wurde hier auf dem umgekehrten Wege, im Aufstieg aus den Niederungen des Animalischen, handgreiflich aufgewiesen. Darwin selbst hat es nicht unterlassen, die Verbindungslinien wenigstens anzudeuten, die aus dem Reiche der biologischen Zweckmäßigkeiten hinüberleiten in die Welt der sittlichen Erlebnisse. Die sozialen Triebe, schon in der Tierwelt als stärkste Instinkte dem Drange nach Selbsterhaltung beigesellt, geben denjenigen, die sich durch sie zu Zusammenschluß und gemeinsamer Abwehr bestimmen lassen, eine gesteigerte Chance der Selbsterhaltung im Kampf um den Lebensraum; und die so bewirkte Auslese läßt diese Gefühle an Stärke und Reichweite immer mehr zunehmen, bis schließlich der so emporgezüchtete Instinkt zu den Forderungen des Gewissens sich herausgeklärt hat.

Das Prinzip einer „Erklärung" der sittlichen Phänomene, das damit aufgestellt war, kam allzusehr den vorwaltenden Bedürfnissen des Zeitgeistes entgegen, als daß es nicht dankbarste Aufnahme und angelegentlichste Pflege hätte finden sollen. Ein Denken, dem mehr als alles andere die allseitige Durchführung des Kausalgesetzes am Herzen lag, mußte seinen letzten und höchsten Triumph darin suchen, daß es selbst die sublimsten Äußerungen des Geistes durch eine lückenlose Verkettung von Ursachen und Wirkungen mit den ersten Anfängen des animalischen

Lebens zu verknüpfen gelang. Was Darwins Lehre in dieser Beziehung noch unerfüllt gelassen hatte, das schien die fast gleichzeitig konzipierte und unter seinen Anregungen weiter ausgebaute Entwicklungslehre von Spencer endgültig zu leisten. Für Spencer war diejenige Entwicklung, die Darwin in der Welt des Organischen aufgezeigt und bis in die Sphäre des menschlichen Geistes hinein verfolgt hatte, nur ein Ausschnitt aus einer Evolution, die das Ganze des kosmischen Geschehens umfaßt. Das Prinzip dieser Evolution glaubte er in der berühmten Formel aussprechen zu können, die einen stetigen Übergang aus dem Zustande unbestimmter unzusammenhängender Gleichartigkeit in einen Zustand bestimmter zusammenhängender Ungleichartigkeit behauptet. Fortschreitende Differenzierung und fortschreitender Zusammenschluß des Differenzierten bezeichnen den Rhythmus des aufsteigenden Weltprozesses. Und die Probleme der Sittlichkeit werden da fühlbar, sind da aufzusuchen und zu analysieren, wo sich dieses Weltgesetz der Entwicklung zu den besonderen Formen des menschlichen Lebens spezifiziert: in dem Werdegang der Gesellschaft.

Mit diesem axiomatischen Ansatz ist, wie man sieht, zweierlei für die Bestimmung der ethischen Aufgaben bereits festgelegt: alles erdenkliche Sollen ist in seinen Grundlinien bestimmt durch einen Seinszusammenhang, der schon deshalb den menschlichen Geist in unverrückbare Schranken einschließt, weil sein Prinzip so unabsehbar weit über das Feld menschlichen Wollens und Wirkens hinausgreift; weiterhin aber ist dieser Seinszusammenhang in begrifflichen Formen festgelegt, die ihm den Charakter eines „Natur"wirklichen verleihen. Tiefer noch, als es bei den Vorgängern geschieht, wird hier das sittliche Leben eingesenkt in den Mutterschoß eines kosmischen Ganzen, dessen Werdekräfte allem Bewußtsein voraufliegen. So ist es auch nicht eine auf reiner Beobachtung fußende Naturwissenschaft, sondern eine naturalistische Metaphysik, in deren Namen diese kosmische Einordnung der Sittlichkeit stattfindet. Allerdings hat Spencer nicht mit voller Konsequenz an jener naturalistischen Entsetzung der menschlichen Spontaneität festgehalten; daß von einer gewissen Stufe an die Entwicklung nicht automatisch fortschreite, sondern auf das Vehikel eines einsichtigen und zweckgeleiteten Willens angewiesen sei, ist ihm nicht entgangen. Beruht doch auf eben diesem Umstand die wesentliche Hilfe, die eine wissenschaftliche Erforschung des Weltgeschehens und zumal der gesellschaftlichen Entwicklung dem Fortschritt der Menschheit leistet. Aber dieses Zugeständnis wird durch den in der Gesamtkonzeption eingeschlossenen Gedanken seines Wertes beraubt, daß diesem Wollen doch schließlich die realisierbaren Ziele durch das Gesetz der Gesamtentwicklung auferlegt seien, mithin seine „Freiheit" nichts weiter besage als die Möglichkeit, das eindeutig vorgezeichnete Ziel früher oder später, vollständiger oder lückenhafter in die Wirklichkeit überzuführen.

Für den Lebenskreis der menschlichen Gesellschaft glaubt Spencer jenem allgemeinen Evolutionsprinzip die besondere Fassung geben zu sollen, daß das Gleichgewicht zwischen dem weitestgehend individualisierten Leben des Einzelnen und der durchgreifenden Einheit des Ganzen — oder auch, vom Standpunkte der Persönlichkeit aus gesehen: das Gleichgewicht zwischen den differenzierenden Tendenzen des egoistischen Glückseligkeitsstrebens und den integrierenden Tendenzen des Altruismus den „organischen" Zustand bezeichnen, auf den der Zug der

Entwicklung hindrängt. Dieser Zustand bringt zugleich — damit führt Spencer den Gedanken der Evolution mit dem Utilitätsprinzip zusammen — das Maximum menschlichen Glücksgefühls zur Verwirklichung. Ihm kommt die Gattung durch die fortschreitende „Anpassung" des Menschen an seine äußeren Lebensbedingungen immer näher. Seiner Verwirklichung hat insbesondere der durch wissenschaftliche Einsicht geklärte gesellschaftliche Wille zu dienen. Nicht als ob im bewußten Willen der einzige Motor dieser Evolution zu erblicken wäre! Der Zusammenhang mit dem Ganzen einer nicht vom Zweckbewußtsein dirigierten Weltevolution bewährt sich in dem fortgesetzten Hineinwirken solcher Triebkräfte, die das Bewußtsein nicht sowohl erzeugt als vielmehr aus den Tiefen des vorbewußten Lebens empfängt. Vieles von dem, was der reif gewordene Mensch als sittliche Forderung erlebt und befolgt, ist in Wahrheit nur der Bewußtseinsreflex eines ererbten und durch natürliche Auslese emporgezüchteten Triebes. Was die Erfahrung vergangener Geschlechter als lebenfördernd erprobt und demnach in den eigenen Willen aufgenommen hat, das ist auf dem Wege der Vererbung auf die Nachkommen übergegangen, die nunmehr das, was sie nicht in eigener Erfahrung als zweckmäßig erprobt haben und trotzdem als an sich gerichtete Forderung erleben, als die Stimme des sittlichen „Gewissens" glauben verstehen zu sollen. So erweist sich Darwins Selektionstheorie als tauglich, auch diejenigen sittlichen Imperative, deren Inhalt keinerlei Zusammenhang mit der Wohlfahrt des Einzelnen oder der Gesellschaft erkennen läßt, gleichwohl auf den ursprünglichen Glückstrieb der Gattung zurückzuführen.

Es ist ein weiter Weg von der lapidaren Einfachheit, in der die mathematisierende Gesellschaftsphilosophie eines Hobbes die ethischen Phänomene glaubt ableiten zu können, bis zu diesem alle Teildisziplinen von der Physik bis hinauf zur Soziologie der Ethik unterbauenden System der Entwicklung. Und doch bleibt es im Letzten und Grundsätzlichen die gleiche logische Struktur, die hier wie dort den Stil des Denkgebäudes bestimmt — bleiben es die gleichen Einwände, die seine Fundamente erschüttern. Wie kann eine Theorie der Entwicklung als Teilphänomen und Produkt des zeitlichen Werdeganges, dessen Gesetze sie gefunden zu haben meint — sich selbst samt dem durch sie implizierten Anspruch auf zeitlose Geltung erklären und rechtfertigen? Wie kann sie insbesondere der kausalen Herleitung der sittlichen Phänomene, die sie vorträgt, irgendwelche Wahrheit, den Direktiven des Handelns, die sie aus ihr entnimmt, irgendwelche Verbindlichkeit zusprechen, wenn sie zugleich durch ihre eigenen Konsequenzen gezwungen wird, auch diese wie jedes andere Produkt der gleichen Entwicklung durch den Strom desselben evolutiven Werdens, das sie emporträgt, auch wieder wegschwemmen zu lassen? Derselbe Verlust des Sinnes tritt in der kausal-genetischen Ableitung des Gewissens zutage. Gesetzt den Fall, es verbinde in der Tat eine Kontinuität des Werdens dieses zentrale sittliche Erlebnis mit zurückliegenden, ethisch geringer qualifizierten Seelenvorgängen — wird durch diese Feststellung der eigentümliche Sinn, der den Inhalt des Gewissenserlebnisses zu dem macht, was der Name besagt, zerstört oder mit dem Sinn seiner unvollkommeneren Vorstufen in eins gesetzt? Ein „Produkt" des früheren darf das spätere Gebilde aus dem einfachen Grunde nicht heißen, weil in und mit ihm eine neue, zuvor unerschlossene Region des Sinnes in Sicht tritt. Undenkbar fernerhin auch hier, aus einer wenn auch noch so ein-

gehenden Analyse der Entwicklungstendenzen, die ein tatsächliches Geschehen sichtbar werden läßt, ohne eine verstohlene Umdeutung der Begriffe ein Gebot, einen Wert, eine Zielbestimmung für das menschliche Wollen zu gewinnen. Nichts ist leichter als der Nachweis, daß auch das Ideal des gesellschaftlichen Zustandes, das Spencer aus der Entwicklung abzulesen glaubt, in Wahrheit die Lebensorientierung dieses Volkes, dieser Epoche, dieses Menschen und nicht mehr als dies zu prägnantester Darstellung bringt. Unter der Maske einer reinen Seinsfeststellung schafft sich ein höchst konkretes, wissenschaftlich nicht begründbares Sollen in dieser Theorie seinen Platz.

H. Spencer, A system of Synthetic Philosophy, vols. IX u. X: Principles of Morality 1892/93.

4. FEUERBACH. MARX.

Die positivistische Weise der Weltbetrachtung, tief begründet in den rationalistischen Neigungen des französischen, den empiristischen Denkgewöhnungen des angelsächsischen Geistes, gewann auch in dem Bereich des deutschen Geisteslebens viel von dem Boden wieder, der ihr mit der Aufrichtung einer deutschen Philosophie endgültig verloren schien. Zum zweiten Male ging eine Welle westeuropäischer Geistigkeit über das Deutschland hin, das soeben noch in einer Fülle von gedanklichen Bildungen über die westlerische Aufklärung triumphiert hatte. Und auch das eigentümliche Ethos, das Prinzip der Lebensgestaltung, das diese Systeme beseelte, schien zeitweilig bereit, vor dieser Invasion einer völlig andersartigen Weltgesinnung zu kapitulieren. Daß solches geschehen konnte, war nur verständlich aus dem Zustande einer denkerischen Ermattung, die die Jahrzehnte einer nie erlebten spekulativen Hochspannung ablöste. Der Geist, der aus der Souveränität der Idee das Wirkliche nicht allein zu begreifen, sondern auch zu gestalten sich vermessen hatte, fand sich plötzlich auf einer Höhe, auf der ihn schwindelte. Auf den Überschwang einer schrankenlosen Selbsterhöhung folgte ein nicht weniger heftiger Ausschlag nach der entgegengesetzten Seite: solange hingegeben an die ätherischen Gebilde der Spekulation, an die erhabenen Imperative einer die Welt überfliegenden Ethik, dürstete man nach dem Greifbaren, nach der sich selbst gebenden Realität, nach dem sichtbaren Ziel und dem verbürgten Erfolg. Damit war das geistige Klima geschaffen, nach dem die positivistische Denkart verlangte. Schon bevor die Gedanken eines Comte und Mill ihren Weg nach Deutschland finden konnten, hatte die Selbstzersetzung der Hegelschen Schule Theorien ins Leben gerufen, die zusammen mit der Hinwendung auf das Gegebene auch die Rückkehr zu den natürlichen Impulsen des sittlichen Lebens und zumal die Rehabilitierung des menschlichen Glücksbedürfnisses predigten. Insbesondere ist Feuerbach, unter ausdrücklicher Anknüpfung an die anglofranzösische Moralphilosophie des 18. Jahrhunderts, zum Wortführer dieser „anthropologischen" Gegenbewegung geworden. In den folgenden Jahrzehnten hat dann weithin, in der Betrachtung nicht weniger als in der Normierung der geistigen Wirklich-

keit, das positivistische und evolutionistische Denken die von Idealismus und Romantik überkommene Weise des Verstehens und Deutens in den Hintergrund gedrängt, nicht ohne daß mancherlei Erbgut dieser Bewegung sich in positivistischer Umschreibung und Vergröberung durch den philosophischen Zusammenbruch hindurchgerettet hätte. In dem breiten Strome dieser an weiterführenden Gedanken armen, nicht selten in platteste Trivialität sich verlierenden Literatur begegnen wir auch den redseligen Ergüssen einer Moraltheorie, die das Thema von der Menschheitsbeglückung durch wissenschaftlich organisierten Fortschritt mit ebensoviel redlichem Willen wie philiströser Selbstgefälligkeit wieder und wieder abhandelt — im ganzen ein schlagendes Zeugnis dafür, daß ein bestimmter Denkstil nur da, wo er wirklich zu Hause ist, sich in eindrucksvollen Gedankenschöpfungen ausprägen kann.

Nur an einer Stelle hat die antispekulative Denkrichtung jener mittleren Jahrzehnte ein gedankliches Ganzes hervorgebracht, von dem wie die Deutung der geistigen Welt überhaupt so insbesondere auch die Ethik nachhaltige Impulse empfangen sollte — Impulse von der Art, wie sie ihr schon mehr als einmal durch solche Behauptungen mitgeteilt worden waren, in denen jede sittliche Wirklichkeit, Möglichkeit und Forderung aufgehoben schien. Und zwar ging diese Wirkung, wiederum höchst charakteristisch, von einer Theorie aus, die, obwohl in dem Realismus ihrer Denkart dem Positivismus und Evolutionismus nächstverwandt, doch schließlich mit gutem Grund sich Abkömmling und späte Frucht der idealistischen Philosophie rühmen durfte. Aus dem Zusammenbruch der Hegelschen Dialektik ging, ihre Ergebnisse mit Hilfe ihrer eigenen Methode und nicht ohne starke Einwirkung von Feuerbachs „anthropologischem“ Realismus in das Gegenteil verkehrend, Geschichtsphilosophie und Wirtschaftstheorie von K. Marx hervor. Auch sie war eine Theorie der Entwicklung; aber wenn sie auf der einen Seite insofern sich dem Evolutionismus mit verwandten Absichten zur Seite stellte, als sie der für die Entwicklung bestimmenden Notwendigkeit nicht in dem Äther der Idee, sondern in den Niederungen menschlicher Notdurft und elementarer Bedürfnisbefriedigung nachspürte, so blieb sie darin der deutschen Überlieferung treu, daß sie nicht in der kausalen Verkettung psychischer Elementarprozesse, nicht in dem Spiel der Assoziationen und Komplexbildungen, sondern in der dialektischen Logik des ökonomischen Prozesses, also in einer der seelischen Bewegung überlegenen sachlichen Instanz die Stufen der Gesamtentwicklung vorgezeichnet fand. Für die Ethik freilich hatte diese abweichende Form der Begründung nur die Wirkung, daß ihr ein eigener, in sich gegründeter Sinngehalt noch viel radikaler entzogen wurde, als es auf dem Boden des Positivismus je geschehen konnte: daß die marxistische Theorie ein Hegelianismus mit umgekehrtem Vorzeichen war, das bekam von allen philosophischen Disziplinen die Ethik am gründlichsten zu spüren. Hatte der Evolutionis-

mus den herkömmlicherweise als sittlich bewerteten Seelenregungen ein wenn auch verklausuliertes und abgeleitetes Recht gelassen, ja eine wesentliche Funktion im gesellschaftlichen Ganzen zugesprochen, so wurden sie im Rahmen der marxistischen Theorie zu bloßen Reflexen eines ihrer ganz und gar nicht bedürftigen, weil nach seiner immanenten Logik unabwendbar fortschreitenden Prozesses: die Sittlichkeit ist nichts weiter als ein Stück jenes „Überbaues", der sich auf der Grundlage der ökonomischen Verhältnisse als ein des eigenen Sinnes, der eigenen Richtkräfte entbehrendes Scheingebilde erhebt. Ja, wie Marx und den Seinen bisweilen jene wiederholt zu bemerkende Inkonsequenz unterläuft, die darin liegt, daß zur Durchsetzung eines ohnedies in der Logik der Sache festgelegten Entwicklungsprozesses auch die ihn fördernden Willenskräfte aufgeboten werden, so kann es umgekehrt auch geschehen, daß solche Lebensmächte aufgespürt und entlarvt werden, die sich der gleichen Notwendigkeit ablenkend oder verzögernd in den Weg stellen: zu ihnen aber zählt nicht zum wenigsten auch die Gesamtheit aller vom sozialen Sinn diktierten, also nach der herkömmlichen Auffassung „sittlichen" Bestrebungen, dieweil sie mit kleinlichen und letztlich wirkungslosen Heilmitteln die nicht nur unvermeidbare, sondern auch im Interesse des Endzieles zu wünschende Krisis hintanhalten. Nicht nur wert- und gehaltlos also, sondern schlechthin verwerflich, weil entwicklungsfeindlich, heißen dieser Auffassung des geschichtlichen Prozesses alle die seelischen Regungen, um deren Ableitung und Rechtfertigung sich der Positivismus so sehr bemüht hat.

Die Sphäre der Ethik hatte schon manche Mediatisierung über sich ergehen lassen müssen: aber keine hatte ihr so ans Herz gegriffen wie diese ökonomische Interpretation von Kultur und Geschichte. Die Sittlichkeit nichts weiter als eine Spiegelung der jeweils herrschenden Wirtschaftsverhältnisse, und zwar nicht etwa bloß in der Tatsächlichkeit dieser oder jener bestimmten Lage, sondern kraft einer unabänderlichen Notwendigkeit: das war in der Tat die Abdankung des sittlichen Gedankens. Und doch hat auch diese radikale Absage auf die Fortentwicklung der ethischen Reflexion mit dem starken Reiz gewirkt, der von jeder mit Geist und Scharfsinn verfolgten Einseitigkeit ausgeht. Den Gefahren einer allzu erdenflüchtigen Spiritualisierung der Sittlichkeit konnte nicht wirksamer begegnet werden als durch eine Lehre, die die Dominante des sittlichen Prozesses in dem scheinbar den materiellsten Instinkten und Bedürfnissen überantworteten Bezirk des Lebens und Schaffens aufsuchte. Im Grunde wurde ja damit, wenn auch in radikalster Zuspitzung auf *eine* Dimension kultureller Erfahrung, die grundlegende Erkenntnis derjenigen von neuem eingeschärft, die die Ethik nicht in einer Sphäre von allgemeinen Normen festgehalten, sondern in die Breite des nach Provinzen besonderten Kulturlebens entfaltet hatten. Eindringlicher denn je fand sich hier das ethische Nachdenken aufgefordert, sich hineinzustellen in die konkrete Fülle der differenzierten Kultur, und zwar im Sinne der doppelten Bestimmung, daß einmal an den tatsächlich aufgetretenen Gestalten gelebter und gelehrter Sittlichkeit die Züge aufzuspüren seien, in denen sie sich dem Geiste der Epoche bis in seine massivsten Äußerungen hinein verpflichtet zeigen — daß zum zweiten aber auch keine sittliche Forderung und Gesetzgebung für sich Gehör beanspruchen dürfe, die, gleichgiltig gegen die Eigenstruktur der besonderen Wertbezirke, ihr Lebensideal wie in den leeren Raum hineinkonstruiert. Der marxistischen Lehre diese positive Bedeutung zuzusprechen wird man dann am

wenigsten Anstand nehmen, wenn man sich erinnert, daß im Grunde ihr Schöpfer selbst, kraft eben jener bereits gestreiften Inkonsequenz, seinen antiethischen Folgerungen die Spitze abgebrochen hat: immer wieder bricht durch die kühle Sachlichkeit eines das wirtschaftliche Schicksal durchschauenden und vollstreckenden Fatalismus die Glut eines wertbestimmten Willens hindurch, der sich einem konkreten, wahrhaftig nicht rein ökonomisch bestimmten Lebens- und Gesellschaftsideal verpflichtet weiß. Nicht weniger als der Naturalismus muß auch der dialektische Ökonomismus sich darauf ertappen lassen, daß er die feierlich abgesetzte Sittlichkeit in „materialistischer" Verkleidung von neuem auf den Thron erhebt.

L. Feuerbach, Sämtliche Werke. 1846—1866. K. Marx, Das Kapital. 1867. F. Jodl, Geschichte der Ethik. II.[3] Berlin 1923. H. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie.[4] Leipzig 1922. E. Troeltsch, Gesammelte Schriften, Bd. III, S. 371ff. L. Stephen, The English Utilitarians. London 1900. L. Lévy-Brühl, La philosophie d'Auguste Comte.[2] Paris 1905. S. Saenger, J. St. Mill. Stuttgart 1901. O. Gaupp, H. Spencer.[3] Stuttgart 1906. G. Masaryk, Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. Wien 1899. E. Hammacher, Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus. Leipzig 1909.

IX. DIE PHILOSOPHISCHE ERNEUERUNG.

1. LOTZE.

Wenn es in jenen Jahrzehnten eines philosophischen Interim dem oberflächlichen Blick scheinen konnte, als habe der deutsche Geist den Grundintentionen seines weltumfassenden Denkens und mit ihnen auch den Prinzipien einer idealistischen Ethik abgesagt, so entdeckt eine tiefer eindringende Betrachtung bald die Kontinuität, in der die maßgebenden Motive der philosophischen Überlieferung sich wider die Abneigung eines ihnen entfremdeten Zeitgeistes und den Druck einer völlig anders gearteten Denkmethode behauptet haben. Von den Denkern, die, von der Ungunst der allgemeinen Stimmung unbeirrt, die Überzeugung von einer in sich gegründeten und deshalb der Natur überlegenen Sittlichkeit festgehalten und fortgebildet haben, sei genannt der jüngere Fichte, der seiner religiös inspirierten Ethik das Fundament einer gründlichen historischen Darstellung unterbaut hat — vor allem aber der überragende Verwalter des idealistischen Erbes: Lotze. Seine Bedeutung für unseren Zusammenhang beruht nicht so sehr auf den eigens der Ethik gewidmeten Sonderuntersuchungen, die nicht bis zur letzten Vollendung gediehen sind, wie auf der Gesamtansicht von Welt, Geist und Seele, deren beredter Interpret er geworden ist. Schon dies war kein Kleines, daß ein Denker, der es in der gründlichen empirischen Durchforschung des seelischen Lebens mit jedem Positivisten aufnahm, sich durch die hier gewonnenen Ergebnisse in der Überzeugung von der Einheit, der Ichhaftigkeit, dem monadischen Charakter alles seelischen Lebens nicht erschüttert, sondern bestärkt fand; denn mit dem monadischen Prinzip steht und fällt die Möglichkeit eines sittlichen Verhaltens,

das mehr ist als die komplexe Resultante von naturhaft gedachten, des eigenen Zentrums entbehrenden psychischen Elementarprozessen. Vor allem aber rückte Lotze gerade die fundamentale Einsicht in den Vordergrund, die alles naturalistische, positivistische, psychologistische Denken immer wieder zu verschütten droht und die doch gerade, und zwar in strengster Korrelation mit dem monadischen Prinzip, Wirklichkeit und Möglichkeit echter Sittlichkeit begründet: die Einsicht in die Unterschiedenheit wie die eigentümliche Bezogenheit des psychischen Aktes als eines zeitlich bestimmten Geschehens und des in diesem Akt gedachten Inhalts als einer zeitlosen Gegenständlichkeit. Indem Lotze für diese letztere den Kunstausdruck „Gelten" in Übung brachte, gab er das Stichwort für eine Reihe von philosophischen Untersuchungen, die in der Folgezeit das genannte Fundamentalverhältnis, fürwahr eine Urrelation der geistigen Wirklichkeit, immer klarer herausarbeiten sollten.

Damit war eine Entwicklung eingeleitet, die auch der Ethik aus einem schier unentwirrbaren Knäuel überlieferter Irrungen und Mißverständnisse heraushelfen mußte. Denn dies ist ja über die ganze Erstreckung unserer Darstellung hin immer von neuem sichtbar geworden: wie der „Logos" der Sittlichkeit zur „Psyche", die Idealität der Forderung zur Realität des Lebens stehe — das war das Kernproblem, dessen unzulängliche Auflösung immer wieder die korrelativen Irrtümer eines den Logos zersetzenden naturalistischen Psychologismus und eines die Psyche vergewaltigenden abstrakten Logizismus heraufbeschworen hatte. Hier wies Lotze, inmitten einer scheinbar ganz dem Naturalismus verfallenen Zeit, den einzig zur Überwindung dieser Antinomie führenden Weg. Der Ethik aber gab er in Gestalt des von ihm stark betonten Wertbegriffes diejenige Kategorie an die Hand, die sich in der Folgezeit besonders tauglich erweisen sollte, jene allgemeine Einsicht von der Struktur des Geistes überhaupt in der Richtung auf die sittliche Problemssphäre fruchtbar zu machen. Und endlich ließ er im Hintergrunde dieser Metaphysik des lebendigen Geistes die konkrete Fülle einer mit Herderschem Feingefühl beseelten geschichtlichen Anschauung sichtbar werden. Man sieht, wie hier das ganze Erbgut einer bis auf Leibniz zurückreichenden Überlieferung wieder lebendig wird.

* * *

Wie wenig der Ansturm von Naturalismus, Positivismus, Materialismus, die autochthonen Motive deutschen Weltdenkens zu entwurzeln vermocht hatte, das zeigte der nach den philosophischen Notjahren der Jahrhundertmitte einsetzende erneute Aufstieg des philosophischen Denkens. Und wenn auch zunächst etwas von dem positivistischen Mißtrauen gegen die Philosophie in der Bevorzugung von solchen Disziplinen fortwirkte, die, wie Erkenntnistheorie und Geschichte der Philosophie, einen besonders engen Zusammenhang mit der Arbeit der rein theoretischen Forschung wahren konnten, so dauerte es doch nicht lange, bis auch der Mut zu Wertsetzung, Zielbestimmung, Idealbildung, mit ihm zusammen aber auch der Wille zur Metaphysik von neuem erwachte. Damit war eine Ideenbewegung in Gang gesetzt, deren Auftrieb ganz besonders die Ethik verspüren mußte.

Es ist selbstverständlich, daß in dem wachsenden Reichtum der Gedanken und Richtungen, der in der Neugestaltung der Ethik zutage trat, sich die Gliederung getreulich wiederholte, in der die gesamtphilosophische Bewegung sich ausbreitete. Wie diese kaum eines der früher entwickelten Prinzipien der Weltbetrachtung unbeachtet ließ, so holte auch die Ethik Stück um Stück die scheinbar durch den Positivismus erledigten Fragestellungen wieder hervor, nicht um sie unbesehen zu übernehmen, sondern um die durch die geistige Arbeit des Jahrhunderts bereicherte Eigenerfahrung an ihnen zu prüfen und durch sie erleuchten zu lassen. Indem unsere Darstellung sich dieser jüngsten Phase zuwendet, die auf den ihr selbst Zugehörigen mit einer besonders verwirrenden Fülle von Erscheinungen eindringt, versteht es sich von selbst, daß wir nicht eine erschöpfende Rechenschaftsablage von dem überhaupt der Beachtung Würdigen, sondern nur eine Auswahl bieten können, die in gewollter Vereinfachung das zusammenordnet, was die für die Gesamtbewegung charakteristischen Züge am prägnantesten zur Schau stellt[1]).

H. Lotze, Mikrokosmos. 1856—58. Die Prinzipien der Ethik (Nachgel. Werk). B. Bauch, Ethik, in: Die Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts[2]. Heidelberg 1907. M. Scheler, Ethik, in: Jahrbücher der Philosophie II. Berlin 1914.

2. WUNDT.

Vor dem erneuten Vordringen der scheinbar durch ihn überwundenen philosophischen Tradition hat der Positivismus keineswegs die Waffen gestreckt. Bis um die Jahrhundertwende konnte es zweifelhaft scheinen, welcher von beiden Tendenzen in der Gesamtbewegung des Geistes die Führung bleiben werde. So zieht sich denn auch bis in den Beginn unseres Jahrhunderts hinein eine ausgebreitete moraltheoretische Literatur, die teils mit ernsthaft wissenschaftlichen Aspirationen, teils mehr popularisierend die Grundlagen des sittlichen Lebens in einer positivistisch ausgebauten Weltanschauung sucht. Und umfassende Vereinigungen, wie die „Gesellschaft für ethische Kultur“ oder der „Monistenbund“, setzen sich, getreu dem positivistischen Evangelium, die Aufgabe, das mit den Mitteln der Wissenschaft als richtig und förderlich Erwiesene als Maxime der praktischen Lebensgestaltung zur Herrschaft zu bringen.

Ob es möglich sei, vom Boden positivistischer Denkprinzipien her und ohne Preisgabe der durch sie angeblich gewährleisteten wissenschaftlichen Sicherheit den Anschluß an die Überzeugungen einer idealistischen Weltanschauung und insbesondere einer den Naturalismus überwindenden

[1]) Die Entwicklung der Ethik in der außerdeutschen Philosophie bis in die jüngste Zeit hinein zu verfolgen hat der Verfasser deshalb unterlassen, weil es ihm einstweilen unmöglich schien, hier eine Darstellung zu geben, die mehr ist als eine äußerliche Aufzählung der Richtungen und Persönlichkeiten. Soviel läßt sich jedenfalls erkennen, daß die hier darzulegende Typik der Problemstellungen auch dort wiederkehrt.

Ethik zu finden — diese Frage findet ihre Beantwortung in dem Lebenswerk eines Wundt, dessen universaler Geist nicht zum wenigsten in dem Bemühen um eine Versöhnung dieser zugleich logischen und sachlichen Gegensätze seine Spannweite bewährte. Wenn seine Metaphysik die Ergebnisse der wissenschaftlichen Einzelforschung weder zu begründen noch zu ersetzen, sondern lediglich zu einem Ganzen zusammenzufassen als ihre Aufgabe ansieht, so scheidet sich auch seine Ethik von allen spekulativen Begründungsversuchen durch die ausgesprochene Absicht, nicht mehr als eine „Ethik der Tatsachen" sein zu wollen. Indem diese Tatsachen im sittlichen Leben der Menschheit aufgesucht werden, dieses Leben seinerseits aber eine Ordnung und Auslegung erfährt, deren leitende Begriffe der von Wundt auf neue Grundlagen gestellten Psychologie entnommen sind, ordnet sich diese Ethik grundsätzlich dem Typus einer psychologistischen Ableitung des Sittlichen ein. Freilich findet diejenige Psychologie, der Wundt diese Funktion zuweist, ihre Krönung in solchen Erkenntnissen und Begriffen, die recht eigentlich durch den Gegensatz gegen die mechanistischen Vorurteile jener Assoziationzpsychologie, die so oft zur „genetischen" Ableitung der sittlichen Phänomene hatte herhalten müssen, zur Bestimmtheit gelangen. Die Prinzipien der „Apperzeption", der „Heterogonie der Zwecke", der „schöpferischen Resultanten" sind bestimmt, in ihrem Ineinandergreifen die Entstehung eines in den jeweils schon vorhandenen psychischen Elementen noch nicht mitgegebenen Neuen, mit ihr aber insbesondere auch das Hervortreten der höheren und höchsten geistigen Leistungen und so auch einer geläuterten und bewußten Sittlichkeit begreiflich zu machen. Und so kann denn auch Wundts Ethik, scheinbar ohne über das in den psychologischen Voraussetzungen Enthaltene hinauszugehen, in der selbstlosen Hingabe an objektive Werte und Güter, in dem Ausbau einer vom Geist der Humanität durchdrungenen Kulturwelt und in dem Zusammenschluß der in dieser Kooperation sich findenden menschlichen Gemeinschaft das Ziel des sittlichen Strebens verkünden. Der psychologische Gesamtprozeß, als welcher die Werdeeinheit der Menschheit sich hier darstellt, bringt eben vermöge jener das jeweils Gegebene fort und fort schöpferisch umbildenden Tendenzen auch die höchsten Gestaltungen des ethischen Lebens hervor.

Wir haben hier also einen Evolutionismus vor uns, der sich durch die genannten Leitbegriffe die Möglichkeit schafft, die naturalistische Enge einer in der Kombination und Kumulation von gegebenen Elementen aufgehenden Seelenlehre zu überwinden: der Durchbruch von einer so befreiten und erweiterten Psychologie zu den Wertproblemen scheint damit gelungen! Und doch bleibt, wenn auch gemildert, ja fast versteckt durch jene scheinbar auch die höchsten Bemühungen des Geistes umfassenden Begriffe, der innere Widerspruch, der Sprung bestehen, dessen jede Psychologie sich schuldig machen muß, die aus sich Wertbegriffe und so auch ethische Normen abzuleiten beansprucht. Denn wenn Wundt doch auch jene höchsten Formen geistigen Geschehens dem allgemeinen Gesetz einer „psychischen Kausalität" unterstellt, wenn er insbesondere

auch jedes von Zwecken geleitete Tun — und alles bewußte sittliche Handeln ist ein solches — als einen Sonderfall kausalen Geschehens, nur eben gewissermaßen in umgekehrter Reihenfolge gelesen, glaubt einordnen zu können, so ist damit implicite die behauptete Objektivität der Kulturwerte, denen der sittliche Wille zu dienen habe, verneint und aufgehoben. Objektivität und ideale Geltung der Werte anerkennen, das heißt jedem Versuch entsagen, sie als „Entwicklungsprodukte" abzuleiten — sie kausalgenetisch erklären wollen bedeutet die Absage an den Objektivismus des Wertens. Nur wenn die Begriffe der schöpferischen Synthese, der Wertsteigerung und die ihnen verwandten so weit gefaßt werden, daß sie denjenigen Erlebnissen Aufnahme gewähren, in denen sich der Geist auf eine in sich gegründete, aus psychischer Realität nicht ableitbare Gegenständlichkeit richtet — nur dann geben sie den Überzeugungen einer die sittliche Idee anerkennenden Ethik freien Raum. Aber in der damit geforderten Fassung brechen sie dann auch die Alleinherrschaft eines Kausalitätsbegriffs, der ungeachtet aller Differenzierungen und Sublimierungen doch schließlich Sinn, Wert und Idee in den zeitlichen Prozeß, eben als seine „Resultanten", zurückschluckt. Und das höchst charakteristische Korrelat dieser Mediatisierung des Gegenständlichen wird man darin finden dürfen, daß das in Wundts Psychologie herrschende Prinzip der „Aktualität" auch den Begriff einer monadischen Einheit des persönlichen Lebens glaubt überflüssig machen zu können. Daß Wundt das Zwingende der in diesen Sätzen bezeichneten Alternative nicht gesehen hat, das gibt seiner Philosophie und mit ihr auch seiner Ethik den Charakter einer inneren Zwiespältigkeit, der sie als Früchte eines im Grunde mißlungenen Kompromisses kennzeichnet. Wobei dann wiederum der versteckte Naturalismus der Grundauffassung auch darin sich verrät, daß wieder einmal das Unmögliche versucht wird: eine maßgebende Wertsetzung als Nebenertrag einer wissenschaftlichen Bearbeitung von Tatsachen heimzubringen.

M. Wundt, Ethik, Eine Untersuchung der Tatsachen des sittlichen Lebens. 1886. 4. Aufl. 1912.

3. DIE NEUKANTIANER.

Unter denjenigen Denkrichtungen, die, jedes Paktieren mit positivistischen Grundsätzen ablehnend, die philosophischen Prinzipien in ihrer Reinheit durchzuführen bestrebt waren, treten durch logische Geschlossenheit und systembildende Kraft die Erneuerungen der kantischen Lehre in den Vordergrund. Und wenn dieser neue Kritizismus auch den positivistischen Thesen zunächst einmal auf dem Felde der erkenntnistheoretischen Probleme entgegentrat, so konnte der hier waltende Systemtrieb auf die Dauer unmöglich an den Problemen der „praktischen Vernunft" vorübergehen; ja er mußte, wenn anders er mit dem Bekenntnis zu Kant Ernst machte, gerade hier die letzten Richtpunkte seiner Denkarbeit suchen. Das trat insbesondere in der Entwicklung derjenigen neukantianischen Schule hervor, die die Intentionen des echten Kant am getreulichsten zu bewahren, ja erst von Trübungen und Selbstmißverständnissen gereinigt zu haben gewiß war: der Schule von Marburg. Ihr war der Ausbau einer Ethik im Geiste Kants durch das allgemeine Prinzip vorgezeichnet, welchem gemäß sie den ganzen Kant glaubte interpretieren, d. h. zur vollen Einstimmigkeit mit sich selbst bringen zu sollen: durch die grundsätzliche Ausscheidung alles dessen, was den transzendentalen Gedanken in der Rich-

tung auf metaphysische Setzungen zu überschreiten schien. Eine von allen metaphysischen Voraussetzungen abgelöste Ethik war also auch hier, nicht zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie, dasjenige, was man suchte. Eine von diesem Grundsatz geleitete Auslegung mußte an dem Kantischen Denkgebäude gerade diejenigen Partien beseitigen, in denen wir Kant sich mit jener Metaphysik des Geistes wenigstens berühren sahen, die in den Ahnungen und Schauungen seines Schülers Herder um eine gedankliche Fassung rang. Das „Ich der transzendentalen Apperzeption", schon bei Kant selbst zum Träger und Zentrum allgemeinster Formprinzipien des Geistes zusammengeschrumpft, wird zu einem „reinen Denken", das im Grunde nichts weiter ist als ein anderer Name für die Sachstruktur, den „Logos" des Gedachten. Und weil diese vom Geiste der mathematischen Wissenschaft inspirierte Theorie auch die Sphäre des Praktischen von einer Gesetzlichkeit beherrscht sein läßt, die an Strenge und Allgemeingültigkeit nicht hinter den Axiomen der Mathematik zurücksteht, so zieht sich ihr die ganze Problematik des Sittlichen in die Logik der sittlichen Idee, die „Logik des Sollens" zusammen. Gleich der Begründer der Schule, H. Cohen, bringt diesen Logizismus auf die prägnanteste Form: der vollkommene Parallelismus zu der im Bereich des reinen Erkennens angenommenen Problemgestaltung stellt sich bei ihm dadurch her, daß er wie die Erkenntnistheorie auf den Gehalt der mathematischen Naturwissenschaft so die Ethik auf den Gehalt gleichfalls einer „Gesetzes"wissenschaft, nämlich der Rechtswissenschaft, als das transzendental zu begründende „Faktum" zurückbezieht — ein wahrlich nicht zu überbietender Formalismus in der Bestimmung des Gegenstandes der Ethik. Und auch der auf den von Cohen gelegten Fundamenten weiterbauende P. Natorp hat das, was er mit mehrdeutigem Ausdruck das „sittliche Bewußtsein" nennt, so unbedenklich mit der in der „Idee" gegründeten Gesetzeseinheit der sittlichen Norm in eins gesetzt, daß alle Realität und Individualität sittlichen Erlebens für ihn nichts weiter bedeutet als einen „Ausschnitt" aus dem einen allgültigen, „methodisch" zu erschließenden Systemzusammenhang des sittlichen Logos.

In einer Beziehung indessen strebt diese Erneuerung des abstrakten Gesetzesgedankens in der Ethik über eine bei seinem Begründer bereits bemerkte Enge hinaus. Schon Cohen, noch stärker Natorp zeigt sich von dem Streben beseelt, diese Ethik nicht nur jeder individualistischen Einseitigkeit zu entkleiden, sondern sogar in die denkbar engste Verbindung zu setzen, ja geradezu als solidarisch zu erweisen mit jener Welt der sozialen Forderungen, die, von je der sittlichen Reflexion als gewichtige Angelegenheit sich aufdrängend, dem Jahrhundert der „sozialen Frage" zu einem Lebensproblem ersten Ranges geworden waren. Ethik als solche ist Ethik der Gemeinschaft — das ist der Grundgedanke, auf dem sich das Gebäude von Natorps „Sozialpädagogik" erhebt.

Wenn es indessen scheinen könnte, als habe damit ein dereinst von den Antipoden eines Kant gepflegter Gedanke Eingang gefunden in ein aus seinem Geiste gestaltetes System, so muß ein Blick auf den hier maßgebenden Gemeinschaftsbegriff diesen Eindruck zerstören. Denn wenn Natorp den Sinn, den Aufbau und die sittliche Aufgabe der Gemeinschaft begründet findet in der Identität der „Grundgesetze des Bewußtseins", denen gemäß das Leben sowohl des Einzelnen als auch der Gemeinschaft sich aufbaut, wenn er folglich die „widerspruchslose Einheit", die vollkommene Deckung der beiderseits waltenden Prinzipien als das durch die Idee geforderte Endziel des sittlichen Willens verkündet, so ist es auch hier, nicht anders als bei Kant, die allem personalen wie transpersonalen Leben voraufliegende, weil im Zeitlosen bestimmte Einheit des reinen Vernunftgehaltes, die die Einstimmigkeit von Individuum und Gemeinschaft nicht sowohl zur Grundlage als vielmehr zur logisch geforderten Folge hat. Wird dieser Vernunftgehalt in „Ausschnitten" auf die Individuen und Gemeinschaften verteilt gedacht, so ist damit von neuem jenes spannungsreiche Ineinander, ja auch Gegeneinander von persönlichem und überpersönlichem Leben einer logischen Uniformität geopfert und alles konkrete Sein und Tun auf ein Nachzeichnen der in der Idee vorbestimmten Linien angewiesen. Den logischen Konsequenzen des hier gebietenden Systemgedankens kann sich auch der inbrünstigste Wille zur Gemeinschaft nicht entziehen.

Die Fortentwicklung von Natorps Gedanken, deren Niederschlag vor allem in der „Praktischen Philosophie" vorliegt, ist offensichtlich getragen von dem Streben, der Unmittelbarkeit des „Lebens" in seiner rational nicht ausschöpfbaren „Individuität" den Raum zu geben, den ihm der Geist der Schule bislang vorenthalten hatte; wir sehen hier den neukantianischen Gedankenkreis sich einer ihm an sich entgegengesetzten Denkart öffnen, von der noch zu sprechen sein wird. Daß die auch hier noch festgehaltenen, freilich vielfach im Geiste Fichtes interpretierten Prinzipien Kants durch Leibniz' monadologische Lehre ergänzt werden, ist für diese Wendung kennzeichnend. Und doch vermag dieser Versuch einer Versöhnung den Primat des Allgemeinen und Gesetzlichen zu mildern, aber nicht zu brechen. Mag man nun dies Allgemeine verstehen als das Gefüge der Kategorien, denen gemäß die Welt des theoretischen Erkennens wie die Welt des praktischen Handelns sich je und je aufbaut, mag man es verstehen als die mystische Alleinheit des wandellosen „Überendlichen", dessen ewige Harmonie alle Entzweiung des endlichen Werdens aus sich entläßt und wieder in sich zurücknimmt — hier wie dort, logisch wie metaphysisch, empfängt das Besondere seinen Lebensgehalt von einem überlegenen Bedingenden, durch welches es selbst erst „möglich" wird. Aufs deutlichste drückt sich dies Verhältnis in der These aus, daß das „Letztindividuale" vom Allgemeinen her auf dem Wege einer stufenweise fortschreitenden Besonderung zwar nicht völlig erreicht, wohl aber im Sinne der unendlichen Annäherung bestimmt und so in „die Ordnung des dem Verstande Erfaßlichen eingestellt" werden könne; entsprechend bildet auch das „individuelle Gesetz", nach dessen Maßgabe sich das Einzelleben entrollt, ein wohlbestimmtes Glied in dem logischen Gefüge von immer umfassenderen, immer allgemeineren Gesetzen, welchem das Ganze der Wirklichkeit in seinem Aufbau und seinem Werden gehorcht. Das gleiche gedankliche Schema aber beherrscht auch die Bestimmung der sittlichen Gesamtaufgabe, welche nicht etwa nur eine Teilleistung innerhalb dieses Lebenssystems, sondern das Ganze des ihm innewohnenden, weil in ihm zu verwirklichenden Sinnes ausmacht: als Ausgangspunkt und „letztes Richtmaß" wird unverändert festgehalten Kants Forderung der allgemeinen Gesetzlichkeit, und die an sich keineswegs bestrittene Individualität des einzelnen Falles wird von ihr aus durch das Prinzip angestrebt, daß dies Allgemeine durch Hinzufügung weniger und weniger allgemeiner „Maximen" zunehmend zu spezifizieren und so dem niemals völlig erreichbaren Individuellen anzunähern sei. So liegt, theoretisch wie praktisch genommen, das Individuelle in „der Verlängerung der geraden Linie", die vom Allgemeinen her zum weniger Allgemeinen führt. Man spürt in alledem das heiße Bemühen, nicht das Mindeste von der Konkretheit des Vollwirklichen an den Schematismus des Systems dahinzugeben — und sieht doch zugleich, wie der logische Zwang

der trotzdem nicht aufgegebenen Prinzipien der Transzendentalphilosophie dieses Bemühen vereitelt. Denn wie dürfte das echte Individualität, echtes, aus eigenen Tiefen quellendes „Leben" heißen, was doch schließlich im Netz jener allumfassenden Gesetzlichkeit, durch jene im Allgemeinen anhebende Linienführung idealiter eindeutig festgelegt ist? Kein Wunder, daß von solchen Voraussetzungen her auch die in der Geschichte sich auseinanderlegende Welt des menschlichen Tuns interpretiert wird als die Aktualisierung eines „den Möglichkeitsvoraussetzungen nach vorhandenen und gleichsam vorgezeichneten, vorgegebenen Ganzen oder Systems des Handelns". „Nicht die kämpfenden Personen machen die Geschichte, sondern die Geschichte macht die Person": so versinkt das Konkrete im mystischen Abgrund des „überendlichen" Logos.

Von dem durch Marburg dargestellten Extrem einer „Logik des Sittlichen", die ihre Herkunft aus dem Geiste der Mathematik dauernd nicht verleugnen kann, entfernen sich die übrigen Erneuerungen Kants mehr oder minder in der Richtung auf die nicht in logische Allgemeinheiten auflösbare Konkretheit des sittlichen Lebens. Schon die von Nelson geführte „neufriesische" Schule sucht, im Einklange mit der überhaupt von ihr geübten psychologischen Kantauslegung, das Fundament des Sittlichen in den Daten des sittlichen Bewußtseins und glaubt in der aus ihnen zu gewinnenden „unmittelbaren rationalen ethischen Erkenntnis" den Gedanken an nicht für alle unterschiedslos verbindliche, sondern individuell besonderte Pflichten eingeschlossen. Sehr viel entschiedener noch strebt der Kreis der „südwestdeutschen" Neukantianer wie in seiner gesamten Systematik so auch in seinen ethischen Lehren sich dem Rationalismus des Abstrakt-Allgemeinen zu entwinden. Wie wäre es auch anders möglich in einer Schule, die in ihrem Bestreben, die Methoden des kantischen Philosophierens auch über die von ihm selbst vernachlässigte Welt der historischen Erkenntnis auszubreiten, sich auf das logische Grundprinzip einer „individualisierenden Begriffsbildung" geführt fand! War damit in den Formen einer streng methodischen Untersuchung die logische Notwendigkeit des Besonderen und Unvergleichbaren erhärtet, so lag eine ähnliche ethische Bewertung um so näher, als ja gerade die Welt der Geschichte, in der sich jenes logische Prinzip konkretisiert zeigt, recht eigentlich den Lebensraum jeder erdenklichen sittlichen Bewährung von Menschen und Menschengruppen bildet. Von den Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie her in die Vollwirklichkeit des individuell Gestalteten durchzustoßen — diese Aufgabe, an der wir Fichte sich wieder und wieder mühen sahen, scheint sich mit dieser Problemgestaltung zu erneuern.

Die Form ihrer Lösung aber bestimmt sich gemäß den letzten Prinzipien, auf welche diese von Windelband angebahnte, von Rickert durchgebildete Logik des Individuellen ihren Gegenstand glaubt zurückbeziehen zu sollen, um ihm eine hinter dem Geltungswert des Gesetzlich-Allgemeinen nicht zurückbleibende logische Dignität zu verleihen. Wenn die logische Beglaubigung der historischen Individualität gesucht wird in den „absoluten Werten", zu denen die jeweils betrachtete

Individualität nach Wesen und Werk in „Beziehung" steht — Lotzes Anregungen beginnen hier fruchtbar zu werden — so ist schon mit dieser logischen Grundlegung der Übergang in die Sphäre des Ethischen nicht nur ermöglicht, sondern schlechthin gefordert. Denn wie konnte unter den Werten, im Hinblick auf welche das historische Erfahrungsmaterial sich zu konkreten Gestaltungen zusammenordnet, der Wert des Sittlichen fehlen! Es steht also in der Tat so, daß hier ein und dasselbe philosophische Prinzip, der Begriff des „sittlichen Wertes", auf der einen Seite im Verein mit weiteren, ihm nebengeordneten Prinzipien der historischen „Erfahrung" zum logischen Orientierungspunkt dient, auf der anderen Seite als leitende Idee eine Sphäre normativer Setzungen — eben der ethischen — begründet. Und es möchte scheinen, als sei gerade damit der Anspruch der ideellen ethischen Gegenständlichkeit und das Recht der lebendigen ethischen Gestaltung zu glücklichstem Ausgleich gebracht.

Und doch ist dieser Ausgleich nur ein scheinbarer. Die „transzendentale" Funktion, die dem „sittlichen Wert" für den Bereich der theoretischen Erkenntnis zugesprochen wird, macht ihn untauglich, der konkreten Mannigfaltigkeit gestalteter Sittlichkeit gerecht zu werden — und umgekehrt: je mehr er sich dieser anzuschmiegen versucht, um so mehr wird er jener ersten Bestimmung entfremdet. Wenn Rickert betont, daß wir die „Werte" nur in der Geschichte, nur in und an den historisch gewordenen Gütern der „Kultur", nicht aber in ihrem sozusagen völlig entstofflichten Ansich erfassen können, daß nur durch die Historie der Weg zum Überhistorischen führt — so ist damit zwar dem Konkreten sein Recht zugestanden, zugleich eröffnet sich aber auch der Ausblick auf einen Zirkel, der in seiner Auswirkung dies Zugeständnis illusorisch macht. Denn wie ist es denkbar, daß die leitenden Werte aus eben derselben Geschichte „entnommen" werden, die andererseits erst dadurch sich zum Gegenstand möglicher Erkenntnis gestaltet, daß ein an und für sich sinn- und bedeutungsleeres Material durch „Beziehung" auf eben diese Werte mit einem verständlichen Sinn erfüllt wird! „Entnommen" werden können sie doch nur einem ohnehin als sinnvoll sich darbietenden Material — und einem Material einen Sinn „verleihen" können sie doch nur dann, wenn sie als solche, unabhängig von und vor ihm, nicht nur ihren sinnvollen Bestand haben sondern auch vom Subjekt des historischen Denkens gewußt werden. Kein Zweifel, daß die Prinzipien einer transzendentalen Philosophie die Entscheidung für die zweite Seite dieser Alternative fordern: die kategoriale, gegenstandbegründende Funktion, die die Werte hier auf sich nehmen sollen, verträgt sich nicht mit der Ableitung aus einer Gegenstandswelt, die sie selbst erst „möglich machen"!

Und in der Tat entspricht die vorwaltende Betrachtungsweise dieser Forderung: die allgemeinen Wertprinzipien „konstituieren" dergestalt die besonderen Sinngebilde, daß diese nur „mit Rücksicht", nur „in Beziehung" auf die allgemeinen Werte Sinn und Bedeutung besitzen. Ja, die logische Priorität, die die allgemeinen Prinzipien allen ihren „Verwirklichungen", „Darstellungen" gegenüber behaupten, verwandelt sich, aller Verwahrungen ungeachtet, bisweilen in die Überlegenheit von metaphysischen Wesenheiten, die, zeitlos in sich selbst ruhend, über der Zeitlichkeit des Weltgetriebes schweben und an aller menschlichen Tat- und Werkgestaltung höchstens ihren unvollkommenen Abglanz haben. So muß die Individualität, der diese Form des Kantianismus mehr als jede andere ihr Recht zu sichern schien, doch schließlich hinter die Gebote derjenigen Logik zurücktreten, mit der im Grunde die kritische Philosophie steht und fällt. Das „Bewußtsein überhaupt" als der konstruierte Vereinigungspunkt der transzendentalen Funktionen überschattet die konkrete Wirklichkeit des bewußten Lebens.

Die Folgerungen für die besondere Sphäre des Sittlichen ergeben sich von selbst. Es ist eben der sittliche Wert, als allgemeines „konstituierendes" Prinzip verstanden, der dem besonderen sittliches Sein und Tun erst „den Charakter der Werthaftigkeit verleiht".

In der hier bezeichneten Linie liegt denn auch die Ethik, die, auf der Bahn von Windelband und Rickert weiterschreitend, B. Bauch entworfen hat. Vor allem bekennt sie sich nicht weniger nachdrücklich als Natorp zu dem einen und einzigen „Grundgesetz des sittlichen Willens", Kants kategorischem Imperativ, den sie zu Unrecht des „Formalismus" bezichtigt glaubt. Und wenn sie diesem Grundgesetz eine Mehrzahl von weiteren Bestimmungen glaubt zugesellen zu sollen, die ihn erst zur ethischen Werttotalität ergänzen, so ist es überaus bezeichnend, daß auch diese Konkretisierung zwar nicht in der Weise Natorps, aber doch schließlich auch wieder durch Beigabe weiterer Gesetzlichkeiten und Wertallgemeinheiten erreicht wird. Es sind die allgemeinen Werte der Kultur überhaupt, mit denen der sittliche Grundwille sich in Beziehung setzen muß, damit der in ihm selbst drängende „kategorische Imperativ" in „hypothetischen Imperativen" seine konkreten Aufgaben erfassen könne. Individualität hingegen bringt sich gegenüber diesem Gefüge von allgemeinen „Richtmaßen" im Grunde nur insofern zur Geltung, als sie die Grenzen bezeichnet, die der Erfüllung der in jenem System der Kulturwerte liegenden Forderungen gesetzt sind. So schweben auch hier die Werte in ihrer Reinheit und Allgemeinheit, ewig sich selbst gleich, über dem zeitlich-geschichtlichen Leben der Menschen, dessen von Augenblick zu Augenblick wechselndes, in dieser seiner konkreten Inhaltlichkeit wertindifferentes „Material" erst in dem Maße sich mit einem Wertgehalt erfüllt, wie das Streben dieser Menschen sich durch den Aufblick zu jenen der Zeit enthobenen Richtpunkten eine „konstante Richtungsbestimmtheit" verleiht. In der „Selbstverantwortlichkeit vor der Instanz der Allgemeinheit der Werte", in der jede konkrete Wertgestaltung „gründet" — denn nur im Hinblick auf sie kann das jeweils Gesollte ergriffen werden — erfüllt sich das sittliche Grundgesetz. Auch hier also eine Bezogenheit von Allgemeinem und Besonderem, die den Primat des Wertallgemeinen nicht zweifelhaft läßt.

Der Vorrang des Gesetzlich-Allgemeinen führt hier weiterhin auch insofern zu den schon wiederholt bemerkten Folgerungen, als die sittliche Menschengemeinschaft, obwohl keineswegs in ihrer Notwendigkeit und ihrem Wert verkannt, doch schließlich zurückgeführt wird auf die „Wechselbeziehung" von Wesen, von denen ein jedes die Möglichkeit sittlichen Handelns, vermöge deren es sich selbst zur Würde der „Persönlichkeit" berufen weiß, auch in dem Mitwesen achtet und ehrt. So wird auch hier im Grunde Gemeinschaft zur selbstverständlichen Frucht einer Vernunftbestimmung, die, gemäß dem sittlichen „Grundgesetze", als identische Richtung des Willens schon jedem einzelnen

als solchem eingelegt ist. Abstrakte Wertallgemeinheit und individualistische Gemeinschaftsauffassung können auch hier, trotz wiederholter Restriktionen, ihre Verwandtschaft nicht verleugnen.

H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, 1871. Ethik des reinen Willens, 1904. P. Natorp, Sozialpädagogik, 1899. Sozialidealismus, 1920. Praktische Philosophie (Nachgel. Werk). L. Nelson, Ethische Methodenlehre, 1915. Kritik der praktischen Vernunft, 1917. W. Windelband, Präludien, 1884. Einleitung in die Philosophie, 1914. H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896—1902. Die Philosophie des Lebens, 1920. System der Philosophie I, 1921. H. Münsterberg, Philosophie der Werte, 1908. B. Bauch, Ethik, in: Die Kultur der Gegenwart I, 6.

4. NIETZSCHE UND DIE PHILOSOPHIE DES „LEBENS“.

Wenn es der transzendentalen Philosophie trotz allem nicht gelang, vom Boden des „Logos“ her den Durchbruch zur Vollwirklichkeit des „Lebens“ zu bewirken, so erstand gerade in den Jahren ihrer Neubegründung der Unmittelbarkeit des nicht auf Regel und Gesetz Zurückführbaren ein Anwalt, wie er ihr so stürmisch-beredt, so siegeswillig, so opferbereit noch nicht zur Verfügung gestanden hatte. Der Grundgegensatz, den wir durch das Werden der deutschen Philosophie und zumal Ethik hindurchgreifen sahen, der Gegensatz eines der Strenge des Überzeitlichen und eines der blutvollen Lebendigkeit des Augenblicks sich gelobenden Denkens, erneut sich in dem leidenschaftlichen Protest, den das „Leben“ durch den Mund von Nietzsche gegen die starre, seelenlose Formelhaftigkeit wie der aktuellen Kultur so auch der ihr zugehörigen Welt- und Lebensauffassung anmeldete.

Daß dieser eigenwillige Aphoristiker, dem der Wille zum System einen Mangel an Rechtschaffenheit bedeutete, für die ethische Theorie zu einem der stärksten Anreger zu werden vermochte, das hatte vor allem darin seinen Grund, daß er nicht nur die Energie seines rastlos bohrenden Denkens mehr und mehr auf das Problem der Moral konzentrierte, sondern auch dies Problem, statt in der abstrakten Sphäre allgemeiner Begriffe und Ideen, vielmehr im Herzen seiner eigenen Zeit und, was für ihn dasselbe bedeutete, im verborgensten Grund seiner eigenen, das Leid der Zeit am tiefsten leidenden Seele aufspürte. Gewiß ging es ihm nicht darum, das ethische Schicksal einer begrenzten Zeitspanne oder gar einer partikularen Einzelexistenz zu „vivisezieren“ — indessen gewann er die Universalität der Bedeutung, die er in diesem scheinbar Beschränkten versammelt wußte, nicht durch die Reduktion des Besonderen auf allgemeine Begriffe und Sätze, sondern durch seine Einlagerung in die lebendige Totalität eines die Jahrtausende umspannenden Werdeprozesses. Schon in der Weise des denkenden Vorgehens bezeugt sich also der Abstand von den zuvor betrachteten Denkrichtungen. Daß der Ertrag der seelischen Schicksale, die in der Folge der Generationen durchlitten waren, irgendwie in die Herzen der Nachgeborenen eingesenkt sein,

irgendwie aus ihnen zu neuem Leben hervorbrechen müssen — dieses eminent historische Grundgefühl lebt in all den grausamen Analysen, in denen Nietzsche dem Jahrhundert der Dekadenz und sich selbst, seinem gezeichneten Sohne, seinem Opfer und Überwinder, zu Leibe rückt; dieses Bewußtsein ist es zugleich, daß diese selbstgeschriebene Leidensgeschichte eines an der Moral zum Tode Erkrankten den Grundakten der abendländischen Moralforschung einreiht. Aus dem gleichen Grunde bildet aber auch das, was Nietzsche zur „Genealogie der Moral" beigesteuert hat, nicht bloß das historiographische Beiwerk zu einer ohnedies schon feststehenden Theorie, sondern einen integrierenden Bestandteil dieser selbst. In Nietzsche war jenes Wissen um die Zusammengehörigkeit von Historie und Systematik, das Hegel, der nicht umsonst von ihm so hochgestellte, als erster sich zu eigen gemacht und in Begriffen fixiert hat. Nur daß Nietzsche, hierin die bloß begreifende Haltung des Interpreten der Weltgeschichte hinter sich lassend, die Diagnose nur als die Hälfte des ihm Obliegenden, nämlich als die Vorbedingung einer neuen sittlichen Gesetzgebung ansieht.

Denn dies scheint ihm von allen Verkehrtheiten des zeitgenössischen Geistes die unerträglichste, daß er sich einbildet, zu wissen, was gut und böse sei. Weil diese Frage je länger, desto heißer in seiner Seele brennt, wird ihm die selbstgefällige Sicherheit, mit der er alle Welt sich über sie hinwegsetzen sieht, zum untrüglichen Symptom einer schweren sittlichen Erkrankung, zugleich aber zum Aufruf an sich selbst, den Blinden die Augen zu öffnen. Je tiefer aber nun diese Kritik am Geist der Zeit zurückgräbt in die Vergangenheit, die in ihr selbst „aufgehoben" ist, um so mehr gerät alles das in unruhige Bewegung, was als vermeintlich gesicherter Besitz an ethischen Wahrheiten und Leitideen von dieser Vergangenheit überkommen ist. Vor keiner Lehre, keinem Meister macht der „große Verdacht" Halt, zu dem sich der Wahrheitssinn dieses Richters von Gegenwart und Vergangenheit verpflichtet glaubt. So kommt es denn zu jenem „Umsturz aller Werte", durch den Nietzsche zum gewalttätigsten Revolutionär im Reiche der überlieferten Sittlichkeit geworden ist. Insbesondere wird, abgesehen von der als Herd der Erkrankung befehdeten jüdisch-christlichen Glaubenslehre, aller jener Weltweisheit der Krieg gemacht, in der Nietzsche die philosophische Kodifikation des „Sklavenaufstandes in der Moral" glaubt entlarven zu können. Sein Angriff gilt zwar auch jenem vorzüglich im englischen Geiste sich verkörpernden Kanon der Utilität, jener Moral des „Weideglücks der Herde" — aber viel ernster und gefährlicher, weil aus tieferen Gründen sich erzeugend und erhaltend, dünkt ihn die Gegnerschaft jener philosophischen Spekulation, die mit der Botschaft von der weltüberlegenen moralischen Idee die Wirklichkeit verleumdet und die dieser Wirklichkeit zugewandten Triebe entkräftet. Daher sein Widerspruch gegen den eigentlichen Stifter dieser Ideenphilosophie,

gegen den „präexistent christlichen“ Platon — vor allem aber die fortlaufende Befehdung desjenigen, von dessen Person und Lehre her er das Pathos der reinen Idee erneut und verstärkt in das deutsche Geistesleben ausstrahlen sieht: Kant! Nietzsche und Kant: der Gegensatz bezeichnet mehr als den Abstand im tiefsten verschiedener Seelenstrukturen; er bezeichnet, zu gewaltiger Spannung emporgesteigert, die Polarität der Grundmotive, zwischen denen der Reichtum deutscher Lebensauffassung und Sittlichkeit sich entfaltet. Denn was ist es, was Nietzsche dem „Chinesen von Königsberg“ nicht verzeihen kann? Daß er nicht nur mit der Naturfeindlichkeit seiner Sittenpredigt die Instinktsicherheit zerstört, das Vertrauen zum lebendigen Ich entwurzelt — sondern vor allem mit der Proklamation eines allen ohne Unterschied auferlegten, mithin die konkrete Persönlichkeit zum Automaten der Pflicht herabdrückenden Sittengesetzes die echte Tugend in ihr Gegenteil verkehrt habe. Denn die Tugend, weit entfernt, in der Unterordnung unter ein Unpersönlich-Allgemeines zu bestehen, ist nur in dem Maße das, was ihr Name besagen will, wie sie sich als Ausdruck und Bewährung eines Persönlichen und Einmaligen auszuweisen vermag; daß ein jeder sich seinen kategorischen Imperativ erfinde, das ist das oberste Tugendgebot. Umgekehrt ist die Moral der abstrakt-allgemeinen Pflichten nichts weiter als die Zuflucht jener schwachen Seelen, die sich unfähig fühlen, Verantwortung und Wagnis einer eigenen Tugend auf sich zu nehmen, und doch die Vorteile einer moralischen Rückendeckung nicht entbehren, ja mit ihrer Hilfe die Überlegenen niederhalten wollen. So verwandelt sich die Tugend aus einem Allerweltsbesitz in das Adelsvorrecht jener seltenen Geister, die in ihrem Sein, in ihrer Art bereits die Ausprägung eines neuen Gesetzes bedeuten.

Aufs neue stellt sich hier also der Ethik der „zeitlosen Werte“, der „allgemeinen Gesetze“ eine Lebensauffassung entgegen, die gerade in der konkreten Erfülltheit des Zeitlichen, in der Unmittelbarkeit des persönlichen Seins und Wirkens als eines durchaus Einmaligen und Einzigartigen Sinn und Bestimmung der menschlichen Existenz beschlossen glaubt. Und gerade hier kann sich der Widerspruch zur äußersten Schärfe herausarbeiten, weil Nietzsche, gleich den besprochenen Erneuerern der durch ihn bekämpften Position, in dem Begriff des Wertes die zusammenfassende Formel für sein ethisches Wollen sucht. Gerade an dieser Übereinstimmung in der leitenden Idee zeichnet sich die radikale Umwertung, die hier vor sich geht, um so deutlicher ab. Denn dies ist nun das Entscheidende, daß Nietzsche den höchsten Wert, den die idealistische Philosophie in einer dem Menschen gegenüberstehenden, in sich selbst gegründeten Welt von idealen Prinzipien gesucht, den sie als Gebot und Forderung über dem Menschen aufgerichtet hatte — hinüber verlegt in diesen Menschen selber. Es ist die Beschaffenheit des Lebendigen selbst, nicht seine Unterwerfung unter die Diktatur

außer- und überlebendiger Schemen, die über seinen Wert entscheidet. Es ist Verleumdung der Welt, „böser Blick für das Wirkliche", wenn man den Wert des Lebens ableiten will von etwas, was selbst nicht Wirklichkeit, nicht Leben, sondern wesenlose Abstraktion ist. Keine größere Verirrung konnte der Menschheit widerfahren als die, daß sie zum Maßstab des Lebens machte, was selbst nur als Mittel des Lebens sich rechtfertigen kann. Darum Schluß mit jenen Erfindungen eines instinktverlassenen und lebensfeindlichen Sklavengeistes: „das Gute um des Guten willen", „das Wahre um des Wahren willen", „das Schöne um des Schönen willen"! Statt dessen soll es heißen: alles dies nur — um des Lebens willen!

So tritt an die Spitze der „Rangordnung der Werte", die dieser radikalste aller „Umwerter" verkündete, statt der idealen Forderung — das Leben! Führt man diese Wendung auf ihren prizipiellen Sinn zurück, so bedeutet sie zweifellos den Primat der — sittlichen Wertdimension über alle anderen Wertbezirke. Denn eben dies macht doch das Unterscheidende der ethischen Problemstellung aus, daß sie alles Tun und Geschehen nicht befragt nach seiner sachlichen Beschaffenheit und seinem gegenständlichen Ertrag, sondern nach seinem Ursprung im Wurzelgrunde des Lebens und nach seiner Rückwirkung auf dies Leben. Das ganze System der Kulturwerte wird so mit einer Entschiedenheit, die diesen „Immoralisten" manchem seiner „rigoristischen" Gegner überraschend ähnlich macht, dem sittlichen Wert untergeordnet. Indem aber dieser sittliche Wert seinerseits nun auch nicht mehr gemessen wird an einem Kodex zeitloser Normen, sondern aufgesucht wird im Wesensgrunde des ewig wechselnden Lebens selber, vollendet sich jene völlige Mediatisierung der zeitlos-idealen Sphäre, vermöge deren sich Nietzsche als Antipoden des Idealismus glaubt ausgeben zu dürfen. Freilich ist es ihm nicht entgangen, daß mit dieser Berufung auf das „Leben" zwar eine bestimmte Richtung der Fragestellung festgelegt, nicht aber auch schon die Beschaffenheit desjenigen Lebens bestimmt sei, das würdig sei, an die Spitze der Wertrangordnung gestellt zu werden. Und so finden wir ihn denn in immer erneuten Bemühungen damit beschäftigt, die Wesensart des höchstwertigen Lebens zu klären — Bemühungen, denen ihre unverrückbare Grenze damit gesetzt ist, daß nach den genannten Voraussetzungen die Qualität dieses Lebens niemals an der Hand von solchen Kriterien bestimmt werden darf, die selbst außerlebendig, nichtlebendig sind. Denn sonst wäre ja der Primat des Lebens zugunsten derjenigen Wertsphäre, an deren Prinzipien es sich messen lassen muß, aufgehoben. Wir können nicht im einzelnen von den Anläufen Rechenschaft geben, in denen Nietzsche der Lösung dieser entscheidenden Frage zustrebt; mancherlei Gedankengut des Jahrhunderts, zu seltsamer Mischung gebunden: positivistische Verstandesaufklärung und darwinistische Züchtungsprogrammatik, Schopenhauersche Willensmetaphysik und Goethesche ästhetisierende Humanität — sie alle sollen ihm dazu helfen, die Wesenszüge des noch zu schaffenden höchsten Menschentypus, dieses „Sinnes der Erde", in ein klares Leitbild zu bannen; ebensowenig können wir die Reihe der heroisch-asketischen Einzeltugenden, die die Attribute des „Übermenschen" bilden, die Reihe der Gebrechen, die den ihm entgegenstehenden sklavenhaften Typus verunstalten, im einzelnen durchgehen. Wesentlicher als alles Besondere ist das Ergebnis dieses gedanklichen Ringens: soweit es Nietzsche gelingt, für das höchstwertige Leben solche Prädikate zu finden, die über die Niederungen einer rein physiologischen Machtauswirkung hinausführen, wird tatsächlich der Rückgang auf außer- und überlebendige Wertprinzipien, auf Kriterien idealer Art nicht vermieden — und soweit der Vorsatz, diese auszuschalten, sich durchsetzt, bleibt es bei einer Verherrlichung der rohen Vitalität, einem Naturalismus der bloßen Kraftentladung. Der „Wille zur Macht", in dem das wertvolle Leben kulminiert und der die Ausnahmenaturen, die Wegbahner des „Über-

menschen“, adelt, kann nicht die Sphäre der Erkenntnis, der Kunst, der Sittlichkeit in den Kreis seiner Wirkungen einbeziehen, ohne daß er zugleich den idealen Prinzipien, denen gemäß diese Sphären sich auf- und ausbauen, ihr Eigenrecht, das niemals aus der Souveränität des Lebens herzuleitende, zubilligte, mithin sich mit einer seinem eigenen Drange entgegenstehenden Sachforderung ins Einvernehmen zu setzen genötigt würde. Jener „Perspektivismus“ der Weltbetrachtung und Lebensnormierung, in dem Nietzsche die sublimste Äußerung des Machttriebes aufgedeckt zu haben glaubt, schließt die idealen Grundprinzipien der Erkenntnis und der Gestaltung nicht aus, sondern ein — wäre es anders, so wäre er nicht Schau und willengeleitete Gestaltung, sondern blindes Losfahren, das sich zu Unrecht den Titel eines geistigen Tuns anmaßt. In der qualvoll tastenden, widerspruchsvollen Unsicherheit, in die Nietzsche überall da sich verliert, wo er das verherrlichte „Leben“ nicht bloß an seinem Gegenteil abzugrenzen, sondern positiv zu bestimmen versucht, verrät sich das, was seine Lehre zu Fall bringt: das Leben, welches vorgeblich nur durch Hinwegschreiten über die Idealität der Normen seine höchste Gestalt erreicht, vollendet sich in Wahrheit erst in der Auseinandersetzung mit diesem seinem als ebenbürtig anerkannten Widerpart. Es klingt wie eine Ahnung von dieser für keinen Lebensenthusiasmus überwindbaren Wahrheit, wenn Nietzsche sich eingesteht, daß die unbedingte Wahrhaftigkeit, die ihn zur Entlarvung der Moralideologie fähig und willig macht, Frucht und Erbteil sei der „langen moralischen Gewöhnungen“, die die Herrschaft der Moralsysteme mit sich gebracht habe, daß also sein Kampf wider die Moral im Grunde — die letzte Vollendung eben dieser Moral bedeute! So fühlt er also sich selbst im Tiefsten einer ewigen Forderung verpflichtet, die seine eigene Lehre ihn verachten heißt.

In Nietzsches Philosophie des Lebens ist ein altes Grundmotiv weltanschaulichen Denkens nicht nur von neuem aufgegriffen, sondern auch mit dem reicheren Inhalt erfüllt, den einmal die philosophische und wissenschaftliche Arbeit des Jahrhunderts, zudem aber auch die suchende Unruhe einer von vielfältigen Nöten heimgesuchten Zeit ihm zuführen mußte. Und gerade mit ihrer Zuspitzung auf die praktischen Lebensfragen kam sie den Bedürfnissen der Stunde allzu offenkundig entgegen, als daß nicht das ausgehende Jahrhundert in ihr die Antwort auf manche quälende Zweifel hätte begrüßen sollen. Dabei kam aber die schwebende Vieldeutigkeit des hier zugrunde gelegten „Lebens“begriffes, die seine philosophische Schwäche ausmachte, seiner Ausbreitung insofern zustatten, als sie allenthalben, in der Sphäre der physiologisch-biologischen Wissenschaft nicht weniger als in den Bereichen weltanschaulichen Denkbemühens, zu Anknüpfungen und Fortbildungen einlud. Wirkten nun auch noch autochthone Entwicklungen der fachlichen Philosophie — etwa in Deutschland die Naturmetaphysik eines E. v. Hartmann, von Frankreich her Bergsons einflußreiche Philosophie der „schöpferischen Entwicklung“ — in der gleichen Richtung, so kann es nicht wundernehmen, daß in diesen Jahrzehnten die Idee des „Lebens“ zum Sammelpunkt für eine Vielzahl von philosophischen und insbesondere auch ethischen Deutungen zu werden vermochte. Dabei kann es dann geschehen, daß die Phänomene des Sittlichen bald aus einem zur Metaphysik ausgeweiteten System von biologischen Begriffen (Drieschs Lehre von der „Überentelechie“, Bechers Theorie des „überindividuellen Seelischen“), bald aus einem den biologischen Ursprung verhüllen-

den System von metaphysischen Begriffen (v. Hartmanns Metaphysik des „Unbewußten", Bergsons „élan vital", Sterns „Personalismus"), bald aus einer psychologisch überbauten Biologie (Müller-Freienfels), bald aus einer organologischen Soziologie (Spann) gedeutet und bewertet werden. Alle die hier angedeuteten Variationen aber bleiben ohne Einfluß auf den grundlegenden Sachverhalt, den die Kritik an Nietzsche wie auch an nicht wenigen seiner Vorgänger hervorzuheben hatte: die Sachstruktur der idealen Sphäre und insbesondere der sittlichen Region löst sich auf in die Bewegung des lebendigen Prozesses; der Logos verschwindet im Bios.

F. W. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, 1878. Also sprach Zarathustra, 1883—1891. Jenseits von Gut und Böse, 1886. Zur Genealogie der Moral, 1887. Der Wille zur Macht (Nachgel. Fragmente). Neue Gesamtausgabe, 1905ff. E. v. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, 1879. W. Stern, Person und Sache III, Wertphilosophie, 1924. R. Müller-Freienfels, Individualität und Weltanschauung, 1916. O. Spann, Gesellschaftslehre, 1914.

4. DIE KULTURPHILOSOPHIE.

In dem Gegenüber von neukantianischer und „lebensphilosophischer" Ethik finden wir den alten Gegensatz der ethischen Denkbewegung nicht bloß erneut, sondern insofern verschärft und zu erhöhter Bewußtheit emporgesteigert, als auf seiten der idealistischen Position die letzten Reste von Psychologismus, wie sie Kant selbst nicht vermieden hatte, ausgeschieden sind, mithin der „Logos" in voller Reinheit heraustritt — als auf der Gegenseite mit der breiten Heranziehung von physiologischen und biologischen Kategorien der Primat des zeitlichen Prozesses und die Mediatisierung der Idee zur vollen Evidenz gebracht ist. Wenn aber die Epoche des deutschen Idealismus gezeigt hatte, daß dieser Gegensatz mit unausweichlicher, weil in der Sache gegründeter Notwendigkeit auf Überwindung drängt, so bilden die letzten Jahrzehnte, auf welche die heute philosophierende Generation zurückblickt, auch insofern die gesteigerte Wiederholung jener Phase der Problementwicklung, als sie von verschiedenen Ausgangspunkten her die gleiche Synthese teils bewußt anstreben, teils wenigstens ungewollt herbeiführen helfen.

Derjenige, der schon in den Anfängen dieser Phase das Leitmotiv der Bewegung angeschlagen und bis heute festgehalten hat, ist R. Eucken. In dem Grundbegriff seiner idealistischen Metaphysik — das „Geistesleben" — wie in der selbstgewählten Bezeichnung seiner Methode — die „noologische" Methode — kann man bereits die gesuchte und geforderte Vereinigung vorweggenommen finden. Auch hier geht es um ein „Leben", aber nicht um das naturhaft gebundene und der Zeit verhaftete, wie Psychologie und Biologie es erforschen, sondern um jenes höhere Leben, als dessen Träger der Mensch Teil hat an einer Welt des „Geistes" — einer Welt, deren innere Zusammenhänge zu verstehen

es einer ihr angemessenen, also nicht von der empirisch-naturwissenschaftlichen Forschung entlehnten Methode bedarf. Diese Methode aber bringt, recht geübt, den Übergang in die ethische Problemwelt ganz unmittelbar mit sich. Denn die Erkenntnis, der diese Welt sich wirklich erschließt, ist nicht ein bloß passives Hinnehmen: nur durch die Aktivität eines in Freiheit erwählten Handelns, das an ihr weiterzubauen willens und gerüstet ist, reißt sich die Seele aus den kausalen Verkettungen ihrer naturhaften Existenz heraus und tritt sie ein in das metaphysische Reich des Geistes. So wird auch hier, im Einklang mit der Überlieferung des klassischen Idealismus, die hingebungsvolle Arbeit im Dienste der Kulturwerte zur sittlichen Pflicht. Man wird fragen dürfen, ob die hier behauptete Verknüpfung eines naturgebundenen und eines dem Geist gewonnenen Lebens, ob das „Hineinragen" der Geisteswelt in die empirische Seelenwirklichkeit zur gedanklichen Klarheit gebracht sei, ja, ob nicht vielleicht der harte Dualismus einer völlig „selbständigen" und „bei sich seienden" geistigen und einer rein naturhaften Wirklichkeit diese Verknüpfung ausschließe: wohl aber ist die Aufgabe, vor die sich die Philosophie und zumal die Ethik durch das Auseinanderfallen von Leben und Idee gestellt fand, durch die Annahme und Forderung eines an zeitlosen Werten orientierten Geisteslebens und durch das Drängen auf eine ihm angemessene Weise denkender Behandlung zutreffend bestimmt.

Was aber bildet nun den Kern dieser Aufgabe? In der Gedankenarbeit der Jahrhunderte hatte sich immer wieder dies als die kardinale Schwierigkeit erwiesen, Wirklichkeit und Wert, Sein und Sollen, Leben und Idee so zusammenzubringen und ineinanderzudenken, daß weder der zeitliche Prozeß die sachliche Forderung in sich verschwinden läßt noch die zeitlose Idee die lebendige Bewegung auslöscht bzw. zu ihrem bloßen Widerscheine entwertet. Als diejenige Wirklichkeitssphäre, in der die Begegnung beider Parteien tatsächlich stattfindet, bot sich immer wieder zunächst die seelische Erfahrung dar. Unmöglich konnte eine auf das „geistige" Leben gerichtete, eine „noologische" Untersuchung diesen Erfahrungsbereich unbeachtet lassen. Nun aber war die Erforschung dieser Sphäre kaum je der so naheliegenden Versuchung entronnen, die Idee als „Bestandteil", „Element", „Seite", „Produkt", „Resultante" dieser Realität einzuverleiben, damit aber unweigerlich der bloßen Zeitlichkeit zu überantworten und ihres Eigenbestandes zu berauben. Auf diese Weise war, wie sich zeigte, zusammen mit den anderen Wertsphären auch die Ethik letzten Grundes dem Naturalismus ausgeliefert. Deshalb hing das weitere Los der Ethik von der Frage ab, ob es gelang, der inneren Erfahrung mit Hilfe einer Methodik näher zu kommen, die die Bewegtheit des inneren Lebens erfaßt und dabei den idealen Gehalt unangetastet läßt. Auch in methodischer Hinsicht trat so die schon oft beobachtete Solidarität hervor, in der der Logos des Sittlichen mit der Gesamtheit der „Kulturwerte" verbunden ist.

Es gehört nicht in diesen Zusammenhang, den Phasen nachzugehen, in denen diese nur scheinbar dem ethischen Problembezirk äußerliche Entwicklung sich vollzogen hat. Ihre Ansatzpunkte, ihre inneren Schwierigkeiten und ihre letzten Ziele stellt uns mit unvergleichlicher Prägnanz das gedankliche Ringen vor Augen, in dem ein W. Dilthey sich von den Bemühungen um eine neue Psychologie bis zu der Konzeption des

„Aufbaus der geschichtlichen Welt" vorgearbeitet hat. In seinen Anfängen dem Positivismus nicht ferne stehend, glaubt er alle metaphysischen Theorien der Kultur dadurch überflüssig machen zu können, daß er eine jede der Werttendenzen, die das entfaltete System der Kultur in sich vereinigt, auf je einen eingeborenen „Bestandteil der Menschennatur" zurückführt; er entwirft in der Folge, weil die herkömmliche „erklärende" Psychologie ihm hier den Dienst versagt, das Programm einer von ihr radikal verschiedenen „beschreibenden und zergliedernden" Psychologie, um sich schließlich davon zu überzeugen, daß die „Struktur" — nicht etwa nur der Einzelseele, sondern des umfassenden, alles Einzelleben in sich begreifenden Ganzen der Kultur nicht durch psychologische Analysen, sondern nur im Rückgang auf den der Psychologie transzendenten „Kern", das „Bildungsgesetz" der im seelischen Leben jeweils intendierten „Inhaltlichkeit" adäquat erfaßt werden könne. Also eine nicht in empirischer Psychologie begründete Theorie von der „Struktur" der geistigen Wirklichkeit ist die letzte und höchste Aufgabe, die die Lebensarbeit dieses Denkers vor sich auftauchen sieht.

Für uns noch lehrreicher, weil in den ethischen Problemkreis wiederholt tief eindringend, ist der Werdegang des gleichfalls vornehmlich um die Philosophie der Kultur bemühten G. Simmel.

Weit mehr als Dilthey zeigt er sich in seinen Anfängen in positivistischen Vorurteilen befangen; selbst die Prinzipien der Selektionstheorie zieht er in der Erörterung der Geltungsfrage heran. Dem entspricht die Zurückhaltung, die seine ersten moralphilosophischen Untersuchungen insofern beobachten, als sie die ganze normative Sphäre geflissentlich bei Seite lassen und sich auf Analysen rein moralpsychologischer Art beschränken. Aber auch ihm wurde das Unzulängliche einer in psychologischer Empirie aufgehenden Betrachtung nicht nur der Sittlichkeit sondern der gesamten geistigen Welt offenbar; zunehmend zieht das „Reich der ideellen Inhalte" mit seiner nicht in Psychisches auflösbaren Eigenstruktur seinen Blick auf sich. Und weil er auf der anderen Seite ebensowenig die lebendige Bewegtheit des Seelischen preiszugeben gewillt ist, fühlt er sich zu dem Gedanken einer „Transzendenz des Lebens" gedrängt — dem Gedanken nämlich, daß das Leben, ohne daß es deshalb aufhörte, Leben zu sein, doch schließlich zu etwas hinübergreift, sich auf etwas hinstreckt, was selbst nicht wieder Leben, was gleichsam Gegen-Leben ist und nun doch in seinem Zusammenschlagen mit dem Leben neue und höchstwertige Gestaltungen hervorbringt. Es ist die „Idee" als ein in sich selbst Ruhendes, was das Leben aus dem Schwunge seiner eigenen Bewegung heraus irgendwie und irgendwann ergreifen lernt; die große „Achsendrehung" vollzieht sich überall da, wo das Leben den ursprünglich aus seiner eigenen Notdurft entstandenen und herangebildeten Grundfunktionen der Seele die Wendung auf jenes Reich „idealer Gehalte" gibt, die nicht um einer Lebensdienstbarkeit, sondern um ihrer selbst willen gesucht werden. Und die rätselvolle Teleologie liegt darin, daß das Leben gerade hier, wo es seiner selbst um eines anderen willen zu vergessen bereit ist, sich zur Vollendung seiner selbst emporringt, so wahr es in dieser Hingabe dasjenige gewinnt, worauf der vielumstrittene Begriff der „Freiheit" hinzeigt, zugleich aber in den Schöpfungen dieser Freiheit — sich selbst als ein Erhöhtes und Geläutertes wiederfindet.

Indem so Simmels anfänglich biologistisches und psychologistisches Denken sich hinwendet zu einer in ihren Grundlinien deutlich erkennbaren „Metaphysik des Lebens", konvergiert seine Entwicklung offen-

kundig mit derjenigen, die Dilthey nach der Struktur des „Geisteslebens" forschen ließ. Der überlieferte Lebensbegriff füllt sich mit einem neuen und höchst entwicklungsfähigen Gehalt. Und Simmel selbst hat es nicht an Darlegungen fehlen lassen, in denen die Bedeutung der neugewonnenen Position für die Ethik offenbar wird. Aus der Gesamtheit der in idealer Gültigkeit sich darbietenden Inhalte hebt er, als durch eine besonders enge Verbundenheit mit dem Leben sich auszeichnend, die idealen Forderungen heraus, die das Ich als an seinen Willen gerichtet erlebt — Forderungen, die insgesamt, eingeschlossen diejenigen, welche nur von diesem einen Menschen in dieser einen Lage erfahren werden können, durch ihre Objektivität sich aufs unzweideutigste von allen rein subjektiv-psychologischen Antrieben unterscheiden. Gemäß der Kategorie des „Seinsollens" grenzt sich so eine von ihrer eigenen Logik beherrschte Sphäre von idealen Gültigkeiten ab. Und doch ist das, was sich als Inhalt dieses Normbezirks im Einzelfalle in Worte und Begriffe fassen, als konkrete Sonderforderung aussprechen läßt, so fern davon, das Leben ausschöpfen zu können, welches sich in der Erfüllung des Gebotenen realisiert, daß gerade das Tiefste und Innerlichste des sittlichen Willens jeder denkbaren Formel entgleitet. Auch hier also eine Spannung zwischen Logos und Psyche, aber eine solche, die nicht durch Mediatisierung der einen oder anderen Partei getilgt, sondern als strukturelles Grundprinzip der sittlichen Welt erhalten und bejaht wird. Diese Betrachtung vollendet sich in dem Gedanken des „individuellen Gesetzes". Simmel mißt die Forderung, daß die sittliche Handlung einer allgemeinen sittlichen Gesetzgebung entsprechen solle, an der Struktur des persönlichen Lebens und entdeckt einen nicht aufzuhebenden Gegensatz zwischen beiden: ein Handeln kann überhaupt nur dann mit irgend einer Gesetzlichkeit in Verbindung gebracht werden, wenn sie auf einen Begriff zurückgeführt wird; dies aber setzt wiederum voraus, daß sie aus der Totalität des personalen Lebens, der sie entsprang, herausgeschnitten und wie ein völlig in sich Bestehendes und aus sich Erklärbares mit anderen, angeblich gleichen Handlungen zusammengestellt wird. In Wahrheit aber ist jegliche Handlung nicht anders als aus der ungeteilten Ganzheit desjenigen Lebens heraus zu begreifen und zu bewerten, das sich in ihr verdichtet und zu ihr emporhebt. Dieser Ganzheit bleibt die Beurteilung nach Maßgabe eines allgemeinen Prinzips schon aus dem einfachen Grunde äußerlich, weile eine solche Ganzheit bzw. die Handlung, in die sie einströmt, sich auch nicht ein einziges Mal wiederholen kann. Keineswegs aber ist damit das Tun und seine Bewertung dem subjektiven Belieben anheimgestellt: das echte, durchaus objektive Sollen wird nicht beseitigt, es wird ihm nichts von seiner fordernden Strenge genommen; nur wird es auf eine Struktur gebracht, die mit derjenigen des personalen Lebens in der gebotenen Übereinstimmung steht. Genau so, wie das Leben der Person sich in eine bunte Mannigfaltigkeit von

unaussagbar nuancierten Lagen, Wollungen, Handlungen ausgliedert und dennoch in alledem seine innere Einheit bewahrt, genau so legt sich das Sollen der Person auseinander in eine Vielheit von Sollensforderungen, von denen eine jede dem jeweiligen Lebensmoment in seiner Einmaligkeit und nur ihm zugehört — und hört darum doch nicht auf, in dem Ineinandergreifen seiner Einzelgebote ein Gefüge zu bilden, dessen Einheitlichkeit und Geschlossenheit nicht hinter derjenigen zurücksteht, die die Befolgung eines sich gleichbleibenden Gesetzes dem Leben von außen her aufnötigen würde. So löst sich die in der Ethik so oft als selbstverständlich vorausgesetzte Union von Objektivität und Allgemeingültigkeit, sowie die ihr korrelative von Individualität und Subjektivität. Es kann ein von dem Ich als Wertforderung Erlebtes sehr wohl individuell, d. i. diesem einen Menschen, dieser einen Stunde vorbehalten sein, ohne daß es deshalb subjektiv, d. i. dem Belieben des Ich entsprungen zu sein brauchte. Die Geltung der sittlichen Forderung ist nicht der allgemeinen Geltung, d. i. der Geltung für alle gleichzusetzen. Im Gegenteil: diejenigen sittlichen Forderungen, die als allgemeingültige auftreten, geben sich, unbeschadet ihrer Notwendigkeit und Heilsamkeit, mit ihrem Abstand von der blutvollen Wirklichkeit des sittlichen Lebens als solche von sekundärem, abgeleitetem Charakter zu erkennen.

Wir sehen in diesem Gedankengange jene Polemik gegen das „Pathos des Allgemeinen" wieder aufgenommen, die die Jünger und Nachfolger Kants wider den abstrakten Moralismus des kategorischen Imperativs ins Feld geführt hatte — eine Polemik, die deshalb von aktuellster Bedeutung ist, weil mit der Erneuerung der kritischen Philosophie auch die Vorordnung des Allgemeinen, der Kultus des allgemeinen Wertes, der allgemeinen Idee, des allgemeinen Sollens wieder eingesetzt hat. Wieder einmal wird das, was die transzendentale Philosophie als letzte Quelle von Wert und Geltung über alle konkrete Wertgestaltung glaubt emporheben zu sollen, als sekundäres Gebilde, als Werk der Abstraktion zwar nicht beiseite geschoben, wohl aber aus seiner gebietenden Stellung verdrängt. Weil aber diese erneute Auseinandersetzung auf der Problemebene erfolgt, die durch die Begriffe der „seelischen Struktur" und der „Transzendenz des Lebens" bezeichnet ist, ist die Gefahr vermieden, der die Fürsprecher des Lebens mehr als einmal erlegen waren: daß mit der Allgemeinheit der Wertforderung auch ihre Objektivität verloren gehe, die Anerkennung des Individuellen der losgebundenen Subjektivität freies Spiel gebe.

Man wird indessen eine wesentliche Schranke nicht übersehen dürfen, über die Simmels Theorie des „individuellen Gesetzes" nicht hinauskommt. Es bleibt höchst verwunderlich, daß derselbe Denker, der dem Einwande, als müsse mit einer so dem Augenblick sich anschmiegenden Besonderung des Sollens jede innere Einheit des Seins und Tuns verloren gehen, mit dem nachdrücklichen Hinweis auf die strukturelle Gesamtfügung des personalen Lebens begegnet — daß derselbe Denker gar nicht darauf gekommen ist, diese Fügung über den Kreis des Einzellebens hinaus zu verfolgen und die Einbettung jeglichen sinnvollen Tuns in die Lebenstotalität der Gemeinschaft, des kulturellen Gesamtprozesses zu verfolgen. Und doch wäre mit ihr erst recht der Schein beseitigt, als ob diese ethische Lehre den Augenblick zum Souverain erkläre und die übergreifende Einheit außer Kraft setze. An dieser Stelle ist der individualistische Zug im Denken Simmels, der auch seiner Soziologie das Gepräge gibt, stärker gewesen als die Aufforderungen, die in der sachlichen Problemgestaltung enthalten waren. Hier bleibt zweifellos eine Lücke, die ausgefüllt wird durch die aufblühende philosophische

Soziologie (Spann und Vierkandt), vor allem aber durch die letzte Richtung der ethischen Forschung, der sich unsere Betrachtung nunmehr zuwendet.

R. Eucken, Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit, 1888. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften I, 1883. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, 1894. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1910. G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892/93. Hauptprobleme der Philosophie, 1910. Lebensanschauung, 1918.

6. DIE PHÄNOMENOLOGIE.

Die Entwicklung, die die besprochenen Denker von psychologistischen Anfängen her zu einer immer tiefer gehenden Erkenntnis der geistigen Wirklichkeit und zumal ihrer sittlichen Struktur führte, vollzog sich nicht ausschließlich infolge der ihr selbst immanenten Antriebe. Maßgeblich greifen in sie seit der Jahrhundertwende gewisse Anregungen ein, die eine von ganz anderen Ausgangspunkten herkommende Schule ausstrahlte. Der Arbeit dieser Schule ist es zugleich zu verdanken, wenn das, was bei den zuletzt betrachteten Philosophen des Lebens mehr als metaphysische Deutung oder kulturphilosophische These, denn als exakt begründete Erkenntnis auftritt, in einer eingehenden Erforschung der Bewußtseinsphänomene auf sichere Fundamente gestellt werden konnte. Das, was Euckens noologische Methode mehr forderte als gab, wurde seiner Verwirklichung näher gebracht durch diejenige Analyse der seelischen Phänomene, die ihren entscheidenden Anstoß F. Brentano verdankte. Indem dieser an den psychischen Phänomenen die strukturelle Gliederung aufzeigt, die er, scholastischem Sprachgebrauch folgend, als die „intentionale Inexistenz des Gegenstandes“ bezeichnet, bringt er der Erforschung der Bewußtseinsvorgänge jenen schon von Lotze hervorgehobenen Sachverhalt in die Erinnerung, den jede naturalistische Psychologie notwendig verschwinden macht: die Bezogenheit bestimmter Klassen von Erlebnissen auf eine in ihnen „gemeinte“, aber eben deshalb nicht in sie auflösbare oder aus ihnen herleitbare Gegenständlichkeit. Das hiermit grundsätzlich festgelegte Strukturprinzip ist dann durch die von ihm angeregten philosophischen Bewegungen, die „gegenstandstheoretische“ der Grazer Schule und die „phänomenologische“ Husserls und der Seinen mit einer bis dahin noch nicht erreichten Subtilität der Analyse im einzelnen begründet und durchgeführt worden. Für den ethischen Problembereich ist diese grundsätzlich die Gesamtheit der höheren seelischen Vorgänge umfassende Begriffsarbeit deshalb von tiefgreifender Bedeutung gewesen, weil sie ihm den Druck einer Alternative abnimmt, die immer wieder die ethische Problementfaltung hintangehalten hatte: den Druck der Notwendigkeit, sich entweder für die Gegenständlichkeit des Logos gegen die Spontaneität des Lebens oder für die Lebendigkeit des Prozesses gegen die Zeitlosigkeit der Idee zu entscheiden. Denn in der Analyse derjenigen Erlebnis-

klassen, in denen das höhere, das „geistige“ Leben seine Wirklichkeit hat, zeigen sich die „reellen Bestandstücke“ und die „idealen Inhalte“ dergestalt voneinander unterschieden und miteinander verbunden, daß es ebensowenig statthaft ist, den „Sinn“, den diese in sich schließen, in den Strom des seelischen Prozesses aufzulösen, wie das „Erlebnis“, das in jenen sich konstituiert, zum bloßen Abbilde des Sinns zu entwerten. Die „Transzendenz“, in der Simmel Schicksal und Auszeichnung des zum Geist gewordenen seelischen Lebens findet, ist hier an den Phänomenen selbst in strenger Deskription aufgezeigt.

Zumal deshalb bedeutet diese Analyse der „intentionalen Erlebnisse“ für die Ethik eine Befreiung, weil der Charakter der „Zeitlosigkeit“, den sie den „Inhalten“ sichert, keineswegs bloß denjenigen Sinnhaftigkeiten zukommt, die als „allgemein“, d. h. für alle Menschen und Zeiten „gültig“ ihre Unabhängigkeit von der zeitlichen Dimension besonders unzweideutig dokumentieren: zeitlos im Sinne der rein idealen Gegenständlichkeit ist jedes Sinnhafte bis hin zu solchen „Noëmata“, die als rein phantasierte oder gar normwidrige jede Qualifikation der genannten Art von sich weisen. Damit löst sich auch auf dem Boden der Bewußtseinsphänomenologie die Union, auf die Simmel manche der ethischen Problementwicklung so abträgliche „Verwachsung“ zurückführt. Mit der ganzen Eindringlichkeit des „Objektiven“, des in sich Gegründeten kann auch dasjenige sich im Erlebnis darbieten, was keineswegs irgendwo und irgendwann außerhalb dieser bestimmten Erlebnislage eine Stätte hat. Obwohl äußerlich betrachtet an einem „Zeitpunkt“ auftretend, ist es darum nicht selbst ein in die Partikularität des Augenblicks Eingeschmolzenes. Und auch von einem weiteren Dilemma findet sich die Ethik durch die phänomenologische Erlebnisanalyse erlöst. Immer wieder sahen wir eine Moral der „Vernunft“ und eine Moral des „Gefühls“ einander gegenübertreten; immer wieder schien es, als heiße es entweder auf die Bestimmtheit gegenständlicher Orientierung oder auf die Wärme der inneren Teilnahme Verzicht leisten, drohte auf der einen Seite die Kälte der Abstraktion, auf der anderen die Zerflossenheit rein subjektiver Stimmungen. Wenn demgegenüber Husserl, auch hier die Anregungen Brentanos aufnehmend, das Vorhandensein und die Struktur von „intentionalen Gefühlen“, d. h. von solchen Gefühlen aufweist, die keineswegs bloße Zustände des Subjekts oder auch bloße zuständliche Begleiterscheinungen gegenständlich orientierter Denkakte sind, sondern eben durch die Bezogenheit auf ein in ihnen selbst intendiertes, „gemeintes“ Etwas ihre charakteristische Beschaffenheit gewinnen, so ist damit auch und gerade denjenigen Erlebnissen ihr Recht geworden, in denen die Welt des Sittlichen sich aufbaut. Jene Sphäre der „Werte“, um die wir die Philosophie der letzten Jahrzehnte sich so angelegentlich bemühen sahen — wie anders kann sie in die Wirklichkeit des Psychischen eintreten als in solchen Erlebnissen, die die Person des Erlebenden bis in den letzten Grund des Gemüts hinein für sich beanspruchen und darum doch in ihrer ganzen Tiefe ausgerichtet sind auf den sinnhaften Gehalt, an und in dem der Wert sich darbietet.

Die Phänomenologie des sittlichen Erlebens, deren Fundamente in Husserls Bewußtseinsphänomenologie gelegt waren, hat nicht lange auf sich warten lassen. Das System der „materialen Ethik“, dessen Schöpfer M. Scheler ist, gibt in denjenigen Teilen, die die Akte des sittlichen Bewußtseins analysieren, den Ausbau der Lehre von den „intentionalen Gefühlen“. Und zwar werden diese Grundakte des sittlichen Lebens nicht nur eingebettet in das Gesamtleben der „Person“ als des Trägers aller sittlich relevanten Verhaltungsweisen, sondern es wird auch — was bei

Husserl selbst unterblieben war — dieser Person ihrerseits ihre Stellung angewiesen in den umfassenden Lebenszusammenhängen, denen sich ihre Akte mit einer nicht weniger wesensbestimmten Notwendigkeit deshalb eingliedern, weil es in dem Lebensganzen der Kultur ein isoliertes Einzeldasein nicht gibt. So entsteht eine phänomenologische Analyse des gestuften Lebensgefüges, in dem sich „Gemeinschaft", „Gesellschaft" und endlich der höchste sittliche Verband, die „Gesamtperson", übereinanderschichten. Für die Ethik entspringt aus dieser Phänomenologie der Gemeinschaft ein Prinzip, das jeder individualistischen Moralphilosophie unerreichbar ist: das Prinzip der Solidarität des Personenreichs in Gutem und Bösem, Schuld und Verdienst. Ohne daß von der sittlichen Verantwortung der Einzelperson das mindeste nachgelassen würde, enthüllt sich die Gemeinbürgschaft aller derer, die wie mit den Wurzeln ihrer geistlich-sittlichen Existenz so mit den Früchten ihres bewußten Handelns in einen einzigen Lebenszusammenhang einbezogen sind.

Zweifellos ist damit erst ein Problemkreis wirklich ausgemessen, dessen erschöpfende Behandlung in einem System der Ethik nicht fehlen kann. Die Strukturanalyse des entwickelten Bewußtseins hat dann der Ethik noch nicht alle durch die Sache erforderten Dienste geleistet, wenn der Aufbau, die innere Gliederung derjenigen Akte durchleuchtet ist, in denen der sittliche Wert ergriffen wird: damit ist zwar die Erlebbarkeit des Sittlichen evident gemacht und zugleich der psychologistischen oder biologistischen Zersetzung des ethischen Sinnes gewehrt; nicht aber ist damit schon das innere Gefüge der Gesamtwirklichkeit aufgedeckt, aus der das sittliche Erlebnis entspringt und in die hinein es sich auswirkt. Macht man Ernst mit jener aus der klassischen Zeit überkommenen Fassung des sittlichen Prinzips, die seine Gerechtsame über das ganze Feld des kulturellen Lebens ausbreitet, so kann in Wahrheit keine philosophische Ethik der Unterstützung entraten, die eine Phänomenologie der geistigen Wirklichkeit oder, mit Dilthey gesprochen, eine Theorie vom „Aufbau der geschichtlichen Welt" ihr zur Verfügung stellt. Damit ist zugleich der Punkt bezeichnet, auf den das Ganze der in den letzten Abschnitten erörterten Forschungen konvergiert: die Phänomenologie bietet, richtig durchgebildet und an der rechten Stelle angewandt, dem philosophischen Denken diejenige „noologische Methode", der das vielgliedrige Gefüge der geistigen Welt mit seiner Verschränkung von Sein und Sinn, Wirklichkeit und Wert, Person und Akt, Individuum und Gemeinschaft sich so erschließt, daß keines dieser Momente sich durch ein anderes oder die Summe der anderen muß vergewaltigen lassen, keines aber auch sich wie ein für sich Bestehendes aus dem Lebenszusammenhange ablöst, innerhalb dessen es einzig seinen Bestand hat. Von dieser Überzeugung aus hat Th. Litt die Mannigfaltigkeit zerstreuter, vielfach um ihre Zusammengehörigkeit nicht wissender Ansätze und Be-

strebungen zu dem gedanklichen Ganzen einer kulturphilosophischen Theorie zusammenzuführen gesucht — einer Theorie, gerichtet auf Wesensverhalte, die die konkrete ethische Wertsetzung als solche unpräjudiziert lassen und dabei doch in jedem Zusammenhange von ethischen Erwägungen Rücksicht fordern. Damit ist, wie man sieht, das „Sollen" keineswegs dem „Sein" ausgeliefert, wohl aber der Sollensbestimmung die vollkommene Vernachlässigung des Seins unterbunden, die oft gefordert und vorgegeben, selten oder nie ernsthaft durchgeführt worden ist. Steht in Wahrheit, wie wir gesehen haben, hinter jeder Wertforderung ein wenn auch unentwickeltes Strukturschema der „Welt", der die Forderung gilt, so ist es nicht nur ehrlicher, sondern auch sachdienlicher, dieses Schema aus dem Hintergrunde hervorzuziehen und in das Licht bewußter Rechenschaftsablage und Kritik zu rücken. Damit befreien wir uns zugleich in voller Bewußtheit von jenem Dualismus von Wert und Wirklichkeit, der mit seiner äußerlichen Entgegensetzung des innerlich Zusammengehörigen gleich unerträglich ist für das Denken, das die angeblich radikal Geschiedenen in der inneren Erfahrung unausgesetzt sich durchwirken sieht, wie für das Handeln, das nur als „Aufhebung" jener Trennung seinen höheren Sinn gewinnt. So stellt die Macht des nicht weniger vereinenden als scheidenden Gedankens in neuer Form jene Einheit der sittlichen Welt her, die dem in der mittelalterlichen Glaubenswelt Beheimateten als unreflektierte Gewißheit zu eigen gegeben war.

Aber gerade wenn die Ethik sich so wieder hineinstellt in das Ganze der entfalteten Kultur, drängt sich unwiderstehlich die Frage auf, ob nicht die Phänomenologie über das bisher Erörterte hinaus ihr noch weitere, auf anderen Wegen schwerlich erreichbare Einsichten erschließen könne. Wo immer der sittliche Wert den Zusammenhang mit dem Gesamtgefüge der Kultur gesucht hatte, da war auch die Frage nach dem Verhältnis brennend geworden, das zwischen ihm und der Mannigfaltigkeit der Werte obwaltet, nach denen sich das Ganze der Kultur auseinanderfächert. Und da jene Antwort, die wir aus Schleiermachers Ethik herauslesen konnten: als sei die Sittlichkeit, das „höchste Gut", einfach dem entfalteten Ganzen des kulturellen Schaffens gleich zu achten — im Grunde diese zentrale Frage nicht löst, sondern wegdekretiert, so steht auch heute und gerade heute, nach ihrer Annäherung an die Kulturphilosophie, die Ethik vor der gleichen Schwierigkeit. Da taucht nun der Gedanke auf, ob nicht die Stellung des sittlichen Werts innerhalb des Systems der Kulturwerte, ja ob nicht die innere Gliederung dieses Systems im ganzen gleichfalls durch die Phänomenologie mit der nur ihr erreichbaren Evidenz aufgeklärt werden könne. Zur Phänomenologie der Werterlebnisse — die Phänomenologie der Werte! So lautet also die letzte Forderung, eine Forderung, die sich nicht mit Unrecht auf die Gedanken berufen kann, die Brentano über den „Ur-

sprung sittlicher Erkenntnis" geäußert hat. Wie sehr sich hier die phänomenologische Forschung zwar nicht in ihrer Methode, wohl aber in ihrem Ziele dem von den transzendentalphilosophischen Schulen Erstrebten annähert, ist nicht zu verkennen. Denn wenn die der Phänomenologie eigentümliche Methode der Abstraktion in der Tat auch an den Werten einen ihr zugänglichen Gegenstand findet, dann muß es doch wohl ein Wert„eidos", ein Wert„wesen", also ein Allgemeines sein, was sie in Begriffen fixiert. So hat denn auch Scheler, dessen Ethik auch diese Seite der Gesamtaufgabe, ja gerade sie mit besonderer Eindringlichkeit in Angriff nimmt, seine allem kantischen „Formalismus" entgegengestellte „materiale" Ethik auf der Grundlage eines allumfassenden Systems der Werte aufgebaut — eines Systems, das eine allen konkreten Wertverwirklichungen voraufliegende apriorische Ordnung der materialen Wertwesen, also der allgemeinen Wertprinzipien behauptet und im einzelnen glaubt evident machen zu können. Und ihm ist in dem Suchen nach einer apriorischen „Werttafel", teilweise seine Ergebnisse übernehmend, neuerdings die Ethik von N. Hartmann gefolgt.

Innerhalb dieser Wertaxiomatik dem sittlichen Wert seine Stelle anzuweisen, dient beiden ein Gedanke, den bereits H. Schwarz, seinerseits gleichfalls von Brentano angeregt, in seinen ethischen Untersuchungen vorbereitet hatte. Als eigentliche Ursprungsstelle sittlicher Erfahrung sind der Ethik von je jene Lebenslagen vertraut, in denen mehrere Motive den Willen des Menschen umwerben. Schwarz glaubt nun den als sittlich zu qualifizierenden Willensschluß von allen sonstigen Wahlentscheidungen, wie sie in solchem Widerstreit der Motive gefällt werden, in der Weise unterscheiden zu können, daß er diese als Akte des „analytischen Vorziehens", d. h. eines solchen Vorziehens charakterisiert, das sich einfach mit dem jeweils als stärksten empfundenen Begehren identifiziert, jenen hingegen als Akt eines „synthetischen Vorziehens" auszeichnet — eines Vorziehens, welches sich seine Richtung nicht durch die Stärkeabstufung der vorgefundenen Motive vorschreiben läßt, vielmehr in und durch sich selbst, von einem „inneren Normzwang" geleitet, die Wertunterschiede von „Besser" und „Schlechter" überhaupt erst sichtbar macht, mithin in der Tat „Würdeunterschiede schafft". Man sieht, wie leicht sich das Prinzip des „Vorziehens" als des sittlichen Grundaktes mit dem Gedanken einer apriorischen Wertordnung ins Einvernehmen setzt. Ein sittlicher Charakter ist dem „Vorziehen" dann am sichersten verbürgt, wenn es die Wertrichtungen, die sich in den konkurrierenden Motiven verkörpern, an der Hand einer Wertordnung von apriorischer Gültigkeit gegeneinander abzuschätzen in der Lage ist. Und „schöpferisch" darf dieses Bewerten dann in dem Falle heißen, daß erst in und mit diesem „Vorziehen" selbst die höhere Wertqualität in Sicht tritt. So hören wir denn übereinstimmend bei Scheler und Hartmann: als „gut" qualifiziert ist dasjenige Handeln, das den jener apriori-

schen Rangordnung entsprechenden „Vorzugsregeln" Genüge tut — als „schlecht" dasjenige, das ihnen zuwiderläuft. Jener „innere Normzwang" enthüllt sich als das Gebot der apriorischen Werttafel. Auf diese Weise ist die Sittlichkeit mit dem ganzen Reich möglicher Werte in die innigste Verbindung gebracht und behauptet doch ihnen gegenüber den Charakter einer eigenen und letzten Wertqualität.

Aber vermag in der Tat die Phänomenologie das ihr hier Zugemutete zu leisten? Die eigentümlichen Schwierigkeiten, in die sich das Bemühen um eine Wertphänomenologie verwickelt, treten in der ethischen Theorie Schelers unübersehbar hervor. Die Phänomenologie der geistigen Wirklichkeit, deren Grundprinzipen wir andeuteten, führt ihn folgerichtigerweise zu einem Prinzip, das Simmels „individuelles Gesetz" in wertphilosophischer Umprägung ausspricht: je höher im Range ein sittliches Sein oder Tun steht, um so strenger ist es an die unwiederholbare Einmaligkeit nicht nur einer bestimmten Person, sondern auch eines einzigen Lebensmomentes im Dasein dieser Person gebunden — wobei nicht vergessen werden möge, daß der hier zugrunde liegende Begriff der Person auch die „Gesamtpersonen" des historischen Prozesses umfaßt. Wie zu der konkreten Lebensfülle der Person eine ihr und nur ihr erschaubare „Welt" zugehört, so ist ihr auch im Kosmos der sittlichen Möglichkeiten ein Wertgehalt vorbehalten, den niemand außer ihr selbst erleben und ausschöpfen kann. Mit diesem Prinzip des personalen „Wesenswertes" aber, in dem wir einen Kerngedanken der nachkantischen Ethik erneut sehen, läßt sich nur schwer die Behauptung einer apriorischen d. i. unabhängig von und vor aller konkreten Wertgestaltung gültigen und erschaubaren, ja diese Gestaltung „leitenden" Rangordnung der Werte als solcher ins Einvernehmen bringen. Denn wenn die Sittlichkeit der Person darin bestehen soll, daß sie um diese Rangordnung weiß und ihr Tun und Lassen gemäß den in ihr liegenden Forderungen des „Vorziehens" und „Nachsetzens" einrichtet — so ist es schwer einzusehen, inwiefern dann nun doch die Konkretisierung des Sittlichen in dem Sein der Person zu dem Wert, den die Einhaltung dieser ewig feststehenden Wertordnung darstellt, nun noch ein Neues, ja ein in Wahrheit allen anderen Werten Überlegenes hinzubringen kann und soll. Zum mindesten scheint zwischen diesen beiden Bestimmungen des Sittlichen, dem in der Idee einer ewigen Wertordnung gipfelnden Apriorismus und dem am Begriff der „Person" orientierten „emotionalen Wert-Perspektivismus", eine wirkliche Einstimmigkeit nicht hergestellt zu sein. Und man wird auch fragen müssen, ob sie grundsätzlich herstellbar ist. Denn wenn in der Tat der Wert des Sittlichen in der Erfülltheit des Konkreten ruht — wie kann dann zugleich das sittliche Sein und Tun verstanden werden als das bloße Ausfüllen des „Spielraums", der mit den apriori festliegenden und deshalb vor aller „Erfahrung" im „reinen Fühlen" zu ergreifenden Gesetzen des Wertreiches schon abgesteckt ist. Auch hier stoßen wir auf die Nachwirkungen jener Denkweise, die doch schließlich nur im Allgemeinen, in dem aller Sondergestaltung Vorausliegenden die höchste Wertqualität meint finden zu können. Das Wert„wesen" ist, so der konkreten Wertwirklichkeit vorgeordnet, nicht weniger ein Allgemeines als das „Gesetz" oder die „Idee": das Besondere ist ein Wertvolles von seinen Gnaden. Soll diesem Besonderen hingegen sein Eigenwert unverkürzt bleiben, dann wird, falls es wirklich angängig sein sollte, eine Ordnung der Werte in einer allgemeinen Form auszusprechen, diese Allgemeinheit nicht als eine solche auftreten dürfen, die mit der Macht einer dem Besonderen vorgelagerten Gesetzgebung die konkrete Gestaltung „leitet" oder auch nur ihr den „Spielraum absteckt", sondern nur in Gleichordnung mit dem Besonderen, ihr Recht mit ihm teilend und an ihm begrenzend, Sinn und Geltung hat. Es wird, kurz gesagt, eine dialektische Vereinigung des Allgemeinen und des Besonderen sein müssen, in der der angegebene Widerspruch sich aufhebt: nicht das Allgemeine vor oder über, sondern das Allgemeine in dem Besonderen!

Von der Dringlichkeit dieser Fragestellung zeugt höchst lehrreich auch die Form, in der die Ethik von Hartmann sie zu lösen versucht. Auch sie lehrt ein „Reich" von objektiven Werten, deren „ideales Ansichsein" an Strenge hinter demjenigen mathematischer Gesetze nicht zurücksteht — und schließt aus ihm die Werte des individuellen Seins, des personalen Lebens nicht aus. Während aber bei Scheler die beiden Wertkriterien sich ohne klare Abgrenzung oder Verhältnisbestimmung durchkreuzen, ist hier ihr Zusammenstoß dadurch vermieden, daß sie sich auf zwei deutlich geschiedene, weil nebeneinanderliegende Bezirke des Wertreiches verteilen. Es gibt eben allgemeine und persönliche Werte, die „koexistieren" — und zwar nicht nur in dem Ansichsein der idealen Sphäre, sondern auch in dem Leben der sittlich strebenden Person selbst, die die Schicht der allgemeinen Wertrichtungen in sich mit ihrem individuellen Ethos „überbaut". Daß aber beide Klassen von Werten sich so ohne Anstoß im „intelligiblen Wertraum" einander nebenordnen können, das hat darin seinen Grund, daß die „individuellen" Werte, in ihrer reinen Idealität genommen, nicht eigentlich schon individuell sind: in ihrem „idealen Ansichsein" sind sie eben doch ein solches, das auch in mehr als einem Falle verwirklicht sein könnte; daß es tatsächlich nur in einem einzigen verwirklicht ist, das „ist, vom Idealen aus gesehen, zufällig, bloß Tatsache". Der Wert des Individuellen ist also nicht selbst ein individueller Wert, sondern ein Überindividuelles, das zufällig nur einmal real wird — wozu es dann aufs beste paßt, daß dieser ideale Persönlichkeitswert als eine durchaus konstante Größe gegen den „Wechsel des empirischen Seins der Person" gleichgültig ist, mithin jene von Simmel wie von Scheler angenommene Korrelation zu der Bewegtheit des persönlichen Lebens nicht kennt.

Man sieht, daß die Vereinigung des Allgemeinen und des Besonderen, soweit sie die ideale Sphäre betrifft, nur durch eine beträchtliche Reduktion des letzteren erreicht ist. Wie aber steht es um ihr Verhältnis in der Realität des seelischen Erlebens selbst? Jene gleichfalls der Raumwelt entlehnte Formel von dem „Koexistieren" oder „Überlagern" will doch schlecht zu dem Gedanken passen, daß der Persönlichkeitswert sich aus Wertkomponenten allgemeiner Art zusammensetze, mithin nur die Art der Komplexion sich abwandle — daß jeder Mensch sein individuelles Ethos realisiere, indem er „in seiner Weise" den allgemeinen Werten nachgehe — daß dieses Ethos in der besonderen Vorzugsrichtung bestehe, die die Person gegenüber den allgemeinen Wertrichtungen einhalte. In solchen Sätzen sehen wir doch das Allgemeine und das Besondere dergestalt aufeinander bezogen, daß nicht nur die vorgebliche Nebenordnung dahinfällt, sondern auch das Besondere zu einer bloßen Kombination oder Modifikation des Allgemeinen verblaßt. In der Vollwirklichkeit des Erlebens nicht weniger als in der idealen Welt der an sich seienden Werte muß sich also die Individualität mit einer letzten Grundes abgeleiteten Wertigkeit begnügen. Ja, da es ein ideell präformiertes, nicht ein als Gegenbild ihrer konkreten Bewegtheit sich formendes Ideal ist, dem sich anzunähern ihre sittliche Bestimmung ausmacht, so finden wir sie hier nicht weniger als bei dem späteren Fichte auf ein Nachzeichnen dessen angewiesen, was im Reiche der ewigen Formen ohne Rücksicht auf sie bestimmt ist und apriori festliegt.

Aber gegen diese Zurückstellung des Individuellen sprechen aufs deutlichste die Prinzipien, denen gemäß die Welt der sittlichen Erlebnisse sich aufbaut. Es

muß zu Verzeichnungen führen, wenn die Phänomenologie der Werte die Zusammenarbeit mit der Phänomenologie der Erlebnisse vernachlässigt — mit derselben Phänomenologie, die, beiläufig gesagt, auch einzig das von Hartmann eingehend behandelte Problem der „Freiheit" der Lösung entgegenzuführen vermag. Die Einmaligkeit des höchstwertigen sittlichen Erlebnisses erweist sich, im Lichte der phänomenologischen Strukturanalyse betrachtet, ganz und gar nicht als „zufällig", sondern als wesensbestimmt kraft einer Notwendigkeit, die an Gewicht hinter dem Apriorismus der Wertforderungen nicht im mindesten zurücksteht. Auch hier muß mit der Vorherrschaft eines Allgemeinen, das dem Leben seine Form bis in alle Besonderungen hinein „vorzeichnet", also in Wahrheit der unvoraussehbaren Produktivität des lebendigen Augenblicks ihr Recht verkürzt, gebrochen und jene Dialektik anerkannt werden, die das Wertallgemeine nur in der Wertbesonderung kennt. Kann das Leben nur sittlich werden, indem es sich in eine Sphäre des Zeitlosen hineinprojiziert, deren strukturelle Prinzipien sehr wohl in allgemeiner Form ausgesprochen werden mögen, so kann die Sittlichkeit nur lebendig werden, indem diese Prinzipien sich mit dem konkreten Gehalt dieses Lebens bis ins letzte erfüllen. Aus dieser Dialektik herausgelöst und für sich genommen, ist das Allgemeine nicht ein dem Leben „gebietendes" Apriori, nicht ein absolutes Kriterium seines Wertgehaltes, sondern — unmächtige Abstraktion.

Für diese dialektische Einheit zeugt ungewollt auch dasjenige System der Ethik, mit dessen Betrachtung wir schließen: denn sein Kernstück, die „Werttafel", die den unserer abendländischen Geisteswelt zugänglichen „Ausschnitt" des apriorischen Wertreiches überschauen will, dankt seine Bedeutung doch, recht besehen, nicht sowohl der Tatsache, daß es allgemeine und apriorische Werte sind, die dieser Denker vorführt, als vielmehr der anderen, daß es dieser Denker ist, der die allgemeinen Werte — nicht etwa einer idealen Vorlage „nachzeichnet", sondern aus der konkreten sittlichen Erfahrung unserer geistigen und speziell philosophischen Lage und zumal aus dem Zentrum seiner philosophischen Persönlichkeit heraus mit einem neuen, durch kein ideales Apriori vorweggenommenen Leben erfüllt. Das Prinzip der ethischen Monadologie, des „Wertperspektivismus" wird auch von denen in der Tat erhärtet, die ihm in der Lehre nur einen bescheidenen Raum gönnen.

So führt auch dies jüngste Werk der ethischen Systematik aufs eindringlichste die Problemgestaltung vor Augen, die, als Erbteil eines langen und wechselvollen Gedankenringens überkommen und mit den geschärften Instrumenten unseres Denkens zu höherer Bestimmtheit entwickelt, alt und jung zugleich, der fortschreitenden philosophischen Bewegung ihre Fragen stellt. Damit ist der Punkt erreicht, an dem die Gesamtbewegung, die die geschichtliche Darstellung zu begreifen versuchte, in die Aktualität des noch nicht Geschichte gewordenen Denkbemühens übergeht und der ahnende Ausblick auf die der Zukunft vorbehaltenen Antworten des philosophischen Geistes sich öffnet.

F. Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 1889. E. Husserl, Logische Untersuchungen, 1900/01. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, 1913. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1913/16. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, 1913 (2. Aufl. 1923). Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft, 1919 (3. Aufl. 1926). H. Schwarz, Das sittliche Leben, 1901. Ethik, 1925. N. Hartmann, Ethik, 1926.

PSYCHOLOGIE

METAPHYSIK DER SEELE

VON

FRIEDRICH SEIFERT

MEINER LIEBEN FRAU

Aus der großen Ausdehnung des zu bewältigenden Stoffes einerseits, dem Zweck und den räumlichen Grenzen des Handbuchbeitrages anderseits ergab sich die Notwendigkeit, bei dem Entwurf dieser Arbeit den Gesichtspunkt der Ökonomie in ungewöhnlichem Maß walten zu lassen.

Die Untersuchung will nicht eine nach Vollständigkeit strebende Inventaraufnahme des ganzen Reichtums überlieferter psychologischer Anschauungen nach ihrem Einzelgehalt liefern. Sie sucht bei der Erörterung der Hauptformen psychologischen Denkens stets zuerst die fundamentalen Voraussetzungen zu ermitteln und deren Zusammenhang mit der allgemeinen geistigen Verfassung der geschichtlichen Epochen ins Bewußtsein zu erheben. Die Einzelheiten der Theoriebildung dagegen werden von Fall zu Fall nur soweit dargestellt, als sie sich unmittelbar mit dem Gerüst der tragenden Hauptgedanken verbinden lassen.

Trotz der Einstellung auf die Gestaltung und den Wandel der besonderen geschichtlichen Formen ist die zugrundeliegende Absicht nicht eine nur-historische. Vielmehr war es ein Hauptanliegen, das durch allen Formenwechsel und selbst durch die entferntesten Unterschiede hindurchleuchtende Bleibende und das in allem Nachdenken über das Wesen des „inneren Menschen" Wiederkehrende erkennbar werden zu lassen. Denn in keinem Gebiet des Erkennens wird das geheimnisvolle Wechselspiel zweier Wahrheiten — auf dem das geistig-geschichtliche Leben gerade als Leben beruht — deutlicher als in dem, das die menschliche Seele zum Gegenstand hat: der beiden Wahrheiten, daß der Mensch in keiner Zeit derselbe, und daß der Grund des Menschenwesens zu allen Zeiten derselbe ist.

Ein Punkt bedarf einer rechtfertigenden Bemerkung: die relative Kürze, mit der die Situation der gegenwärtigen Psychologie behandelt wird. Zwei Gründe waren bestimmend für dieses Vorgehen. Einmal sind die Hilfsmittel, die eine Orientierung innerhalb der psychologischen Auffassungen und Richtungen der Gegenwart bieten, so zahlreich vorhanden, daß sich unsere Darstellung mehr auf eine andere, weit weniger zureichend erfüllte Aufgabe konzentrieren konnte: auf die Absicht, zu Quellen der Vergangenheit hinzuführen, die der heutigen Psychologie vielfach ganz aus dem Gesichtskreis entschwunden sind — nicht um dem Vergangenen als solchem, sondern um der Erkenntnis dessen zu dienen, was im Vergangenen gegenwärtig und lebendig ist. Der zweite Grund betrifft eine immanente Notwendigkeit: die Proportionen der einzelnen zeitlichen Abschnitte konnten sich nur ergeben aus der Blickrichtung, die auf das Ganze einer zweieinhalb Jahrtausende umspannenden Entwicklung bezogen ist.

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

Der Seele Grenzen kannst Du nicht ausfinden und ob Du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Grund hat sie. Heraklit, Fragment 45.

I. ARISTOTELES.

Nach dem Wesen der Seele fragen bedeutet für Platon, der gleich früheren Denkern hier symbolische und mythische Bilder gebraucht, das Suchen nach dem Einheitspunkt des in der Vielfalt und Zerstreuung der Erscheinungen sich behauptenden sittlich-persönlichen Lebens. Die aristotelische Psychologie erwächst aus einer vollkommen anders bestimmten geistigen Haltung. Zum erstenmal nimmt bei ihm die Erforschung des Seelischen die Form einer abgrenzbaren, selbständigen wissenschaftlichen Aufgabe an. Die Psyche ist ihm ein der rein theoretischen Untersuchung zugänglicher Gegenstand, dem er sich mit der ganzen großartigen Kühle und Unvoreingenommenheit seiner Empirie zuwendet. Seine Untersuchungen *περὶ ψυχῆς* ergreifen das Thema des beseelten Menschen gleichsam als einen Spezialfall aus der Welt der organisch angelegten Erscheinungen. Das erste Interesse der aristotelischen Psychologie ist, zu ermitteln, in welcher Gestalt sich die für alles Organische konstitutiven Faktoren in dem besonderen Bereich des Seelischen zur Geltung bringen. Der zugrundeliegende Aspekt ist der Mensch als Organismus, in dem das Seelische nur einen Bestandteil, wenn auch den wichtigsten, ausmacht. Die aristotelische Psychologie rechnet daher ihrem größten Teil nach zur Physik.

Der Vorzug dieser den Menschen in seinem psychophysischen Gesamtdasein erfassenden Blickrichtung besteht in der Erschließung und Einbeziehung des biologischen Aufgabenkomplexes. Ihre Unzulänglichkeiten kommen da zum Vorschein, wo es um die Erkenntnis des inneren Zusammenhangs von sinnlich-naturhaften und höheren seelisch-geistigen Qualitäten in einer übergreifenden, unzerreißbaren Seeleneinheit geht.

Von größter Bedeutung sind — auf dem Gebiet der Methode — bei Aristoteles die Ansätze zu einer genetischen Betrachtung, in der der Gesichtspunkt der Kontinuität, freilich mehr der Intention als der Durchführung nach, zur Geltung kommt. Das menschliche Seelenleben soll begriffen werden als eine Synthese von Grundprozessen, die sich in aufsteigender Reihenfolge aufbauen. Die real-unmittelbaren Beziehungen des Menschendaseins zu den Gegebenheiten des Naturdaseins sollen anerkannt werden, ohne daß die besondere Kraft, die dem Menschen über

das ins Unbewußte versenkte pflanzliche Leben und über das unreflektiert Triebhafte des Tierischen hinaus zuteil ward, verleugnet wird.

Eine abschließende Lösung hat Aristoteles nicht zu geben vermocht. Aber es bleibt ihm das Verdienst, die Initiative zu einer Fragestellung ergriffen zu haben, die allein als solche der Wissenschaft einen gewaltigen neuen Vorrat an treibenden und erregenden Kräften zugeführt hat.

Die Isolierung und Verselbständigung des psychologischen Erkenntnisgebiets bei Aristoteles muß freilich als ein *relative dictum* verstanden werden; die aristotelische Seelenlehre ruht bei aller Freizügigkeit im Gebrauch der Empirie doch auf dem Fundament der aristotelischen Metaphysik. Und diese wiederum ist in ihren Grundzügen bestimmt durch ihr Verhältnis zur platonischen.

Opposition gegen die platonische Grundvorstellung von der Jenseitigkeit der Ideen ist die Keimzelle der Metaphysik von Aristoteles. Er ist Platon gegenüber der Anwalt der Welt des Gegebenen. Die Idee „vom Himmel auf die Erde herabzuholen" — darin sieht er seine Aufgabe. Nicht als überweltliche Urbilder, sondern als wirkende und formende Prinzipien des realen Daseins sollen die Ideen gedacht werden.

Die Ergänzung des spekulativen durch das realistische Element führt nicht nur einen neuen Zustrom empirischen Materials herbei, sondern bewirkt auch eine Neugestaltung im Bereich der grundlegenden Prinzipien. Unter den philosophischen Entdeckungen des Aristoteles ragt wie eine Verheißung der Entelechiegedanke hervor. Aber ein endgültiger Ausgleich wird nicht erreicht. Die zwei Seelen in Aristoteles: die des Physikers und die des Dialektikers vermählen sich nicht zu vollkommener Einheit. Der Dualismus der ideellen und der materiellen Welt macht sich gerade an den entscheidenden Punkten mit ungebrochener Starrheit geltend. Dem historisch eingestellten Blick mag der Reichtum an wissenschaftlicher Einzelförderung, die Erschließung einer Fülle neuer Betrachtungsweisen, die sich an Aristoteles knüpfen, beinahe als Danaërgeschenk erscheinen. Nicht alle Türen, die von Aristoteles geöffnet wurden, haben ins Freie geführt. Und gerade von den abwegigen Problemstellungen hat sich eine ganze Anzahl zäh erhalten und sich gleichsam zu einer geistigen Erbmasse verdichtet, die nicht nur für einige folgende Generationen, sondern für späte Jahrhunderte zur Belastung wurde.

Diese allgemeinen Züge des aristotelischen Denkens kehren in scharfer Spiegelung wieder in den Vorstellungen vom Wesen der Seele.

Von den Stützpfeilern der aristotelischen Metaphysik ist der für den Aufbau der Psychologie entscheidende die Entelechie, als der Konzentrationspunkt der Vorstellungen von einer organischen, d. h. von einem inneren Zweck geleiteten Notwendigkeit.

Die wichtige Funktion des Entelechiebegriffs in der aristotelischen Psychologie zwingt zu einer kurzen Erörterung ihres prinzipiellen Gehalts. Die Entstehung dieses zentralen Gedankens ist aus der gleichen philosophischen Tendenz zu begreifen, die das allgemeine Verhältnis der aristotelischen Weltbetrachtung zum Platonismus bestimmt: im Entelechiebegriff findet Aristoteles den Weg zur Überwindung der platonischen Transzendenz, zur Rechtfertigung der Welt der γένεσις; seine Entdeckung wird ihm zur Handhabe, den Primat des Geistig-Allgemeinen wohl zu wahren, aber seine Gegensätzlichkeit zur Welt der besonderen

Erscheinungen aufzulösen. Das platonische Grundverhältnis zwischen Idee und Erscheinung, das sich zusammengefaßt hatte in dem Gedanken der Vorbildlichkeit und der Teilhabe, macht der realistischer gefaßten Beziehung eines Bedingt- und Bewirktseins Platz. Der Entelechiegedanke ermöglicht es, die Ideen (Formen) als bewegende und gestaltende Potenzen der Erscheinungswelt als solcher zu denken. In ihm verknüpft sich die Vorstellung eines dynamischen Wechselverhältnisses von Form und Stoff mit einer Theorie des Werdens, die ihrerseits wieder auf den Gedanken des Zweckes hinweist: jedes Geschehen, jede Bewegung geht aus von der Form (*εἶδος*); handelt es sich um Geschehen im Reich des Organischen, so ist das Bewegende zugleich als *τέλος* dem Werdeprozeß immanent. Der Stoff ist der Inbegriff des Möglichen — nicht im Sinne des Logischen, sondern in dem realen der Bildsamkeit. Die Form bringt das der Möglichkeit nach (*δυνάμει*) im Stoff Gesetzte zur aktuellen Verwirklichung (*ἐνέργεια*). Und eben sofern die Form als bewegende Kraft im Stoffe wirkend (als *οὐσία ἐν ὕλῃ*) ihn zu konkreter Bestimmtheit gestaltet, ist sie Entelechie.

Wie der Entelechiegedanke in metaphysischer Hinsicht auf eine Theorie der Zusammengehörigkeit von Idee und Erscheinung, von Form und Materie abzielt, so bedeutet seine Einführung in die Psychologie einen neuen Einsatz zur Bewältigung des Leib-Seeleproblems und zugleich einen Versuch zur Konkretisierung der von Platon in allgemeiner Form ausgesprochenen Überzeugung, daß die Seele mit dem Prinzip des Lebendigen aufs engste verknüpft sei.

Bei der Aufgabe der Wesensbestimmung der Seele zieht Aristoteles außer der Entelechie noch andere Grundbegriffe heran: Substanz, Form, Energie. Die Seele ist zunächst Substanz (*οὐσία*), und zwar im Sinne der Form eines natürlichen Körpers (*εἶδος σώματος φυσικοῦ*, De an. II, 1, 412). Die entscheidende Definition aber leistet der Entelechiebegriff: die Seele ist *ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος* (de an. II, 1, 412), „die erste Entelechie eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben besitzt".

Der Zusatz „erste" Entelechie bringt den Unterschied zwischen ruhendem Kraftbesitz und aktueller Kraftäußerung („zweite Entelechie") zum Ausdruck. Die „erste" Entelechie ist dem Ursprung nach (*τῇ γενέσει*) früher als die Tätigkeit; sie ist auch dann vorhanden, wenn die Seele (z. B. im Schlafe) nicht aktuell tätig ist. Das stehende Beispiel zur Illustration der beiden Bedeutungen von Entelechie ist der Unterschied von *ἐπιστήμη* und *θεωρεῖν*, von zuständlichem Wissen (*cognitio*) und aktueller denkender Betrachtung (*cogitatio*). In diesen Bestimmungen kündigt sich der als solcher bei Aristoteles noch nicht isoliert hervortretende Begriff des Bewußtseins an.

In einer zweiten Fassung der grundlegenden Wesensbestimmung der Seele als *ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*, als „erster Entelechie eines von der Natur gebildeten organischen Körpers", kommt die Aristoteles geläufige Ineinssetzung der Begriffe des Lebendigen und des Organischen zur Geltung.

Die Entelechiedefinition der Seele zeigt an, daß Aristoteles die Bestimmung ihres Wesens nur durch die Beziehung auf den Leib möglich erscheint (als rein spirituelle Wesenheit wäre sie nur *ἐνέργεια*). Als Entelechie ist die Seele für den Körper das, was ihn zum lebenden Körper macht, ist sie Kraft und Prinzip des Lebens, durch das die Existenz des Leibes, der sonst bloße Materie wäre, erst vollendet wird. „Wäre das Auge ein Tier, so müßte man das Sehen seine Seele nennen" (De an. II, 1, 412). Der Entelechiebegriff setzt Seele und Leib in die gleiche unlösbare Wechselbeziehung, wie sie das Verhältnis von Form und Stoff grundsätzlich kennzeichnet. Wie es keine Form ohne Stoff, keinen Stoff ohne Form gibt, so konstituieren auch Leib und Seele nur in ihrer gegenseitigen Durchdringung das vollendete Lebewesen. Ohne Seele ist der Leib nur Leib dem Namen nach, wie man ein steinernes Auge ja auch Auge nennt (De part. an. I, 1). Anderseits ist ein Leben ohne Leib vergleichbar einem Gehen ohne Füße (De gen. an. II, 3).

Der bedeutende Sinn der aristotelischen Lösung des Leib-Seeleproblems ist der, daß sie Leib und Seele nicht äußerlich, mechanisch, sondern in der Weise des Organischen verknüpft zu denken heißt. Es handelt sich nicht um eine Zusammensetzung aus beidem (keine *σύνθεσις* oder *σύνδεσμος*, Met. VIII, 6, 1045), sondern um das zweckvolle Wirken einer Kraft, die an dem Körper ihr Werkzeug (*ὄργανον*) hat. Jede Seele stellt in der Vereinigung mit ihrem Körper einen spezifischen, nicht zufälligen, nicht auswechselbaren Einheitszusammenhang zwischen einem wirkenden und einem leidenden Teil dar. Nicht jede Materie kann Substrat (*ὑποκείμενον*) eines bestimmten Formprinzips werden; nicht jede Seele kann in einem beliebigen Leib als *τέλος* wirksam werden. Nur in der für sie geeigneten Materie (*ἐν τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ*, De an. II, 2, 414) kann die jeweilige Form heimisch werden. Wie jede Kunst die ihr eigentümlichen Werkzeuge, so muß auch die Seele den Leib haben, den sie braucht (De an. I, 1, 403; 407). Als *λόγος ἔνυλος* entsteht die Seele zugleich mit dem ihr zugehörigen Körper und vergeht mit ihm (was für Aristoteles der Grund ist, sich gegen die Lehre von der Präexistenz der Seele und gegen die pythagoräischen Anschauungen über die Seelenwanderung zu erklären).

Aristoteles hat in der Erörterung des Leib-Seeleproblems einen Punkt erreicht, der sich in nächster Nähe zu dem hier entscheidenden Gedanken einer Ausdrucksbeziehung zwischen Körperlichem und Seelischem befindet; das einzige Hindernis scheint nur in der (freilich zum inneren Charakter der aristotelischen Betrachtungsweise gehörenden) Einschränkung des Blickfeldes auf das Biologisch-Physiologische zu liegen. Deutlich überwunden aber ist die Vorstellung einer bloß mechanischen Verbindung von Leib und Seele.

Aus der eingehenden kritischen Durchmusterung der Lehren der Vorgänger (der Pythagoräer, Empedokles', Demokrits, Platons), die Aristo-

teles in den 5 Kapiteln des ersten Buches De anima vornimmt, ergibt sich zweierlei: einmal hat die Entelechieauffassung der Seele, durch die ein sicherer Unterscheidungsgrund von Belebtem und Unbelebtem gesetzt ist, die älteren hylozoistischen Anschauungen überwunden. Weiterhin hat sie ein Mittel zur Abwehr aller materialistischen und halbmaterialistischen Anschauungen an die Hand gegeben: ist die Seele Entelechie des Leibes, so ist ebendamit jede Verstofflichung der Seele prinzipell ausgeschlossen; sie kann weder ein bestimmter Stoff, noch eine Verbindung von Stoffen, noch eine bloße Beimischung zum Stofflichen, sie kann überhaupt nichts Körperliches sein, wenn sie auch nicht ohne den Körper sein kann. Und als diese die Materie formende, belebende, zusammenhaltende Kraft ist sie „ihrer Natur nach das Ursprünglichste und Mächtigste", *προγενέστατον καὶ κύριον κατὰ φύσιν* (De an. I, 5, 410); ja das Seelische wird bezeichnet als diejenige Sphäre, in der sich das Dasein seiner Totalität nach eigentlich erst verwirklicht. Die lapidarste Prägung dieses Gedankens gibt der (in seinen geschichtlichen Nachwirkungen bedeutungsvoll gewordene) Satz: daß die Seele „gleichsam alles Wirkliche" sei, weil sie die Formen alles Sinnlichen und alles Geistigen in sich trägt (*ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν πάντα. ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά,* De an. III, 8, 431).

Freilich darf dieser Satz nicht im Sinn einer Allbeseelungslehre oder auch nur in dem einer Durchbrechung der rationalistischen Grundhaltung verstanden werden. Der Seele wohnen die Begriffe inne. Da die Begriffe aber nichts anderes als die Formen der Dinge sind, enthält die Seele der Möglichkeit nach gewissermaßen die Dinge in sich. Die Scholastik, besonders Thomas von Aquin, hat gerade in dieser Formulierung eine wertvolle Stütze ihrer (für die ganze mittelalterliche Psychologie und Erkenntnistheorie so charakteristischen) Theorie von den intentionalen *species* gesehen.

Trotz der antimaterialistischen Grundgesinnung bleiben Rückfälle nicht aus. So spricht Aristoteles zuweilen von einer Lokalisierung der Seele im Körper, was sich mit der Designierung der Seele als „Form" des ganzen Organismus nicht vereinigen läßt. An andern Stellen sucht er eine bestimmte stoffliche Qualität (bald die Wärme, bald das *πνεῦμα*) zum unmittelbaren Träger des Seelischen zu stempeln und von ihrer Beschaffenheit und Intensität die höhere oder niedere Stufe des Seelischen abhängig zu machen. Solche Gedankengänge sind für die später (in der peripatetischen und stoischen Schule) wieder auflebenden naturalistischen und materialistischen Tendenzen von Bedeutung geworden.

Aber diese Schwankungen spielen eine geringe Rolle, vergleicht man sie mit einem viel tiefergehenden Bruch in der aristotelischen Psychologie, der an anderer Stelle sichtbar wird: in der Lehre vom *νοῦς*. Hier enthüllt sich nun die Fragwürdigkeit der vom antiken Denken allgemein befolgten Gleichsetzung von Belebtsein und Beseeltsein, von der ja auch Aristoteles nicht abgewichen war („wir sagen also, daß

es das Leben ist, wodurch sich das Beseelte vom Unbeseelten unterscheidet", *διώρισθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν*, De an. II, 2, 413). Die Besinnung auf das Wesen der „vernünftigen" Seele offenbart die Unzulänglichkeit ihrer Bestimmung als bloßer Lebenskraft des Leibes; hier entdeckt Aristoteles den Bestandteil im (menschlichen)Seelenleben, dessen Erforschung nicht mehr in den Bereich der Naturwissenschaft, sondern in den der „ersten Philosophie" fällt (De an. I, 1, 403; II, 2, 413).

Der *νοῦς* wird allgemein gleichgesetzt mit dem Denkvermögen (*λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή*, De an. III, 4, 429). Da aber auch innerhalb des *νοῦς* die Unterscheidung von Aktualität und Potenzialität eingeführt wird, so nimmt im Menschen der *νοῦς* die Doppelgestalt einer tätigen (bestimmenden) und einer leidenden (bestimmbaren) Vernunft an; einer Vernunft, die formgebend alles wirkt, und einer Vernunft, die formempfangend alles wird (De an. III, 5). Die bestimmende Vernunft ist das Vermögen des reinen, selbsttätigen, nicht vermittelnden Denkens und Erkennens. Dieser höhere Bestandteil des *νοῦς* ist nicht verflochten in das leibliche Leben (*οὐδὲ μεμίχθαι εὔλογος αὐτὸν τῷ σώματι*), sondern getrennt von ihm (*χωριστός*); er ist einfach (*ἁπλοῦν*), keiner äußeren Einwirkung unterworfen (*ἀπαθής*), ungeschaffen, unvergänglich, ewig (*ἀγένητος, ἀθάνατος, ἀίδιος*); er allein ist das Göttliche im Menschen.

Bei der Durchführung dieser systematischen Bestimmungen jedoch ergeben sich Unklarheiten und prinzipielle Konflikte. Und alle Versuche, die *νοῦς*-Lehre des Aristoteles von den ihr anhaftenden Widersprüchen zu befreien, sind vergeblich geblieben. Die Hauptschwierigkeit ist bezeichnet durch die Frage, wie das Verhältnis des überweltlichen, ewigen Geistes zur menschlich-irdischen Seele zu denken sei. Der *νοῦς ἀπαθής* wird im allgemeinen als überindividuelles Vernunftleben dargestellt, anderseits muß ihm als Bestandteil der menschlichen Einzelseele doch auch individuelle Bestimmtheit zugeschrieben werden. Ebenso unklar bleibt die Stellung des *νοῦς παθητικός*. Er erscheint einerseits als Inbegriff der vermittelnden, auf die sinnliche Erfahrung und damit auch auf die niederen Seelenkräfte und das leibliche Dasein angewiesenen Denkfunktionen, was sich vor allem aus der Fundierung des Verstandeswissens auf anschaulicher Wahrnehmung ergibt („nie denkt die Seele ohne Anschauungsbild", *οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή*, De an. III, 7, 431). Anderseits soll auch der *νοῦς παθητικὸς* als Bestandteil der rein geistigen, sinnlichkeitsfreien Sphäre gelten.

Die Vieldeutigkeit dieses zentralen Lehrstücks hat späterhin zu den verschiedenartigsten Interpretationen Anlaß gegeben. Von den unmittelbaren Nachfolgern (Theophrast) an über die Stoiker, von den Arabern bis zum Aristotelismus der Hochscholastik ist die Diskussion dieser Fragen nicht zur Ruhe gekommen. Dabei haben sich durch das wechselnde Hereinspielen von Motiven psychologischer, erkenntnistheoretischer und ethischer Herkunft die sachlichen Zusammenhänge so hoffnungslos verzettelt, daß die

Entwirrung dieses Knäuels fast nur noch unter dem Gesichtspunkt historischer Einzelforschung von Interesse sein kann.

In engem Zusammenhang mit der *νοῦς*-Lehre und ihren inneren Schwierigkeiten stehen auch die Anschauungen von Aristoteles über die Präexistenz und die Unsterblichkeit der Seele.

Zu diesem Punkt mag verwiesen werden auf die Ausführungen bei F. Ad. Trendelenburg, Aristotelis de anima libri tres, Jena 1833; W. F. Volkmann, Die Grundzüge der Aristotelischen Psychologie, Prag 1858; S. Schrader, Über die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles, Jahrb. f. klass. Philol. 1860. Besonders ergiebiges Material wurde gefördert durch die Diskussion zwischen Ed. Zeller (Philos. d. Griechen II, 2, 368ff., 594ff.; Über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes, Berlin 1882) und F. Brentano (Die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867; Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Leipzig 1911).

Daß der *νοῦς ἀπαθής* die Bedeutung eines rein transzendenten Prinzips besitzt, geht hervor aus der mit allem Nachdruck auf den *νοῦς* allein gemünzten Formel des *θύραθεν εἰσιέναι* (De gen. et corr. II, 3, 736): von außen her tritt der *νοῦς* in die Seele ein. Dieses *θύραθεν* sprengt den Rahmen des vom Entelechiebegriff geforderten Immanenzdenkens. In der Anschauung von der Aufspaltung des Menschen in die zwei Naturen, die körperhaft-vergängliche und die unvergänglich-immaterielle, findet eine tiefere Unzulänglichkeit der aristotelischen Philosophie ihren Niederschlag. Die Schwierigkeit, den *νοῦς* mit den übrigen Bestimmungen der Seelenlehre in Einklang zu bringen, hat in der aristotelischen Metaphysik ihr Gegenstück: in der Problematik der reinen, stofflosen Form. Im Grunde bedeutet die Einführung des *νοῦς*-Prinzips das (der Sache nach unvermeidbare) Zugeständnis, daß die biologistische Betrachtungsart an der Gegebenheit des reinen, vom Körperlichen wesensmäßig unterschiedenen Seelischen ihre Schranke findet. Aristoteles hatte die Idee der Entelechie so tief in die sinnliche Erscheinung eingebettet und sie so eng verknüpft mit den Zwecken bloßer Erklärung der Naturorganisation, daß er nur in der Rückkehr zu der platonischen Transzendenzvorstellung eine Möglichkeit fand, der Eigenbedeutung des seelischen Lebens gerecht zu werden. Die Seele als „Entelechie des Leibes" — der „von außen her kommende" *νοῦς*: das sind die beiden Gegenpole, in denen eine ursprüngliche Zwiespältigkeit des aristotelischen Denkens in prinzipieller Form verfestigt erscheint. Zwischen den beiden Polen aber breitet sich der dieser letzten Problematik nicht unterliegende positive Inhalt der aristotelischen Psychologie aus; jene Ausführungen nämlich, in denen die konkrete Mannigfaltigkeit seelischer Lebensäußerungen, wie sie sich natürlich-unbefangener Beobachtung erschließen, erfaßt und gegliedert erscheint.

Die Klassifizierung der vielfältigen seelischen Erscheinungsformen sucht Aristoteles durch eine Theorie von den Vermögen (*δυνάμεις*) der Seele zu erreichen. Er schließt sich dabei an die Erfahrungen an, die die Betrachtung der Welt des Organischen hatte gewinnen lassen. Die Ein-

teilung der seelischen Kardinalfunktionen steht in engster Beziehung zu den biologischen Merkmalen, nach denen sich Pflanzen-, Tier- und Menschenreich unterscheiden lassen. Da ja die Seele Lebenskraft des Leibes ist, muß sich in jeder beobachtbaren Lebensfunktion auch eine besondere Seelenfunktion abzeichnen. Im wesentlichen werden drei Hauptvermögen unterschieden: das vegetative, das Empfindungs- und das Denkvermögen, denen in der Ordnung des Organischen die Stufen von Pflanze, Tier und Mensch entsprechen. Die vegetative Funktion (*τὸ θρεπτικόν*) ist das unbewußt wirkende Vermögen der Ernährung und des Wachstums. Mit der empfindenden Funktion (*τὸ αἰσθητικόν*) steht die Vorstellungskraft (*τὸ φανταστικόν*) in Verbindung — das Vorstellungsbild (*φαντασία*) ist eine abgeschwächte Nachwirkung der Empfindung (*αἴσθησις*) — und weiterhin das Gedächtnis, das durch die *μονή*, das Beharren des sinnlichen Eindrucks, erklärt wird. Die dritte, höchste Stufe des Denkvermögens (*τὸ διανοητικόν*) tritt in einer Doppelgestalt auf: als praktisches, „beratschlagendes" Denken (*διάνοια πρακτική*) und als wissenschaftliches, rein theoretisches Denken (*νοῦς θεωρητικός*). Mit der letzten Stufe ist zugleich die der menschlichen Seele allein zukommende Dimension des *νοῦς* erreicht. Auf der zweiten und dritten Stufe kommt noch die Kraft der Bewegung (*τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον*) hinzu und das Vermögen des Begehrens (*τὸ ὀρεκτικόν*), das in der Sphäre der Empfindung als triebhafte Begierde (*ἐπιθυμία*) auftritt, in der Sphäre des Denkens aber zum vernünftigen Wollen (*βούλησις*) umgestaltet wird.

Das Gefüge des konkreten seelischen Lebens läßt trotz der trichotomischen Gestalt die Möglichkeit einer Zweiteilung durchschimmern. Sowie ein Gesichtspunkt der Bewertung auftritt — was in allen Betrachtungen ethischer Art der Fall ist — setzt sich auch bei Aristoteles die platonische Auszeichnung des vernünftigen Seelenteils vor allen übrigen, zum Inbegriff des Vernunftlosen zusammentretenden Seelenfunktionen durch.

Allgemein charakteristisch ist die Verteilung des Gewichts auf die verschiedenen seelischen *δυνάμεις*; die intellektualistische Grundtendenz spricht sich darin deutlich aus. Die „theoretischen Funktionen" von Wahrnehmung und Denken haben den Vorzug vor den emotionalen Vorgängen. Affekt-, Gefühls- und Willensleben fließen zu einem einzigen Gesamtkomplex zusammen. Die beiden Hauptklassen des Gefühls: Lust und Unlust sind unmittelbar verknüpft mit der Sinnesempfindung. Mit Lust und Unlust ist die Begierde ohne weiteres mitgegeben; denn das triebmäßige Begehren ist nichts anderes als das Streben nach dem Lustvollen (De an. II, 2, 413; III, 7, 431). Die Behandlung der emotionalen Seite des Seelenlebens erhält ihren spezifischen Wert weniger durch die Ausgestaltung des Prinzipiellen, als durch die Fülle des Inhaltlichen, den Reichtum an empirischen Beobachtungen.

In dem großen Entwurf des stufenweisen Aufbaus der seelischen Grundfunktionen lassen sich am besten die Spuren des Ringens um eine

Kontinuitätsauffassung des Seelischen nachweisen. Das Kernproblem: wie sich in den vielfachen Formen der Beseeltheit die Einheit seelischen Lebens begreifen lasse, kommt Aristoteles scharf zum Bewußtsein. Er hält Platon den Einwand entgegen: „Was hält aber dann die Seele zusammen (*συνέχει τὴν ψυχήν*), wenn es ihre Natur ist, in Teile zu zerfallen?" (De an. I, 5, 411). Freilich spricht er selbst ganz unbefangen von „Teilen" (*μέρη*) der Seele. Ergeben sich nun Schwierigkeiten bei der Deutung des inneren Zusammenhangs von seelischen Äußerungen, die in der Analyse unterschieden werden mußten, so wird in vielen Fällen das Problem durch ein Ausbiegen ins rein Dialektische umgangen. Symptom dafür ist die oft gebrauchte stereotype Wendung: „dem begrifflichen Wesen nach (*τῷ λόγῳ*) unterschieden; realiter, dem Ort und der Zahl nach aber (*τόπῳ δὲ καὶ ἀριθμῷ*) untrennbar eines".

Aber daneben finden sich Ansätze, um die trotz der Vielheit der seelischen Kraftrichtungen gültige konkrete Einheit gedanklich zu bewältigen. Zunächst in formaler Hinsicht: die niederen Funktionen können wohl ohne die höheren existieren, nie aber ist das Umgekehrte möglich; die tieferen Stufen sind die Voraussetzung für den Aufbau der höheren (De an. III, 12, 434); in der vollkommeneren Gestaltung ist die unvollkommenere potentiell enthalten, „wie im Viereck das Dreieck, in dem Empfindungsvermögen die vegetative Funktion" (De an. II, 3, 414). Bedeutsamer noch ist eine inhaltliche Bestimmung: der Zusammenhang der besonderen *δυνάμεις*, das „Aufgehobensein" der niedrigen in den übergeordneten Tätigkeiten, entspringt einer immer vollständigeren Unterwerfung des Materiellen unter das Prinzip der Form. In der vegetativen Sphäre besteht nur die Möglichkeit einer Aneignung von Form und Stoff; sie kennzeichnet das Wesen der organischen Assimilation. Auf der Stufe der Empfindung dagegen tritt außerdem die Fähigkeit auf, die Form ohne die Materie aufzunehmen: „Die Sinnesempfindung ist dasjenige, was die sinnlichen Formen in sich aufzunehmen vermag ohne die Materie (*τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης*), wie das Wachs den Abdruck des Siegelrings in sich aufnimmt ohne das Eisen oder das Gold" (De an. II, 12, 424). Dieser Gedanke hat, wenn er auch von Aristoteles selbst nicht umfassend systematisch ausgewertet wurde, doch nach einer bestimmten Richtung hin entscheidende Wirkungen gehabt: er bewährte sich als eine der (vor allem von der Stoa und später von der scholastischen Psychologie und Erkenntnistheorie benützten) Handhaben zur Überwindung des antiken Sensualismus in der Lehre von der Sinneswahrnehmung. Die antike „Bildertheorie" der Wahrnehmung kennt nur eine stoffliche Vereinigung von Objekt und Subjekt; Aristoteles analysiert schärfer — nicht die Materie, nur die Form des Wahrgenommenen geht in die Seele ein — und trägt dadurch zum Fall einer der Hauptpositionen des Materialismus auf psychologischem und erkenntnistheoretischem Gebiet bei.

Der νοῦς in seiner Transzendenz kann freilich von dem Einheitsstreben nicht erfaßt werden. Das θύραθεν hat eine unüberschreitbare Schranke aufgerichtet. Das Geistige wächst nicht, den psycho-physiologischen Stufen sich angliedernd, als höchstes und feinstes Gebilde aus dem Gesamtorganismus hervor. Alle Wege genetischen Verständnisses sind abgeschnitten. Und diese Fremdheit zwischen den niederen Funktionen und dem νοῦς, diese am letzten, entscheidenden Punkt sich behauptende Unversöhntheit zwischen dem Stofflichen und der geistigen Form hat zur Folge, daß in der aristotelischen Psychologie die Idee der Persönlichkeit keine Stelle hat. Persönlichkeit ohne die Gewißheit einer (wie immer gedachten) alle Möglichkeiten seelischen Seins umspannenden und bindenden Einheit ist ein leeres Wort. Die Frage, wo dieser notwendige Einheitspunkt anzusetzen sei, läßt sich aus der aristotelischen Seelenlehre selbst nicht beantworten. Oder vielmehr: es ist die Möglichkeit zweier entgegengerichteter Lösungen gegeben, von denen die eine zu dem halb überwundenen Naturalismus und Materialismus zurück, die andere zu einem naturfeindlichen Spiritualismus hinführt. Und beide Wege sind — unter Beziehung auf Aristoteles — in der Folgezeit beschritten worden.

Die psychologischen Einzeltheorien von Aristoteles sind in größeren Gesamtdarstellungen und in einer langen Reihe von Spezialuntersuchungen schon so oft und eingehend behandelt worden, daß ihre eingehende Erörterung an dieser Stelle nur eine überflüssige Belastung bedeuten würde. Es muß daher für alle Detailfragen auf die im ersten Band des Überwegschen Grundrisses nach sachlichen Gesichtspunkten übersichtlich geordnete Aristoteles-Literatur verwiesen werden.

Literatur.

Quellen: Metaphysik. Περὶ ψυχῆς (De anima). Parva naturalia (Kleine naturwissenschaftliche Abhandlungen).

Übersetzungen: Philosophische Bibliothek Felix Meiner, Leipzig. Eugen Diederichs, Jena.

Darstellungen: Franz Brentano, Die Psychologie des A., Mainz 1867; Die aristotelische Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Leipzig 1911. H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, Gotha 1880—84; Aristoteles (Frommanns Klassiker), Stuttgart, 3. A. 1910. F. Ad. Trendelenburg, Aristotelis De anima libri tres, Jena 1833. E. Zeller, Über die Lehre des A. von der Ewigkeit des Geistes, Berlin 1882. W. F. Volkmann, Die Grundzüge der aristotelischen Psychologie Prag 1858. H. Schell, Die Einheit des Seelenlebens aus den Prinzipien der aristotelischen Psychologie entwickelt, Freiburg 1873. B. Ritter, Die Grundprinzipien der aristotelischen Seelenlehre, Jena 1880. W. Biehl, Die aristotelische Definition der Seele, Leipzig 1863; Über den Begriff des νοῦς, Linz 1864. B. Kellermann, Das νοῦς-Problem (Philos. Abhandlungen H. Cohen z. 70. Geburtstag), Berlin 1912. S. Schrader, Über die Unsterblichkeitslehre des A., Jahrb. f. klass. Philol. 1860. Cl. Baeumker, Des A. Lehre von den äußeren und inneren Sinnesvermögen, Leipzig 1877. Joh. Schmidt, Die psychologischen Lehren des A. in seinen kleinen naturwissenschaftlichen Schriften, Prag 1881.

II. PLOTIN.

Plotins System prägt die Grundzüge einer im Religiösen aufs stärkste bewegten Epoche aus. Es gibt sich — an der Nahtstelle zweier Weltalter — als eine letzte Überschau und Zusammenfassung der wichtigsten Elemente des antiken Denkens und ist doch ganz von dem Gesichtspunkt einer neu und anders erlebten Religiosität aus entworfen. Historisch, d. h. auf die Verarbeitung und Gruppierung des gedanklichen Materials hin betrachtet, stellt sich Plotins Lehre dar als eine Verknüpfung platonischer, aristotelischer und stoischer Überlieferung: der platonische Dualismus von Geist und Körper ist auf die Spitze getrieben; da sich aber hiermit das Immanenzprinzip des stoischen Monismus verbindet, wird von vornherein einer ständig bewegten Dialektik das Feld bereitet, deren Fortarbeiten sich bis in die Einzeltheoreme beobachten läßt. Den lebendigen Mittelpunkt aber („Mittelpunkt" im wörtlichen Sinne, wenn man die im metaphysischen Gesamtplan angegebene Stellung beachtet) nimmt die Seele ein. Plotins Lehre ist zu einem ganz wesentlichen Teil Psychologie; freilich eine Psychologie, in der die Erkenntnis des Seelischen nicht Selbstzweck, sondern Mittel und Vorbereitung für die religiöse Läuterung ist. Seine Anschauung von der Seele ist ein Versuch, das zeitliche mit dem überzeitlichen Leben der Seele zusammenzusehen. Darum erblickt er ihr Wesen in einer doppelten Verflechtung: mit der einen Seite dem Göttlichen, Übernatürlichen, Übervernünftigen zugewandt, mit der andern den sinnlichen Dingen, der Welt verhaftet. Für die Dynamik im Leben der Einzelseele sind nur die zwei Grundaktionen: Gottentfremdung und Rückkehr zum Göttlichen wesentlich.

Plotins Enneaden sind vergleichbar einer Symphonie, die, instrumentiert und geführt durch die Formelemente klassischen Denkens, in Wahrheit inspiriert ist von romantischem Geist. Die Enneaden sind ein Gedicht der Sehnsucht, nicht der Erfüllung; die Stimmung des verlorenen Paradieses schwebt darüber. Jene Bezeichnung, die ein nur der Zeitrechnung nach weit entfernter Geistesverwandter: Novalis, ausgesprochen hat, läßt sich am besten auf Plotin anwenden: „magischer Idealismus". — Die geschichtlichen Nachwirkungen Plotins sind fast unübersehbar. Von der Patristik an bis in die Hoch- und Spätscholastik ist er in allen spiritualistisch gerichteten Gedankenbildungen als Hauptvorbild wiederzuerkennen.

Der Zugang zu Plotins Psychologie ist nur über die Vergegenwärtigung seiner zentralen metaphysischen Idee zu gewinnen. Die Grundlage bildet eine Metaphysik des Schöpfungsgedankens, zu deren wesentlichen Kennzeichen es freilich gehört, daß sie gebunden bleibt an die Sphäre des Ideenhaften, Reingeistigen. Alles im eigenen Wesen Beruhende ist zugleich ein Erzeugendes, sein tiefstes Leben ist Schöpfungswille. Nichts, was substantiell existiert, kann im bloßen Fürsichsein beharren: es ist gedrängt, ein Abbild seiner selbst zu schaffen; etwas, das aus ihm ist, das aber dann, als sein Abbild, unter ihm steht. Letzter Grund und

Ursprung alles Seins ist das Ur-Eine, das ἕν, das als das ewig Vollendete ewig erzeugt.

Im Neuplatonismus hat das ausgehende antike Denken den Punkt der größten Annäherung an die christlichen Überzeugungen erreicht, ohne daß der Abstand, der beides trennt, in Wahrheit überbrückbar wäre. Das wechselvolle Ringen um die Klärung des Verhältnisses zwischen christlichem Glauben und hellenischer Spekulation bildet die *crux* der geistigen Entwicklung in den folgenden Jahrhunderten. Und die Gegensätze, die zwischen neuplatonischer und christlicher Theologie auszukämpfen waren, spiegeln sich auch in den Auffassungen vom Wesen und der Stellung der Seele wieder.

Wie brennend nah Plotins Theorien oft an christliche Gedankenbildungen heranreichen, kann etwa der Vergleich mit der (später zu besprechenden) Augustinischen Lösung des Selbtsbewußtseinsproblems mit Hilfe der Konzeption vom „inneren Wort", dem *verbum internum*, lehren, die äußerlich betrachtet fast vollständig mit plotinischen Denkmitteln geformt zu sein scheint. Dennoch ist beides durch eine tiefe Kluft geschieden. Augustin, der christlichen Offenbarungslehre folgend, hält an der Grundüberzeugung der ὁμοουσία fest — für Plotins Spekulation über das stufenweise Herabsteigen des All-Einen ist die Denkweise nach dem „Gesetz der Abschwächung" maßgebend. In der Lehre des Christentums steht der aus Liebe Erzeugte nicht unter dem Vater, die Fleischwerdung des Wortes ist keine Wesensdepravation — bei Plotin bedeutet jedes Erschaffen eines Abbildes zugleich eine Entfremdung vom Urbild, ein Sichentfernen vom Stand der Vollendung und ebendamit eine Ursünde (ἁμαρτία).

In der Reihenfolge der aus dem höchsten Prinzip hervorquellenden Seinsstufen (ἕν, νοῦς, ψυχή, ὕλη) steht die Seele in der Mitte zwischen der geistigen und der sinnlichen Welt. Aber es handelt sich doch nicht um eine reine Wiederaufnahme der platonischen Anschauung; die Verhältnisse sind verschoben im Sinn einer verstärkten Spiritualisierung. Denn bei Plotin steht die Seele wohl auch an der Grenze, aber zugleich noch innerhalb der übersinnlichen Sphäre. Νοῦς und Seele, beide sind göttlicher Herkunft. Die Seele ist, wenn auch der Sinnlichkeit am nächsten stehend, keine sinnliche Wesenheit. Der Geist, von dem die Seele ausgegangen (ψυχὴν γεννᾷ νοῦς), steht seinem Wesen nach höher als die Seele; er ist der Seele gegenüber εἶδος, die Seele ist im Verhältnis zum Geist nur Abbild (τύπος) und ὕλη — aber eine ὕλη, die selbst wieder für den Körper εἶδος ist. So gilt also die Seele, die ein Absenker in den tieferen Bereich der Körperdinge ist, als niederste Stufe des Geistes. Aber nur zum Teil löst sie sich vom νοῦς, nie verliert sie ganz ihre Geistnatur (5. Enn. I, 3).

Das erste Erzeugnis des νοῦς ist die Weltseele (ἡ τοῦ παντὸς ψυχή). Zuerst muß eine Seele sein, aus der die Vielheit der Einzelseelen ihren Ursprung nimmt. Das Verhältnis der Weltseele zu den Einzelseelen bleibt freilich problematisch. Die Dialektik von Einheit und Vielheit, die schon im νοῦς (durch das Hinzutreten des Andersseins, der ἑτερότης) anhebt, erscheint hier als die unüberwindbare Schwierigkeit, jene „Vereinigung

ohne Vermischung" der einzelnen Seelen in der Weltseele rational zu interpretieren. Denn die Seelen existieren nach Plotin in der Weltseele nicht nur virtuell (*δυνάμει*), sondern für sich unterschieden nach ihrer individuellen Besonderheit, dennoch aber nicht geschieden voneinander. Das *principium individuationis* wird auf verschiedene Weise bestimmt: teils durch die Verbindung der Seelen mit der Körperwelt, teils durch die Art ihres Verhältnisses zur geistigen Welt.

Das Ringen um dieses dialektische Problem bleibt trotz des Mangels einer eigentlichen Lösung keineswegs unfruchtbar. Vor allem fällt neues Licht auf die Abwandlungen, die das Problem von Einheit und Vielheit in der Welt das Quantitativen und in der des Qualitativen erfährt. Teilbarkeit wird als Grundmerkmal körperhaften Daseins erkannt; das Unkörperliche aber ist grundsätzlich unteilbar.

Die Anerkennung dessen, daß das Eine in Vielem sei, schließt nicht die Folge ein, daß es zu Vielem geworden sei (6. Enn. IV). Mit Entschiedenheit wehrt Plotin die Ansicht ab, das Hervorgehen der einzelnen Seelen aus der einen Weltseele als ein Geteiltwerden aufzufassen; nur der Materialist kann so denken. Das eine übergeordnete Seelenwesen ist in den Vielen als das mit sich Identische. Indem es sich mitteilt, teilt es sich nicht; indem es sich hingibt, bleibt es zusammengenommen in sich. Unermüdlich sucht Plotin das Wesen jener die Einheit nicht aufhebenden Vielheit für die Anschauung durchsichtig zu machen: indem die Weltseele ihr Bild in die gestalt- und eigenschaftslose, bildungsbedürftige Materie wirft (durch welchen Akt die vielfältigen Formen der Erscheinungswelt erst geschaffen werden), erscheint sie wie ein Gesicht in vielen Spiegeln (1. Enn. I, 8), oder wie eine Stimme, die von vielen gehört wird; oder sie gleicht einer Wissenschaft, die in unzähligen besonderen Sätzen und Begriffen sich entfaltet und doch ein Ganzes bleibt.

Mit einer Wendung, die zugleich die Tiefe der plotinischen Seelenmetaphysik erkennen läßt, gelingt es plötzlich, das mit dialektischen Mitteln niemals zu erschöpfende Verhältnis dieser „Einheit ohne Vermischung" zu beleuchten: in dem Verhältnis der universellen Sympathie (*συμπαθὲς δὴ πᾶν*) von Seele zu Seele entdeckt Plotin das lebendige Argument für den inneren Zusammenhang alles Seelenhaften. Nur weil es die erlebbare Seeleneinheit des Gemüts, nicht die begrifflich konstruierte des Gedankens gibt, ist Mitfühlen, Mitleiden, Mitfreuen als spontanes Erleben möglich. Auch alle magischen Wirkungen werden nur auf diese Weise begreifbar (4. Enn. IV, 32). Von hier aus wird die innere Bedeutung der Vorstellung einer Weltseele erst deutlich: sie vertritt das Prinzip des (später von Augustin so ergreifend wiederholten) einen, unendlichen Lebens, das alle Seelen durchdringt und bindet.

Die Anschauungen vom Eintritt der Seele in die Körperwelt bekunden noch einmal die im metaphysischen Ausgangspunkt begründete Schwierigkeit. Plotin vertritt die Lehre von der Präexistenz der Seele. Im Urzustande lebt sie, verbunden mit der ewigen Substanz und dem *νοῦς*, außerhalb der Zeit, ohne Körper und ohne Leiden in begierdeloser Seligkeit (6. Enn. IV, 14; 4. Enn. VIII, 4). Der Versuch zur metaphysi-

schen Begründung ihres Herabsteigens in die sinnliche Welt führt in einen tiefen Widerstreit hinein. Zwei Motive stehen unvereinbar gegeneinander. Trotz Plotins Polemik gegen die Gnostiker stellt auch er die Vereinigung der *ψυχή* mit der *φύσις* dar als einen Fall (*καὶ τοῦτό ἐστι πτῶμα τῆς ψυχῆς τὸ οὕτως ἐλθεῖν εἰς ὕλην καὶ ἀσθένειαν*, „und dies ist der Fall der Seele, solchermaßen in die Materie zu kommen und der Schwachheit zu erliegen", 1. Enn. VIII, 14). Es ist eine dunkle, sinnlose Notwendigkeit in diesem Herabsteigen, der sich die Seelen gleichsam willenlos fügen (*οἷον αὐτομάτως κάτεισιν*). Es ist ein Prozeß, der gezeichnet ist mit dem ewigen Fluch der Individuation, der Loslösung vom Leben im Ganzen, und gleichzeitig mit dem religiösen Vorwurf der Gottentfremdung. Aber neben diese Anschauung einer schuldhaften Verendlichung tritt unvermittelt die andere, von dem Erfassen der Urtatsache des Schöpferischen diktierte: nicht die Konsequenz einer starren Gesetzlichkeit, sondern ein Ausdruck der Freiheit ist der Drang der Seele nach Verkörperung. Auch in der Seele lebt ja noch etwas von der unendlichen Schöpfungslust, die das Wesen des übersinnlich Einen und Guten ausmacht; denn von ihm ist sie selbst ein Ausfluß. Der andere, von dem ersten völlig verschiedene Grund für das Herniedersteigen der Seele ist die in ihr glühende Gestaltungssehnsucht: der unbezwingbare Trieb der Seele, die Materie zu formen nach dem Urbild der Ideen, die sie früher geschaut, und das tiefe Bedürfnis, den von ihr selbst zur Gestalt geprägten Teil der sinnlichen Welt zu pflegen, zu erleuchten, zu entfalten.

Die Frage der Verbindung von Seele und Leib wird im rein spiritualistischen Sinn beantwortet. Die aus den Lehren der Vorgänger überlieferten Vergleiche für das Verhältnis von Seele und Leib erscheinen unzulässig (daß die Seele im Körper sei wie in einem Gefäß, oder wie der Steuermann in einem Schiff (Platon), oder daß sie sich zum Körper verhalte wie die Form zur Materie). Plotin lehnt nicht nur die ausgesprochen materialistischen, sondern überhaupt alle Auffassungen ab, die den Körper als das Ursprüngliche, primär Gegebene, die Seele als das Hinzukommende nehmen; selbst die Ansicht von der *πνεῦμα*-artigen Beschaffenheit der Seele wird als Kompromiß mit materialistischer Denkart abgelehnt (4. Enn. VII, 3). Nicht die Seele „kommt in den Körper"; das Materielle besitzt nur die Fähigkeit, sich wartend der Seele zu nähern um von ihr Leben und Form zu empfangen. Es ist die Seele, die den Körper allererst gestaltet und ihn durch ihr Leben zur Entfaltung erweckt (4. Enn. VII, 2f.). So entspricht es mehr der Wahrheit zu sagen, daß der Körper in die Seele, d. h. in das Reich des Lebens eingehe, als daß die Seele in den Körper eintrete. Der Leib ist das Enthaltene im Enthaltenden, das Bewegte im Bewegenden (4. Enn. III, 20). Es gibt nur eine zutreffende Analogie: die Seele ist im Leibe so gegenwärtig (*παρεῖναι*), wie das Licht in der Luft: „überall gegenwärtig und doch etwas für

sich, alldurchdringend und doch nicht vermischt“ (4. Enn. III, 22). Die Beseeltheit des Leibes ist nicht räumliche, sondern rein dynamische Durchdringung. Als eine Kraft, nicht als ein Ausgedehntes ist die Seele „ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile gegenwärtig“ (4. Enn. II, 1).

Diese Fassung hat sich auf lange Zeit hinaus als Grundformel aller spiritualistischen Seelenmetaphysik auch in der christlich-abendländischen Welt erhalten. Von Augustin bis zu den Victorinern und Bonaventura taucht sie regelmäßig beinahe wie ein Bekenntniswort im Kampf gegen naturalistische Interpretationen des Leib-Seele-Problems in unveränderter Gestalt auf.

Durch die Gemeinschaft mit dem Körper wird in der Einzelseele eine Tendenz gesetzt, sich von ihrem Ursprungsort, der Welt des Geistes, zu entfernen. Je mehr sie in der Sorge und Hingabe an den ihr eigenen Kreis in der Körperwelt aufgeht, desto unfreier und beschränkter wird sie in ihrer wahren, inneren Existenz. Da aber doch die Fäden nie ganz abreißen, die sie an das höhere, geistige Allgemeine knüpfen, da ihr wesentliches, immaterielles Teil nie völlig eintaucht in die Materie, so entwickelt sich in der konkret-irdischen Seele ein oberer und ein unterer Teil. Der edlere Teil ist dem *νοῦς*, der andere der Sinnlichkeit zugewandt (1. Enn. I, 10; 6. Enn. VII, 5). So bildet sich die für den Neuplatonismus charakteristische Auffassung von dem Doppelleben der Seele in ihrer zeitlichen Existenz heraus, in der das platonisch-dualistische Grundmotiv erhalten und nach der ethisch-religiösen Seite hin noch vertieft wird.

Zur Bezeichnung des höheren Teils der Seele erscheint bei Plotin an manchen Stellen der auch bei Platon, bei Philon und vor allem im Neuen Testament mit entscheidendem Akzent verwendete Ausdruck vom „inneren Menschen“ — *ἔνδον* oder *εἴσω ἄνθρωπος* — eine Wendung, die in Augustins *homo interior* ihre äußere Fortsetzung findet, aber auch dort erst mit dem unergründlichen Reichtum ihres lebendigen Gehalts erfüllt wird.

Neben der dualistischen Auffassung aber setzt sich bei Plotin — befördert durch seine im Vergleich mit antiken Anschauungen viel schärfere Abgrenzung des seelischen von dem biologischen Prinzip — die Trichotomie von Geist — Seele — Leib immer wieder durch, jenes unermüdlich abgewandelte Thema der griechischen, orientalischen und christlichen Spekulation der ersten nachchristlichen Jahrhunderte.

In nahem Zusammenhang mit der Einordnung der Seele in den metaphysischen Gesamtplan stehen die ontologischen Bestimmungen: die Seele ist eine unkörperliche *οὐσία*, aber sie nimmt in besonderer Weise teil an den Seinseigenschaften des Intelligiblen (Einfachheit, Unteilbarkeit, Unwandelbarkeit) und des Materiellen (Zusammengesetztheit, Teilbarkeit, Veränderlichkeit).

Plotins Kritik früherer Ansichten vom Wesen der Seele, deren Spitze sich gegen alle materialistischen Tendenzen kehrt, kommt an systematischer Bedeutung der kritischen Leistung des Aristoteles gleich. Die Hauptauseinandersetzung mit den Lehren der Ionier, Pythagoräer, Atomistiker, Stoiker, auch mit der Entelechielehre

des Aristoteles findet sich in der 4. Enn. VII, 1—10. Einen ausführlichen Auszug der Hauptargumente bringt A. Richter, Neuplatonische Studien, Halle 1864—67, IV, S. 45—54.

In Plotins Gesamtanschauung vom Wesen der Seele hat sich ein spezifisch antikes Element ganz rein erhalten: die (platonische) Überhöhung der Vorstellung des Werdens durch die des substantiell-zeitlosen, immateriellen, einfachen Seins. Und gerade die am Ausgang des Altertums durch Plotin geprägten Formulierungen haben sich als dauerhafter Stützpfeiler dieser metaphysischen Grundüberzeugung erwiesen, die so wesentlich dem geistigen Bestand der alten Welt zugehört. Ihre vom Geist der abendländischen Welt geforderte Überwindung — in dem Sinne nämlich, daß auch im Lebendigen, sich Entwickelnden Wahrheit gesehen werde — vollendet sich erst in einer wechselvollen, vielfach gespaltenen, oft an den alten Ausgangspunkt zurückgeworfenen Entwicklung von fast eineinhalb Jahrtausenden.

Als geistige Substanz ist die Seele unteilbar; nur durch ihre Beziehungen zum Körper (der infolge seiner zusammengesetzten Natur die Seele als unteilbares Wesen nicht aufzunehmen vermag) wird sie relativ teilbar, aber ohne ihre ideelle, unzerstörbare Einheit einzubüßen (*οὐκ ἀφίσταται τοῦ εἶναι μία*). Sie ist demnach *μεριστὴ μέν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστι, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτωοῦν αὐτοῦ ὅλη* (4. Enn. II, 1). Selbst unausgedehnt und ohne Ort, ist sie dem ausgedehnten Körper innerlich ebenso gegenwärtig, wie die Weltseele das Universum durchdringt (*μέγεθος οὐκ ἔχουσα παντὶ μεγέθει σύνεστιν*, ib.).

So wiederholt sich bei der Bestimmung des Wesens der Einzelseele die Dialektik von Einheit und Vielheit, die die Deutung des Verhältnisses zwischen Weltseele und Einzelseele erschwert hatte. Die Quintessenz der Seinsbestimmung der Seele ist — auch der begrifflichen Form nach — eine Art Antizipation dessen, was in der Hegelschen Dialektik als „Prinzip des Konkreten" formuliert wird: sie ist eine Einheit, die den Unterschied in sich schließt (*ἓν καὶ πολλά*), während die Körper ausschließlich vielfach sind (*τὰ σώματα πολλὰ μόνον*) und das höchste Prinzip die absolute Einheit darstellt (*τὸ δὲ ὑπέρτατον ἓν μόνον*).

Die Erörterung der Präexistenz und der Unsterblichkeit der Seele — die sich als Konsequenz der ontologischen Bestimmungen ergeben — wird im wesentlichen im Anschluß an Plato geführt.

Die Darstellung derjenigen Anschauungen, die den Inhalt der Plotinischen Psychologie im engeren Sinn ausmachen, ist auf verstreute Einzelbemerkungen angewiesen; denn es liegt Plotin fern, in der psychologischen Sonderanalyse einen wissenschaftlichen Selbstzweck zu sehen. Die Rekonstruktion hat sich zweckmäßigerweise an das trichotomische Grundschema zu halten.

Zu den seelischen Funktionen, die wesentlich auf der Verbindung mit dem Körper beruhen, werden gerechnet: 1. Äußerungen des vegetativen Lebens (Bewegung, Ernährung, Wachstum, Fortpflanzung). Bei diesem Punkt beschränkt sich Plotin im allgemeinen auf eine Verarbeitung platonischer und aristotelischer Lehren. — 2. Affektleben (4. Enn. IV, 19—26). Die Grundlage bildet die platonische Unterscheidung des ἐπιθυμητικόν und des θυμοειδές, der Begierde und des mutvollen Strebens. Beide Uraffekte gehören dem Bereich der nichtdenkenden Seele an, ihr Wurzelreich ist das vegetative Leben. Das Affektleben im ganzen wird fast zu einem bloßen Epiphänomen biologischen Geschehens herabgedrückt: nur der Körper ist leidensfähig, kennt Mangel und Bedürfnis, Lust, Schmerz, Begehren und Abscheu. Und bloß weil es unser Körper ist, dringen diese affekthaften Regungen auch bis zur Seele. Der Blick für das reine Erfassen der Phänomene wird durch den einseitigen Spiritualismus getrübt. Es bleibt die Aporie bestehen, daß seelische Zustände des emotionalen Lebens zu rein organischen, d. h. aber zu nichtseelischen Zuständen gestempelt werden müssen, um das oberste Prinzip: die Unaffizierbarkeit der Seele selbst zu retten. Hier klafft am stärksten sichtbar der Riß: es erweist sich als unmöglich, die volle Unabhängigkeit des Seelenwesens von allem Weltläufigen zu bewahren und gleichzeitig den Menschen doch in eine Beziehung zu setzen mit den Erscheinungen, die aus seiner Stellung in der natürlich-sinnlichen Welt resultieren.

Das gleiche Bestreben (die Nichtaffizierbarkeit der Seele zu verteidigen) verhilft jedoch bei einem anderen psychologischen Problem, bei der Lehre von der Sinneswahrnehmung, zu einer Entdeckung, die eine stärkere Auflockerung des zäh eingewurzelten materialistischen Schemas der Wahrnehmung bewirkt, als sie Aristoteles gelungen war. Plotin erkennt, daß das psychologisch Wesentliche am Vorgang der Sinneswahrnehmung eine spontane seelische Tätigkeit ist. Ausdrücklich lehnt er den materialistischen Erklärungsversuch ab, der den Vorgang der Wahrnehmung völlig einsichtig zu machen glaubt durch die Annahme von Abdrücken der äußeren Dinge in der Seele (4. Enn. III, 26; VI, 1—2). Der Seele als solcher kommt kein πάθος zu; Eindrücke erfährt nur der Leib. Aber das körperliche Erleiden des Reizes ist nicht die Sinnesempfindung, sondern nur Anlaß zur Auslösung einer spezifischen Selbsttätigkeit der Seele. Das Sinnesorgan wird aufgefaßt als ein für das Zustandekommen der Sinnesempfindung notwendiges Medium (μεταξύ); seine Vermittlungsfunktion beruht darauf, daß es „weder identisch ist mit dem Wahrnehmenden noch dem Wahrgenommenen, wohl aber geeignet, jedem von beiden ähnlich zu werden; dem Gegenstand dadurch, daß es von ihm affiziert wird, dem Innern dadurch, daß seine Affektion zu einer Form (εἶδος) wird“ (4. Enn. IV, 23).

Zwischen der niedersten Stufe (die durch die vegetativen Äußerungen, das Affektleben und die Sinneswahrnehmung besetzt ist) und den höheren,

ganz vergeistigten Zuständen ist diejenige Region eingelagert, die den Hauptteil der konkret-psychischen Funktionen nach heutigen Vorstellungen in sich schließt: Gedächtnis, Willens- und Verstandesfunktionen.

Das Gedächtnis ist ein Mittleres zwischen Wahrnehmung und Denken (4. Enn. III, 25—31). Als eine ihrer Natur nach mit dem Zeitbegriff verknüpfte Funktion gehört es zu den Äußerungsweisen des sinnlich-zeitlichen Lebens der Seele. Weder Gott noch der *νοῦς* besitzen Gedächtnis (denn es sind überzeitliche Substanzen), sondern allein die Seele in ihrer irdischen Existenz. Anderseits ist das Gedächtnis ein rein seelisches, aus der Physis nicht begreifbares Phänomen. Seinen Kern bildet eine besondere seelische *δύναμις*: die Kraft der Reproduktion, die sich an anschaulichen wie an begrifflichen Inhalten erweist. Im Zusammenhang mit der Kritik materialistischer Erklärungsversuche, die das Gedächtnis nach Analogie mit einem Gefäß für materielle Inhalte begreifen möchten, finden sich scharfe Einzelbeobachtungen, die eine ganze Reihe moderner psychologischer Erkenntnisse vorausnehmen: Plotin kennt die Beziehungen zwischen Gedächtnis und aktiver Aufmerksamkeit, er weiß um den Zusammenhang des Gedächtnisses mit dem „Umfang des Bewußtseins" und um den Einfluß der Übung auf die Reproduktionstätigkeit.

Die höchste unter den Tätigkeiten der Seele in ihrem zeitlichen Dasein ist das Denken (*διάνοια*). Dagegen tritt die Willensfunktion, wie in der ethisch-religiösen, so auch in der psychologischen Betrachtung stark zurück. Von der kontemplativen Grundhaltung Plotins aus erscheint alles, was dem Gebiet des praktisch-tätigen Lebens angehört, als Selbstentfremdung des Menschen. Das Urbild des rein tätigen, von jeglicher dumpfen Passivität gelösten Lebens ist das Denken. Allerdings sieht Plotin einen grundlegenden Unterschied zwischen der endlichen Verstandestätigkeit, dem diskursiven Denken, und der höheren Vernunfttätigkeit, dem intuitiven Denken.

Das diskursive Denken wird in enge Verbindung gebracht mit dem Prinzip des Bewußtseins; es wird definiert als ein bewußtes Erfassen ohne Vermittlung leiblicher Organe (*ἄνευ σώματος ἀντιλαμβάνεσθαι*, 4. Enn. VII, 8), das sich sowohl auf sinnliche wie auf unanschauliche Inhalte richten kann. Die Fassung des Bewußtseinsbegriffs bei Plotin bedeutet eine wichtige Klärung. Schon der Terminus „begleitendes Bewußtsein", *συναίσθησις* und *παρακολούθησις* (den übrigens Galen schon hat), weist auf das Entscheidende hin: auf die psychologische Abscheidung der Bewußtseinsfunktion von den Bewußtseinsinhalten (1. Enn. I, 9; IV, 6). Von hier aus dringt Plotin vor zu einer prägnanten Formulierung der spontanen Kraft der *σύνθεσις* des Bewußtseins und zu der Erkenntnis, daß auf diese synthetische Funktion sich die Einheit des Bewußtseins gründe (4. Enn. III, 26). Manche dieser Stellen

erscheinen gewissen kantischen Wendungen in der transzendentalen Deduktion gleichsam benachbart.

Daß Plotin mit der Tatsache unbewußt-seelischen Geschehens wohl vertraut ist, bezeugt eine Reihe von Äußerungen (1. Enn. IV, 1—10; 4. Enn. IV, 4, 8; VIII, 8); nur ist ihm die metaphysische Deutung wichtiger als die psychologische Analyse. Unbewußt empfinden und handeln heißt ihm ungebrochener, unmittelbarer, naturhafter — aber ebendamit auch in größerem Abstand vom Geiste leben: „wenn jemand unbewußt etwas besitzt (*καὶ μὴ παρακολουθοῦντα ὅτι ἔχει*), so kann es in höherem Grade sein Besitz sein, als wenn er ein Bewußtsein davon hätte ... Wer sich nämlich unbewußt in einem Zustand befindet, scheint geradezu das zu sein, wovon er befangen ist — ein Erleiden (*πάθημα*), das die Seele noch tiefer zu Falle bringt" (4. Enn. IV, 4).

Das Wesen des höheren, des Vernunftdenkens ist *θεωρία*, Intuition, in der sich Schauen und Geschautes zu unmittelbarer Einheit verbindet.

Im Gegensatz dazu wirkt sich die endliche Verstandestätigkeit auf spezifische Weise aus in den Akten des Unterscheidens und Verbindens, des Beurteilens und Überlegens, des Fragens und Zweifelns. Gerade in der Vielfältigkeit der intellektuellen Funktionen liegt für Plotin ein Beweis für den niederen Rang des Verstandesdenkens, dem das Gedachte notwendig ein „Anderes" ist als das denkende Subjekt. Nur weil in der mit dem Körper vereinigten Seele die Kraft des reinen Schauens gebrochen ist, bedarf sie der diskursiven Umwege des Fragens, Zweifelns, Reflektierens und Beweisens, die nichts anderes sind als ein Zeichen des Mangels an unmittelbarer Gewißheit.

Die Auffassung von der Wesensnatur des Vernunftlebens ist konzipiert von dem Grunderlebnis der mystischen Union aus. Das prinzipiell Bedeutsame liegt nun in der Verbindung, die von hier aus zu dem fundamentalen Problem des Selbstbewußtseins geschlagen wird (5. Enn. III, 1—4; VI, 1—6). Plotin erkennt als das Urbild des „Denkens, das der Zweiheit enthoben ist", das Selbsterkennen (*παρακολουθεῖν ἑαυτῷ*). In dem vollendeten Selbstbewußtsein aber erfüllt sich ihm zugleich das ureigene Wesen des Geistes. Es ist das Wissen des Geistes um das eigene Sein (das ihm, solange er bei sich selbst ist, ständiger Besitz bleibt), was sein ursprüngliches Leben ausmacht.

Die Grundbestimmung geistigen Selbsterkennens ist die Identität von Subjekt und Objekt. Der Geist ist selbst sowohl Gedanke wie Gedachtes (*νόησις* und *νοητόν*), weil ihm die Gegenstände seines Selbstdenkens schlechthin immanent sind (*ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά*, 5. Enn. V, 7). So erhebt sich der actus purus seines Selbstdenkens zum „seienden Gedanken" (*οὐσιώδης νόησις*), der zugleich die Wahrheit ist (denn die Wahrheit gründet sich auf die Übereinstimmung des Aussprechenden und des Ausgesprochenen). Aus den Intuitionen einer Metaphysik des Lichtes, die mit ihrem Tiefsinn auf Jahrhunderte hinaus verwandte Geister immer aufs neue erregt hat, schöpft Plotin die Symbolsprache, mit der er das Wesen des Geistes benennt — jener *πρώτη ἐνέργεια*, die leuchtend und erleuchtet sich selbst genügt in der Seligkeit des

Schauens. „Der Geist schaut nicht durch ein anderes, sondern durch sich selbst, weil das, was er erblickt, sich nicht außerhalb seiner befindet. Er schaut also ein Licht mit einem andern Licht, nicht durch ein anderes. Ein Licht schaut also ein anderes, folglich schaut ein und dasselbe sich selbst" (5. Enn. III, 8).

Von der hier erreichten Höhe läßt sich nun noch einmal Plotins Anschauung vom Wesen der Seele überblicken, der Sinn der triadischen Anordnung von *νοῦς, ψυχή, ὕλη* erhellen. Ursprünglich ist die *θεωρία* keine Kraft der Seele als solcher, sondern etwas Übermenschliches, Göttliches. Das reine Selbstbewußtsein, das vor der Seele ist, überragt die Sphäre des Persönlich-Individuellen. Wohl ist die Seele „ein Licht, das verbunden bleibt mit dem Geist, von dem sie ausstrahlt", aber ihr Selbsterkennen ist weniger vollkommen als das des Geistes (5. Enn. III, 6, 8). Denn sie ist zu einem Teil abhängig von etwas anderem als sie selbst, das Objekt ihres Denkens ist nicht völlig in ihr selbst. Nur dann vermag die Seele sich selbst rein gegenwärtig zu sein, wenn sie sich auf ihren geisthaften Teil besinnt. Die Grundvoraussetzung: Identität von Denkendem und Gedachtem erfüllt sich für die Seele nur dann, wenn sie durch Loslösung vom Sinnlichen in stufenweiser Abstraktion ganz in die Region des Geistes emportaucht (5. Enn. III, 8). So mündet die theoretische Spekulation Plotins in ethisch-religiöse Besinnung ein, oder vielmehr sie findet wieder zurück zu ihrem wahren Ausgangspunkt religiöser Erlösungssehnsucht.

Der äußerste Gedanke der Philosophie des ausgehenden Altertums, der in Plotins Enneaden seine Prägung erfahren hat: die im reinen Selbstbewußtsein kulminierende geistige Selbsttätigkeit (derselbe Gedanke, der ein spätes, aber merkwürdig getreues Nachbild in der Ideenwelt des deutschen Idealismus gefunden hat) — er bezeichnet zugleich die Grenzen der Auffassung vom Wesen der Seele, deren das antike Denken fähig sein konnte. Der Neuplatonismus zeigt die Anschauungen vom Ganzen des Universums in höchstem Grade verinnerlicht; in dem körperlosen, weißglühenden Licht des Plotinischen *νοῦς* hat sich der „Realismus des Endlichen" völlig verzehrt; die Spiritualisierung der Welt, die als durch und durch beseeltes Ganze erlebt wird, erscheint vollendet. Aber der Seelengedanke bleibt verhaftet an die überpersönliche Logosidee, bleibt im Bann der Autarkie des die Fülle persönlich-konkreter Innerlichkeit negierenden theoretischen Lebens. Es bedurfte der Macht einer neuen, im Wesenskern anders gearteten Einstellung zum Leben, um diese Schranke aufzuheben: des Christentums, das neben und über der Selbstgenugsamkeit der *θεωρία* etwas anderes weiß und ergreift: *amor* und *caritas*; neben und über dem *νοῦς*: das *cor humanum*.

Literatur.

Quellen: Plotini Enneades rec. H. F. Mueller, Berlin 1878. 1880.

Übersetzungen: H. F. Müller, Berlin 1878. 1880. O. Kiefer (in Auswahl), Jena 1905.

Darstellungen: A. Richter, Neuplatonische Studien, Halle 1864—67. H. F. Müller, Plotinische Studien, Hermes 48 (1913) und 51 (1916). F. Heinemann, Plotin, Leipzig 1921. G. Mehlis, Plotin, Stuttgart 1924.

III. DIE ALTCHRISTLICHE WELT.

Die ersten Jahrhunderte christlicher Zeitrechnung finden in den meisten geschichtlichen Darstellungen der Psychologie keine Beachtung. In Wahrheit entsteht in dieser Epoche ein großer Teil der geistigen Konzeptionen, die für die folgende abendländische Entwicklung bestimmende Kraft besitzen, wenn auch ihre Urheberschaft in Vergessenheit geriet. Und gerade über die Hauptrichtungen, in denen der abendländische Geist ein Wissen und Begreifen des Seelischen gesucht hat, fällt in den ersten christlichen Jahrhunderten die Entscheidung, wenigstens soweit der tragende Erlebnisgrund in Frage kommt. Die Fülle des für die Psychologie auswertbaren Materials, das die Zeit der Patristik birgt, ist gewaltig; für seine Verarbeitung aber ist noch so wenig geschehen, daß eine vollständige Klärung der Zusammenhänge im Rahmen unsrer gedrängten Darstellung unmöglich ist. Nur darum kann es sich handeln, einige Grundlinien aufzuzeigen, aus denen die Bedeutung dieses Zeitraums im allgemeinen deutlich zu werden vermag.

Der Erkenntniswille der altchristlichen Welt sucht den Weg zur Wahrheit vom inneren Leben der Seele aus, als des *praestantissimum creatum dei*. Die Erkenntnis der Seele ist das Höhere gegenüber der Erkenntnis der Welt, der *σοφία τοῦ κόσμου*. Deshalb spielt in der Väterzeit das anthropologisch-psychologische Interesse eine kaum weniger beherrschende Rolle als das auf die Gestaltung des Dogmas gerichtete theologische Streben.

Die antike Wissenschaft hatte das Gottesbewußtsein verankert in der obersten, sublimsten Tätigkeit des bewußten Menschendaseins: im reinen Vernunftleben, im Element des Logischen, im *νοῦς*. So vermochte sie es, die letzten Anliegen menschlicher Existenz der Form philosophischer Problemgestaltung einzuordnen. Der über die Fülle der erscheinenden und sich wandelnden Dinge schweifende Blick kam zur Ruhe im Erreichen einer dem Denken faßbaren Gesetzmäßigkeit des Kosmos. In den Grund- (und Wert-) Begriffen *εἶδος, μορφή, οὐσία* spiegelt sich das Ideal antiken Denkens wider: das Vordringen zu einer ontologisch reinen, im Gedanken nachzuschaffenden bleibenden Wesenhaftigkeit des Seins. Die Betrachtung des Lebens aber nach seinem Sinngehalt für das menschliche Bewußtsein befriedigt sich in formelhaften, auf der Grundlage der Eudämonie errichteten Darstellungen eines höchsten Gutes.

Die durch das Christentum geschaffene Wandlung des Lebensgefühls äußert sich in einer Relativierung der als absolut genommenen Potenz des Vernunfterkennens. Das Gottesbewußtsein ist in eine der theoretischen Spekulation nicht mehr erreichbare tiefere Region eingesenkt. Die Unendlichkeit des sichtbaren Universums verblaßt neben der glühenden Lebendigkeit des inneren Kosmos, der sich in der Wirklichkeit unmittelbaren Erlebens, in der reinen Selbstgewißheit der Eigenerfahrung offenbart. Die Wahrheit ist nicht als erstes ein Problem philosophischer Spekulation; nur „mit der ganzen Seele" ist sie zu ergreifen und zu verwirklichen. Die irrationalen Mächte des Gefühls und des Willens erhalten unvergleichliche Leuchtkraft und Tiefe. Das Erlebnis des Leidens wird zur seelischen Realität von einer Kraft, wie sie sich mit den antiken Vorstellungen von Glück, Macht und Vollkommenheit nicht verbinden ließ.

Trotz aller an den inneren Nerv gehenden Unterschiede zwischen antikem und christlichem Wesen kommt es nicht zu einer totalen Verneinung der Formen des antiken Denkens. Die Wirklichkeit des Geschichtlichen zieht nicht so scharfe Trennungslinien wie die Erforschung der Prinzipien. Die Kultur der altchristlichen Welt ist ausgesprochenermaßen eine „abhängige Kultur" (A. Dempf). Die große Aufgabe der abendländisch-christlichen Welt besteht nicht in der einfachen Annihilisation, sondern in der Assimilation des überkommenen Guts der alten Welt, das gleichsam ein gewaltiges, aus den Strömen griechischer, alexandrinischer, jüdischer, orientalischer Überlieferung sich bildendes Stromsystem darstellt. Es ist eine Doppelaufgabe gesetzt: Selbstverteidigung gegen die heidnische Kultur und zugleich Verwendung ihrer Hauptelemente im Dienst einer Formgebung des eigenen geistigen Besitzstandes.

Daß dieser (vor allem von Dufourq und Harnack nach seiner umfassenden Bedeutung herausgearbeitete) Prozeß der „Hellenisierung" des Christentums, der „Logifizierung" seines Glaubensgehaltes oft zum Überwuchern und Auslöschen der eigenen durch die in der Tradition geformt vorliegenden Lebensüberzeugungen gehen konnte, gehört zu dem tragischen Moment, das aus den großen welthistorischen Bewegungen nicht herauszulösen ist. Den Charakter dieses Geschehens aber, soweit es der altchristlichen Epoche angehört, allgemein als bloße Verweltlichung und Veräußerlichung zu deuten, heißt offenbar eine starke Einseitigkeit begehen.

Die Polarität von christlichem Lebensgehalt und antiker Formwelt ist das (seit Hegel zum festen Erkenntnisbesitz gehörende) Urphänomen der abendländischen Geistesgeschichte. Sein Einfluß in der Geschichte der Auffassungen vom Seelischen kommt darin zum Ausdruck, daß von nun an ein eindimensionales psychologisches Denken nicht mehr möglich ist. Wie auf metaphysischem und erkenntnistheoretischem Gebiet, so nehmen auch in der Psychologie die grundlegenden Fragen die Form der Polarität, des „dialektischen" Fortgangs, der Bewegung zwischen den Polen *ratio* und *fides* an.

Der Prozeß der Diosmose antiker und christlicher Vorstellungen läßt sich zunächst im Bereich psychologischen Denkens an den Abwandlungen

verfolgen, die die Behandlung der Hauptfragen erfährt: die Lehre vom νοῦς und vom πνεῦμα — beides Theorien, die gleichzeitig eine bestimmte Stellung zu dem Leib-Seeleproblem und zu der Frage der Einteilung der Seelenkräfte einschließen.

Für die antike Betrachtungsweise gilt im allgemeinen der Grundsatz von der Trennung der reingeistigen von den empirisch-individuellen Seelenkräften. In der aristotelischen Formel des θύραθεν εἰσιέναι war diese Anschauung am entschiedensten zum Ausdruck gekommen. Unter den patristischen Denkern bleiben diejenigen, die in ihrer Denkhaltung der logozentrischen griechischen Spekulation noch sehr nahe stehen, bei ähnlichen Vorstellungen. Die Seele gilt z. B. bei Origines (wie in der Stoa und bei Plotin) als periphere Ausstrahlung einer kosmisch-naturhaften Potenz; sie bedeutet dem λόγος in seiner Reinheit gegenüber etwas Niederes, Getrübtes. Soweit aber die patristischen Lehren auch in psychologischer Hinsicht Träger spezifisch christlicher Überzeugungen sind, d. h. den Gedanken des unerschöpflichen Eigenwerts der Einzelseele in den Mittelpunkt stellen, verschwindet die antike Entgegensetzung einer mit dem Naturhaft-Organischen vereinigten empirischen Seele und dem unpersönlich-transzendent gedachten νοῦς. Der Geist ist (bei Gregor von Nyssa, bei Tertullian) der zum Wesen des Menschen unmittelbar gehörende göttliche Bestandteil, nicht eine besondere, zur Seele hinzukommende Substanz. Die Seele ist Geistwesen, sie empfängt den Geist nicht von außen her. Tertullian nimmt ausdrücklich Stellung gegen Aristoteles: Seele (*anima*) und Vernunft (*animus*, *mens*) sind nicht getrennte Substanzen; die Vernunft ist vielmehr eine Tätigkeit (*officium*), eine Verfassung (*suggestus*), eine Einrichtung (*structus*) der Seele.

Noch schärfer kommt die tiefgehende Veränderung zum Ausdruck an der Wandlung der mit dem πνεῦμα-Begriff sich verbindenden Anschauungen. Durch die ganze antike (und hebräische) Seelenmetaphysik zieht sich das tiefsinnige Motiv der Bestimmung des Seelischen als πνεῦμα[1]). Das Christentum griff die älteren Überlieferungen auf und unterwarf zugleich die oft in verflachter Form auftretenden und vielfach als *asylum ignorantiae* mißbrauchten Gedanken vom πνεῦμα einem Läuterungsprozeß.

Das griechische Wort πνεῦμα ist wie das entsprechende hebräische ruach gekennzeichnet durch seine Doppelbedeutung: Luft (Hauch, Atem) und Geist. Diesem doppelten Sinn des Wortes entspricht die ihm anvertraute gedankliche Funktion: eine Brücke zu bilden zwischen dem stofflich Greifbaren und dem seelisch Unsichtbaren. Die Grundlage

[1]) Es ist das Verdienst H. Siebecks gewesen, durch wertvolle Einzeluntersuchungen auf die Bedeutung dieses Zusammenhangs hingewiesen zu haben. Vgl. seine Geschichte der Psychologie, Gotha 1880—84 und seinen Aufsatz „Die Entwicklung der Lehre vom Geist (πνεῦμα) in der Wissenschaft des Altertums", Zeitschrift für Völkerpsychologie, 12. Bd.

bildet die in frommer Unbefangenheit ergriffene Anschauung, daß in dem ursprünglichen Rhythmus des Atems (als kosmischer wie als innerorganischer Funktion gedacht) das Urprinzip der Belebung und Beseelung offenbar wird. Der Atem ist das Symbol des ständigen Übergangs vom Außen zum Innen, vom Innen zum Außen. Als Träger dieser Grundbedeutung nimmt der Gedanke vom *πνεῦμα* seinen Weg in die Wissenschaft der alten Welt. Bei den Vorsokratikern, auch bei Aristoteles und namentlich in der Stoa erscheint er immer an der Stelle, an der der forschende Wille mit dem Geheimnis des Zusammenhangs von Körper und Geist, von Leib und Seele in Berührung tritt. Das *πνεῦμα* wird erschaut als die Grenze, an der das Sinnliche schon entsinnlicht erscheint; als jene Zwischenstufe, die sowohl als vergeistigter Stoff wie als körperhaft werdender Geist gedacht werden kann. Die großartigste Ausformung dieses Prinzips erreicht die Stoa, der das *πνεῦμα* Stoff der Welt und Gott zugleich ist. Im ganzen wie im einzelnen ist es die große zusammenhaltende Kraft des Universums, die *συνεκτικὴ δύναμις* — alles ist *πνεῦμα*.

Aber in der Weite und Elastizität des *πνεῦμα*-Begriffs liegt zugleich eine Gefahr: die nämlich einer ähnlichen Verschwommenheit, wie sie das Kennzeichen des alten Hylozoismus gewesen war. Vielfach dienen die antiken Theorien vom *πνεῦμα*, indem sie eine anschaulich vorstellbare Verbindung zum Immateriellen hin zu erreichen suchen, doch nur dazu, die tiefere Unabhängigkeit des Geistigen auch noch von dem verfeinertsten sinnlichen Phänomen zu verschleiern. Das Christentum überwindet diese Gefahr, indem es jede Verbindung des *πνεῦμα* mit der Materie zerschneidet. In den Paulusbriefen des Neuen Testaments erscheint das *πνεῦμα* in der Bedeutung eines völlig übernatürlichen geistigen Prinzips, von dem kein Schatten einer physischen, sondern eine ausschließlich religiöse und ethische Wirkung ausgeht; das nicht den Stoff belebt und organisiert, sondern das Fleisch tötet (Röm. 8, 13); das in keiner anderen Beziehung zur Materie mehr steht als in der des Gegensatzes zu ihr und der Herrschaft über sie. In dem *πνεῦμα*-Begriff des Neuen Testaments hat sich die Entnaturalisierung des Geistes vollendet; mit dem antiken *πνεῦμα τοῦ κόσμου* (1. Kor. 2, 12) besteht keine Verbindung mehr. Und damit ist auch jene den älteren Auffassungen innewohnende Zwiespältigkeit beseitigt. Die paulinische Scheidung ist radikal: das *πνευματικὸν* steht im Gegensatz nicht nur zu allem Stofflichen, zum Fleisch (*σάρξ*), sondern auch zum Seelischen (*ψυχικόν*). In der christlich-paulinischen Fassung büßt demnach das *πνεῦμα* seine frühere Hauptfunktion ein: die des Vermittelns zwischen Leib und Seele. In der neu geordneten Zusammenstellung von *πνεῦμα, ψυχή, ὕλη* (*σάρξ*) nimmt das *πνεῦμα* die oberste Stelle ein; es tritt an den Platz, den Aristoteles dem *νοῦς* vorbehalten hatte — freilich nur formell, nicht dem inneren Gehalt nach.

Die christliche Umwandlung des *πνεῦμα*-Gedankens ist von eminenter Bedeutung für die ganze Folgezeit geworden. Nur von hier aus

konnte jene Entwicklung ihren Ursprung nehmen, die sich in der späteren (mittelalterlichen sowohl wie neuzeitlichen) Herausbildung der Begriffe Geist, Seele, Bewußtsein zu erkennen gibt. Freilich werden die älteren Auffassungen nicht völlig überwunden. Vielmehr gehen die Grundformeln der verschiedenen Richtungen ständig nebeneinander her und verschlingen sich in den altchristlichen Systemen auf mannigfache Art.

Es würde eine besondere Aufgabe bedeuten, die Geschichte der psychologischen Grundbegriffe dieser Epoche zu klären, die allmähliche Kristallisierung der wichtigsten Termini (*νοῦς, πνεῦμα, spiritus, animus, anima, mens, ratio, intellectus, sensus*) im einzelnen zu verfolgen — eine Aufgabe übrigens, deren Durchführung für ein tieferes Verständnis der ganzen späteren Psychologie von großer Bedeutung sein könnte. In dieser Arbeit können nicht alle Einzeletappen des Ringens um eine klare und gesicherte Wesensbestimmung des Seelischen dargestellt werden.

Ein Moment ist um seines besonderen Interesses willen zu erwähnen: auf der Grundlage der neuen, christlichen Bestimmung des *πνεῦμα*-Begriffs hat sich eine psychologische Typenlehre herausgebildet — die älteste innerhalb des christlich-abendländischen Kulturkreises. Je nach dem Überwiegen des rein geistigen, des gemüthaft-seelischen oder des materiellen Gerichtetseins ergeben sich charakteristische Unterschiede in der Gesamtfärbung einer Persönlichkeit, so daß die Möglichkeit einer typologischen Klassifizierung in das Gesichtsfeld rückt. Aus diesem Gedanken heraus wird bei Paulus, bei den Gnostikern, dann unter den Vätern bei Gregor von Nyssa und Hilarius die — freilich vorwiegend ethisch-religiös gemeinte — Unterscheidung von Pneumatikern, Psychikern und Hylikern aufgestellt. Die systematische Basis dieser Einteilung ist die Beobachtung der verschiedenen Grade möglicher Vergeistigung innerhalb der menschlichen Einzelexistenz. Ihr psychologisches Moment aber erhellt aus dem Gedanken, daß die jeweilige Stufe der Befreiung vom Stofflichen als konstitutiv für die konkrete seelische Organisation bestimmter Individualitäten angesehen wird.

Über dem ganzen vielverschlungenen Gewebe überlieferter Begriffe und Lehrmeinungen aber erhebt sich im altchristlichen Denken eine Grundidee zu beherrschender Stellung. Die Aneignung früher errungener psychologischer Erkenntnisse, die nachweisbaren Beeinflussungen von der Tradition her mögen eine noch so große Rolle für den Fortgang der Gedankenbewegung spielen — der Kern der Gesamtentwicklung steht unter einem besonderen inneren *τέλος*: einer neuen symbolischen Schau auf das Wesen der Menschenseele, die die naturalistisch-intellektualistische Betrachtungsart der Antike abzulösen bestimmt ist. Die patristische Psychologie ist ihrer (manchmal freilich verhüllten) inneren Tendenz nach Symbolpsychologie. Das tiefste und umfassendste Dokument ist die Psychologie Augustins.

Alle Denkbemühungen der altchristlichen Anthropologie und Psychologie sind wesentlich bezogen auf einen und denselben Lebenspunkt: es ist die der ganzen Epoche lebendig bewußte Überzeugung, daß man sich

dem Geheimnis der Menschennatur nur nähern kann durch Vertiefung in das Mysterium des menschlichen Ursprungs, durch den Rückgang auf den eigentlichen Sinn des „ersten Menschen", des Wortes „Adam". Daher ist der eigentliche Baugrund der patristischen Psychologie bestimmt durch den biblischen Schöpfungsmythus. Die ersten nachchristlichen Jahrhunderte haben ihre *prima philosophia* an der Schöpfungsgeschichte; sie ist der ideelle Mittelpunkt, um den das theologische, ethische und psychologische Denken der Epoche kreist. Was in einem strengen Sinn original ist an den psychologischen und anthropologischen Erkenntnissen der Väterzeit, ist hervorgegangen aus den Auslegungen von Gen. 1ff. Der *βίβλος γενήσεως* bildet den nie verschwindenden Hintergrund all dieser Theoriebildungen, vor dem die Hauptfragen psychologischen Forschens neue Umrisse gewinnen, mit neuen Möglichkeiten gefüllt erscheinen.

Die Grundzüge der neuen Symbolpsychologie entwickeln sich aus der ständig festgehaltenen und aus der Tiefe religiösen Verlangens immer wieder erneuerten Beziehung auf zwei Hauptstellen: *ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ'ὁμοίωσιν* — lasset uns den Menschen schaffen nach unserm Bilde und zu unserm Gleichnis (Gen. 1, 26); *καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν* — und er blies in sein Antlitz den Hauch des Lebens, und der Mensch ward zur lebendigen Seele (Gen. 2, 7).

Die für den Entstehungsgang der altchristlichen Symbolpsychologie entscheidenden Momente dieser beiden Zentralstellen — soweit eine theoretisch-gedankliche Erfassung möglich ist — sind folgende:

1. Die Seele ist von Gott geschaffen; sie ist, wie es Augustin in monumentaler Einfachheit ausgesprochen hat: *ex deo* und *ad deum*. — Damit ist eine gänzlich neue, über alle bloß dialektischen Möglichkeiten hinausliegende Position gewonnen für alles Nachdenken über den immateriellen Teil der Menschennatur und eben damit ein neuer Ansatzpunkt zur Kritik des psychologischen Naturalismus und Materialismus. Eine wahrhaft „kopernikanische Wendung" im Verhältnis zur antiken Denkweise (die der Neuplatonismus auf seinem Weg auch erstrebt, aber nicht erreicht hatte) hat sich vollzogen: nicht aus der Beziehung zu dem natürlichen Kosmos läßt sich die Grundbeschaffenheit der menschlichen Seele ableiten; sie verschließt ihr Geheimnis, solange sie nur als vollkommenste Organisation im Reich der Naturdinge gedacht wird. Die Genesis des Menschen bedeutet einen „qualitativen Sprung"; sie geht nicht wie die alles übrigen Geschaffenen zurück auf ein „*fiat*", sondern auf den „*afflatus*", das Einhauchen des göttlichen Geistes. Bei einer Reihe patristischer Denker, bei Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Basilius, Tertullian, Ambrosius, läßt sich verfolgen, wie dieses Motiv zum wichtigsten Stützpunkt in der Auseinandersetzung mit naturalistischen Ansichten der griechischen Philosophie wird.

2. Die Seele besitzt durch ihren Ursprung von dem aus göttlichem πνεῦμα stammenden Hauch (Tertullian: *flatus factus ex spiritu*) ursprüngliche Verwandtschaft mit dem Göttlichen. Die Verbindung Gottes mit dem Menschen ist nicht physischer Art, sondern entspringt aus dem Geist. — Von hier aus gesehen erscheinen nun die antiken, aus einer anderen gedanklichen Atmosphäre abgeleiteten Bestimmungen über die Immaterialität, die lebendige Geistigkeit und Inkorruptibilität der Seele in ganz neuem Licht. Die vorher bei der Geschichte der πνεῦμα-Lehre geschilderten grundlegenden Wandlungen haben ihre Voraussetzung in diesem Zusammenhang.

3. Die im Schöpfungsmythus ausgesprochene Beziehung Gottes zum Menschen enthält ein Mehr gegenüber der unbestimmten und mehrdeutigen allgemeinen Relation zwischen Ursprung und Abgeleitetem, ein Mehr auch gegenüber der platonischen Kategorie der μέθεξις, der Teilhabe: es ist die Beziehung des Originals zum Bild. Die menschliche Seele ist Bild (εἰκών, *imago*) und Gleichnis (ὁμοίωσις, *similitudo*) von Gottes Wesen. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen — dieser tiefste und kühnste Gedanke der abendländischen Welt, der den platonischen Dualismus nicht fortsetzt, sondern durch die Stiftung einer Lebensbeziehung zwischen urbildlichem und abbildhaftem Sein überwindet — er hat seine Mission keineswegs nur in der Theologie, in der Entwicklung des Dogmas; er bildet auch die Grundlage zunächst der patristischen, dann aber auch eines großen Teils der mittelalterlichen Seelenmetaphysik. Das Verständnis der europäischen Mystik bis Meister Eckhart und Böhme und aller aus der Quelle der Mystik schöpfenden Psychologie — auch in der neueren Zeit — ist nur von diesem Blickpunkt aus möglich.

Die ersten, noch tastenden Versuche, von hier aus den Übergang zu finden zu einer Psychologie im eigentlichen Sinn, d. h. einer deutenden Durchdringung des konkreten menschlichen Seelenlebens, beginnen schon in den ersten Jahrhunderten. Tertullian versucht aus dem Urzustand des Menschen die *naturalia animae* (d. h. die der menschlichen Seele ursprünglich zukommenden Grundeigenschaften) abzuleiten und auf ihre Totalität die Herrschaftswürde der Seele allem Geschaffenen gegenüber (*dominatio rerum*) zu begründen.

Die bedeutungsvollsten Antriebe für die patristische Psychologie aber erwachsen aus der Verknüpfung des Gedankens der Ebenbildlichkeit mit der sich entwickelnden Trinitätslehre. Die ersten Spuren dieses Zusammenhangs lassen sich nachweisen bei Gregor von Nyssa, der den Versuch macht, im empirischen Seelengeschehen die triadische Beschaffenheit des inneren göttlichen Lebens wiederzufinden und die Dreigliederung der psychischen Grundfunktionen als Abbild der göttlichen Trinität zu verstehen[1]) *[s. S. 31]*. Er ist in diesem Punkt der bedeutendste Vorläufer der augustinischen Psychologie.

Literatur.

Quellen: I. P. Migne, Patrol. curs. compl., Series graeca und Ser. latina.

Darstellungen: H. Ritter, Geschichte der Philosophie, 5. Buch, Hamburg 1841. A. Stöckl, Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit, Würzburg 1859; Die spelative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte, Würzburg 1858. J. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter, München 1859. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. A., Tübingen 1909. F. A. Carus, Psychologie der Hebräer, Leipzig 1809. H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, I, 2, Gotha 1884. N. Stigler, Die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa, Regensburg 1857. G. R. Hauschild, Tertullians Psychologie und Erkenntnistheorie, Leipzig 1880.

IV. AUGUSTIN.

Es ist eine andere Notwendigkeit als die des Grundsatzes „historischer Gerechtigkeit", die zum eingehenden Studium Augustins in einer deutenden Rückschau auf die Hauptformen des Wissens um das Seelische zwingt. Augustin ist für alle Zeiten das gewaltigste Vorbild dessen, was „Psychologie" in einem großen und von zeitlich bedingten Auffassungen befreiten Sinn allererst möglich macht: der schlechthin zwingenden Kraft reiner Innenschau. Das Reich des *homo interior* enthüllt sich seinem Blick nicht weniger frei (*plane video*) als die Wirklichkeit der Körperdinge. Aber nur erschauernd vor ihren Tiefen betritt er die Erlebniswelt der inneren Erfahrung — *nonne attendis et exhorrescis tantam profunditatem?* (De an. et eius or. IV, 7). Sein ganzes Denken ist wesentlich an dem Unterschied zwischen äußerer, verstandesmäßiger Erkenntnis und der nur aus dem eigenen Erleben hervorbrechenden Gewißheit orientiert; es ist in seiner Sprache der Unterschied zwischen *praesumptio* und *confessio*. Sein Hauptziel ist nicht: gegebene Tatsachen mit vorausgesetzten oder übernommenen Denkformen in Beziehung zu bringen, sondern Wirklichkeit zu schöpfen aus dem Bekennen des Eigenen.

Dieser Weg führt notwendig in das Gebiet des Persönlichsten, „Subjektivsten", Individuellsten. Aber für Augustin deckt sich dieser Bezirk nicht — wie dies von vornherein für das unpersönliche Objektivitätsideal neuzeitlicher Wissenschaft der Fall ist — mit dem des Zufälligen, Verantwortungslosen, Willkürlichen. Sein Denken ruht in der Gewißheit, daß gerade in dieser Schicht, wenn sie in ihrer wirklichen Tiefe erfaßt wird, das Gemeinsame und Allgültige des Menschlichen am stärksten ist: *et quid est cor meum nisi cor humanum?* (De trin. IX, 1).

Was Jacob Burckhardt von der Wende der Renaissance sagt: sie sei im wesentlichen eine Erfahrung großen Stils, das läßt sich in einem anderen Sinn auf die Tat Augustins anwenden. Auch er schließt das Tor auf zu einer neuen, umfassenden Erfahrung; auch er weist auf

[1]) [*Zu S. 30!*] Namentlich in den Schriften: De hominis opificio; In haec verba „faciamus hominem"; De eo quid sit „ad imaginem et ad similitudinem". Patrol. curs., Migne, Series graeca, Bd. 44.

Wirklichkeit hin: auf die Wirklichkeit des seelischen Lebens in seiner Unmittelbarkeit und in seiner Unvergleichbarkeit mit den Erscheinungen des äußeren Naturgeschehens. Und diese augustinische Empirie enthält zugleich eine Kampfansage gegen die antike Wissenschaft, der der Begriff schlechthin das Wesen und die Wirklichkeit der Dinge, der das reine, nur auf sich gestellte Denken das Göttliche und Unendliche ist.

Dennoch ist auch in ihm selbst das alte Erbe mächtig. Die Notwendigkeit des Durcherlebens der beiden Grundeinstellungen: der hellenischen und der christlichen, deren Wesensverschiedenheit eine letzte ausgleichende Bindung nicht zustandekommen läßt, macht die Tragik seiner Existenz aus. In den Kämpfen und Leiden seines Denkerlebens kommt es zum ersten und entscheidenden Zusammenstoß zwischen diesen Mächten, die für Jahrhunderte die geistigen Schicksale der abendländischen Welt bestimmen.

Augustin ist ein „fragmentarischer Philosoph" (Dilthey), er gehört nicht in die Galerie „klassischer Denker". Sein ganzes Schaffen trägt unaustilgbar das Stigma eines ringenden Geistes. Dafür vermag die Selbstbesinnung des abendländischen Geistes in Augustins Werk wie in einem Spiegel, den die Jahrhunderte nicht blind machen konnten, die wesenhaften Züge des eigenen Antlitzes, die Zeichen eigener Not und Seligkeit, wiederzuerkennen.

Der Versuch die psychologische Schöpfung Augustins als Ganzes in die Anschauung zu bekommen stößt auf manche Schwierigkeiten. Ihr traditionelles Bild ist im höchsten Maß fragmentarisch. Das mag zum Teil darin begründet sein, daß die offen zu Tage liegenden geistigen Wirkungen größtenteils von dem Theologen, nicht von dem unmittelbar dem Lebendigen zugewandten Forscher Augustin ausgegangen sind. Fast alle Interpretationsversuche der augustinischen Psychologie legen mit auffallender Einseitigkeit die aus der neuplatonischen Periode stammenden Schriften zugrunde, in deren Titel ein deutlicher Hinweis auf ein psychologisches Problem enthalten ist (De quantitate animae, De immortalitate animae, De libero arbitrio). Gewiß sind die dort entwickelten Anschauungen wichtig genug für den ganzen Augustin — denn der Neuplatonismus wird auch in seiner späteren Denkentwicklung nie völlig ausgeschaltet —, aber richtig eingeordnet sind diese frühen Theorien nur dann, wenn sie als Vorstufe und Durchgangsphase erkannt werden.

Die Hauptquelle für den bedeutsamsten Teil der augustinischen Psychologie ist neben den Confessiones das Werk De trinitate, das bisher wohl unter dogmatischem Gesichtspunkt, aber nicht nach seiner eminenten Bedeutung für die Psychologie gewürdigt wurde. Wenn das Urteil über den „Psychologen Augustin" nicht einseitig aus den Schriften der ersten Zeit nach der Bekehrung, sondern unter Berücksichtigung von De trinitate (und De civitate dei) gewonnen wird, dann müssen die üblichen Ansichten revidiert werden (wie sie selbst bei Dilthey oder Harnack zu lesen sind): daß Augustin das Gebiet der Psychologie im engeren Sinn nur gestreift und seinen psychologischen Scharfblick nur durch geniale Aperçus bewiesen habe[1]).

[1]) Zu meiner Freude finde ich für meine Anschauung eine Bestätigung von theologischer Seite in der Schrift von M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, die mir leider erst während der Drucklegung meiner Arbeit bekannt geworden ist, sodaß ich mich hier nur auf die Erwähnung dieser wertvollen Darstellung beschränken kann.

Der allgemeine Eindruck, den die frühen psychologischen Schriften Augustins hervorrufen, ist: Erneuerung Plotins. Der Dualismus von Sinnlichem und Geistigem ist streng festgehalten. Die Gegebenheiten der äußeren Erfahrung gelten als Inbegriff des Wandelbar-Zufälligen gegenüber den *veritates aeternae*, die sich nur einer höheren, rein geistigen Schau erschließen. Die neuplatonische Ideenlehre formt sich um zu einer Ontologie ewiger Formen und Wahrheiten, deren Sein in Gott beschlossen ist[1]). Das antike Erbgut eines allgültigen logischen Weltzusammenhangs setzt sich übermächtig durch. Die psychologischen Bestimmungen stehen im Schatten dieses metaphysischen Standpunkts. Für die Stellung zum Leib-Seele-Problem ist nicht nur die Betrachtungsweise Plotins im allgemeinen Vorbild; auch in der Gedankenführung und in den Formulierungen schließt sich Augustin an die Enneaden an: *anima tota est in toto corpore et singulis partibus* (De imm. an. 16 n. 25) — „die Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile" (vgl. oben S. 18). Diese augustinische Fassung ist dann für den größten Teil der mittelalterlichen Psychologie maßgebend geblieben. Von der Frühscholastik an bis zu Thomas wird die plotinisch-augustinische Formel immer wieder zum Ausgangspunkt genommen. Das überräumliche Verhältnis der Seele zum Leib schildert Augustin, wie vor ihm Gregor von Nyssa[2]), ganz im Geiste Plotins: die Seele wird nicht vom Körper festgehalten, sie ist nicht in ihm wie in einem Schlauch, sondern der Körper ist in ihr. Die später die Scholastik beschäftigende Streitfrage, ob dem organischen Körper — abgesehen von seiner Beseeltheit — noch ein besonderes Formprinzip zukomme, spielt noch keine Rolle.

Auch das Problem der Einfachheit und Einheit des Seelischen wird plotinisierend behandelt: die Seele ist nur relativ einfach und ungeteilt; schlechthin einfach ist nur Gott, weil er das ist, was er hat: *ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est* (De civ. dei XI, 10) — ein Gedanke, auf den Augustin auch später immer wieder zurückkommt (De trin. VI, 4 u. 6; VIII, 6; IX, 4; XV, 22; Tract. 48 in Ev. Joh. 10 n. 6.)

---

[1]) Stellen wie die folgende Ideendefinition können geradezu als Programm für die mittelalterliche Metaphysik der substantialen Formen gelten: *sunt ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur* (De div. quaest. 83, quaest. 46).

[2]) Dessen Ansichten ebenfalls den neuplatonischen Einfluß, zugleich aber eine einzigartige persönliche Zartheit des Denkens erkennen lassen: die Zugehörigkeit der Seele zum Leib, von der nur feststeht, daß sie nicht räumlicher Art ist, bleibt mit dem Schleier des Unbegreiflichen verhüllt (*ἄλλα ὡς οὐκ ἐστιν εἰπεῖν ἢ νοῆσαι.* De opif. hom. 12). Nur im Gleichnis läßt sich sprechen von dem tiefen Rätsel. Gregor hat das schöne Bild, daß die Seele vom Leib gefesselt werde wie der Liebhaber von der Geliebten: *ἀλλ' ὡς ἐν σχέσει καὶ τῇ πρός τι ῥοπῇ καὶ διαθέσει δεδέσθαι ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν.* De an. et resurr.).

Die Sinnesempfindung wird als passiver Vorgang geschildert (*sentire pati esse consensimus*, De quant. an. 23) und weniger auf ihre psychologische als auf die physiologische Bedeutung hin betrachtet. Der Sinn der Empfindung ist darin beschlossen, daß „der Seele nicht verborgen bleibt, was der Körper erleidet" (*sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus*, ibid.). Auch die Erörterungen über die Natur des inneren oder Gemeinsinns führen nicht wesentlich über die aristotelischen und stoischen Lehren hinaus: die einzelne Empfindung kommt dem Sinnesorgan zu; das Bewußtsein davon aber, daß ich Empfindungen habe und weiterhin die Fähigkeit, die Eindrücke verschiedener Sinne auf ein gemeinsames Objekt einheitlich zu beziehen, ist Sache des inneren Sinns: *sensus interior praestat externis sensibus, quorum est moderator et iudex ... arbitror etiam illud esse manifestum, sensum illum interiorem non ea tantum sentire, quae acceperit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri* (De lib. arb. III u. IV). Der innere Sinn gilt als eine Vorstufe des Selbstbewußtseins, die aber noch ganz in die Sphäre des Sinnlichen fällt. Im Seelenleben der Tiere entspricht ihm die Funktion des „Instinkts" (*iste enim sensus inest et bestiis, quibus intellectus non inest*, De lib. arb. 5, 12); er leitet die rein animalischen Reaktionen und bestimmt die Wahl der Objekte des Meidens und Begehrens.

Der Grad der Abhängigkeit sowohl wie das allmähliche Freiwerden von der platonischen Begriffstradition geht am deutlichsten hervor aus dem Wandel der fundamentalen Bestimmungen über das Wesen der Seele. Die Seele heißt zunächst eine unkörperliche, geistige Substanz, deren vornehmste Aufgabe die Herrschaft über das Körperliche ist (*anima est substantia quaedam rationis particeps regendo corporis accomodata*, De quant. an. 13 n. 22; De spir. et an., I); sie ist unausgedehnt und deshalb räumlich nicht lokalisierbar (*anima tametsi per totum corpus sentit, non idcirco est cum corpore extensa*, ibid. 23). Ihre Größe ist dynamischer Art (*accipe a me, quanta sit anima non spatio loci ac temporis, sed vi ac potentia*, ibid. 32 n. 69; vgl. Plotin, S. 18). Die Substanzdefinition der Seele wird von Augustin auch in den späteren Epochen seines Denkens, in denen das neuplatonische Element mehr zurücktritt, formell aufrecht erhalten[1]); hier aber wirkt der Substanzbegriff — gemessen an der Fülle konkreter seelischer Lebenstatsachen, die das psychologische Genie des reif und selbständig gewordenen Denkers ans Licht gehoben hat — mehr wie ein konventionell mitgeführter, fast lebensfremder Bestandteil.

Die wahre Mission Augustins in der Erkenntnis des Seelischen führt über den Kreis der neuplatonischen Begriffsbildung hinaus. Seine entscheidende und originäre Leistung liegt nicht in der Weiterbildung, sondern in der Depossedierung des Substanzbegriffs und in dem

[1]) De trin. X, 7 n. 10: *mentis naturam et esse substantiam et non esse corpoream*; X, 10 n. 15: *cum se mens novit, substantiam suam novit*; die Seele als *substantia spiritalis*: De trin. I, 1; II, 8; XII, 1; VI, 6).

Fruchtbarmachen eines aus den Tiefen innerster Erfahrung geschöpften Lebensbegriffs. Eine der wesentlichsten Tendenzen Augustins ist der antiken Begriffsphilosophie entgegengerichtet; steht im Gegensatz zu jener Überzeugung, daß das wahre Sein ruhend, unveränderlich und von objektiv zeitlosem Bestand sein müsse, daß also aller Wechsel, alle Veränderung einen Wertabfall bedeute. Sein Dämon führt ihn immer wieder an den Punkt, an dem es gelingen mag, das Wahre als Leben, als sichselbstfühlendes Leben, zu ergreifen: „Dein Gott aber ist auch für Dich Deines Lebens Leben" (*deus autem tuus etiam tibi vitae vita est*, Conf. X, 6 n. 10).

Ein Studium des Gedankengangs der Stellen, in denen Augustin, den Cartesianischen Ausgangspunkt vorwegnehmend, die akademische Skepsis durch das Verweisen auf die Evidenz der inneren Selbstgewißheit widerlegt (De beata vita II n. 7; De lib. arb. II, 3 n. 7; De vera rel. 39 n. 73: Solil. II, 1; De trin. X, 10 n. 14; XV, 21; De civ. dei XI, 26), lehrt das Gleiche: als Gegenstand der unmittelbaren Gewißheit tritt bei Augustin am entscheidenden Punkt nicht das „*cogitare*", sondern „*vita*" auf. Die Evidenz der Innenschau umfaßt nicht nur das Denken, sondern das Gefühl des vollen inneren Lebens.

Der Kampf zwischen Substanzbegriff und Lebensbegriff — zugleich das Symbol eines geistesgeschichtlichen Vorgangs umfassendster Art — hat in Augustins Werk keinen endgültigen Abschluß gefunden. Nicht immer ist er an der Klippe vorbeigekommen, dem geistigen Gehalt, den er unabhängig und in seiner ersten Ursprünglichkeit ergriffen hatte, ein überkommenes Prinzip vorzeitig zu substituieren; in dem mächtigen Aufblitzen einer neuen Sprache für die neuen Dinge behaupten sich alte Formen und Begriffe, die dem eigensten Impuls seines Denkens oft zutiefst widerstreiten. Das Hinundhergerissensein zwischen zwei Möglichkeiten: der des unmittelbaren und der des vermittelnden Erkennens — dieser Keim der schwersten Antinomien in der ganzen späteren Denkentwicklung bis zum deutschen Idealismus hin — es gehört zu den entscheidenden Zügen in dem Wesen des *Inceptors* der abendländischen Philosophie. Bemerkungen Augustins in den späteren Werken, vor allem in den Retractationes, lassen den Grund der schließlich mit Notwendigkeit sich ergebenden Spannung zur neuplatonischen Philosophie deutlich hervortreten (Retr. I, 5; De civ. dei X, 23 u. 29). Er erhebt dem Neuplatonismus gegenüber den prinzipiellen Vorwurf, daß er die Seele dem Intellekt, die lebendige Wirklichkeit des *cor humanum* der starren Objektivität gedanklicher Wesenheiten untergeordnet habe. Und er tadelt sich selbst, weil er anfangs (namentlich in De immortalitate) die Unsterblichkeit der Seele zu rasch und unbedenklich auf die bloße Teilhabe des menschlichen Intellekts an den *aeternae rationes* und ihrer Unwandelbarkeit begründet habe. Immer mehr häufen sich in den Schriften der späteren Periode die Stellen, in denen er, das Interesse an der begrifflichen Herausarbeitung der Seelen substanz hintansetzend, das Wesen des Seelischen durch die ihr eigentümliche Lebendigkeit wiederzugeben

sucht. Wenn er an einer dieser Stellen sagt: *nam et anima vita est corporis*, so darf aus solchen Wendungen trotz des äußerlichen Gleichklangs keine Sinnverwandtschaft mit antiken (aristotelischen) Vorstellungen herausgehört werden; Augustin meint weder „irgendein Leben" (*qualiscumque vita*), noch das Prinzip organischer Belebung, sondern die ursprüngliche Zugehörigkeit des seelischen zu dem einen, unendlichen, göttlichen Leben — „und alles ist Leben, und alles ist Eines — mehr noch: Eines ist und es ist einiges Leben", *et omnia vita sunt, et omnia unum sunt, et magis unum est et una vita est* (De trin. IV, 3; De spir. et an. 36). Wenn noch ein Zweifel an diesem beherrschenden Zuge des Denkens übrig bleiben könnte: er wäre widerlegt durch die eine Tatsache, daß in die Reihe seiner Werke das große Bekenntnis des eigenen Lebens gestellt ist — die Confessiones, die nichts als eine große Bestätigung dafür sind, daß die Wurzeln seines Denkens in den fruchtbaren Grund der Erfahrung des Lebens versenkt sind.

Diesem Gesetze seines Wesens: die innere Wirklichkeit zu ergreifen in der Wahrheit, die nur erlebt und erlitten werden, nicht aber durch ein System feststehender Begriffe eingefangen werden kann — ihm hat er Genüge getan durch den Ausbau seiner großen Konzeption von der nach dem Urbild der Trinität geordneten Struktur des menschlichen Seelenlebens. Mit dieser Lehre erobert er eine gedankliche Form für die ganze Fülle seines Wissens um das Seelische mit seinen letzten Tiefen und Abgründen, das sich ihm wie keinem andern aufgetan hat; legt er den Grund zu einer Symbolpsychologie größten Stils.

Der heutigen Wissenschaftsgesinnung im allgemeinen mag die psychologische Hauptschöpfung Augustins, die ganz auf dem Grund einer Verknüpfung theoretischen Erkennens mit dem religiösen Mysterium der Trinität errichtet ist, fremd, entlegen, überlebt erscheinen. Es werden manche Stimmen sein, die eine Vertiefung in die Gebilde eines solchen, die Sphären von Glauben und Wissen nicht trennenden, sondern bindenden und umschließenden Geistes für überflüssig, unfruchtbar, ja — im Hinblick auf eine mögliche Irritierung moderner Wissenschafts- und Erkenntnispostulate — für bedenklich halten. *Licet experiri.* Eine Entscheidung kann nur aus der Vergegenwärtigung des im Werk sich darstellenden Gehalts selbst hervorgehen.

Augustin macht ernst mit dem Bestreben der ganzen Epoche: im Ebenbild wiederzufinden, was ihm der Glaube vom Urbild sagt; in allem Kreatürlichen das Abbild der Trinität aufzusuchen. Aber sein Weg ist nicht so, daß er die Trinität als starren Lehrsatz zugrundelegt, sie als äußerlich festgesetztes Universalmittel des Erkennens auffaßt, das nur auf die Vielfältigkeit des Erscheinenden schematisch angewendet zu werden braucht. Vielmehr: „Selten ist der Geist, der, wenn er von ihr (der Trinität) spricht, weiß, was er spricht", *rara illa anima, quae cum de illa loquitur, scit quod loquitur* (Conf. XIII, 11). Vom erscheinenden Abbild, d. h. von der erfahrbaren, innermenschlichen Wirklichkeit, nimmt Augustin den Ausgang: *nondum de supernis loquimur, nondum de Deo Patre et Filio et Spiritu sancto; sed de hac impari imagine, attamen*

imagine, id est homine: familiarius enim eam et facilius fortassis intuetur mentis nostrae infirmitas (De trin. IX, 2 n. 2). Das menschliche Dasein ist umgeben vom Mysterium, ist sich selbst ein letztes Mysterium. Nur die ewigen Sinnbilder sind es, die den Weg erhellen. In der Trinität, dem Ausdruck des inneren göttlichen Lebens, erschaut Augustin das letzte Sinnbild, das, dem Verstand selbst unbegreiflich, Anleitung sein kann, die besonderen Erscheinungen begreiflich zu machen. Und umgekehrt: das als Gleichnis begriffene Einzelne kann wieder zum Mittel werden, sich des Urgeheimnisses tiefer zu versichern.

Das Geheimnis der Trinität hat nicht nur Beziehung zu dem Reich des *homo interior*. Überall in der Welt des Diesseitigen, Endlichen ist das Gesetz der Einheit in der Dreiheit in Kraft. Alle Dinge sind ein *impar, sed tamen imago trinitatis*. Der Ternar ist Urform nicht nur des seelischen, sondern alles Lebens. Deshalb ist es dem forschenden Menschen zur Aufgabe gesetzt, die *vestigia trinitatis* in allem Geschaffenen aufzusuchen. Letzte Voraussetzung solcher Ziele ist eine besondere glaubensmäßige Einstellung zum Ganzen der geschöpflichen Welt — die Urzelle des Teleologiegedankens in der abendländischen Philosophie —: die Überzeugung, daß der Urgrund der Welt kosmische Ordnung, nicht Chaos und Unform ist. Der für das ganze Mittelalter grundlegende, bei Thomas von Aquin allbeherrschend werdende *ordo*-Gedanke ist schon in der Lehre Augustins als ein Zentralerlebnis enthalten.

Augustins Psychologie ist gewiß im eminenten Sinn Persönlichkeitspsychologie — aber sie ist es (trotz des *noli foras ire*!) nicht im Sinn einer abstrakten, in sich zurückgezogenen Verinnerlichung. Augustin ist nicht nur — durch die Akzentuierung der Kategorie des Einzelnen — Vater der Mystik des Mittelalters (die sich mit Recht auf ihn beruft), sondern auch Mitbegründer des objektiv-teleologischen Wirklichkeitsbildes. Und dies letztere vielleicht auf reinere, freiere Art als die von dem aristotelischen Vorbild abhängige Scholastik.

Augustins Symbolpsychologie steht in engem Zusammenhang mit einer — freilich nur in Konturen angelegten — Metaphysik der Natur, deren Kenntnis für das volle Verständnis seiner psychologischen Lehren von Bedeutung ist. Schon in der frühen Schrift De libero arbitrio taucht das für die Ausbildung einer in sich geschlossenen Naturphilosophie unentbehrliche Prinzip der Kontinuität auf, das die Verknüpfung der Bereiche der unbelebten, der organisierten und der beseelten Erscheinungen verbürgt. Der den drei Naturgebieten im großen entsprechende Ternar erscheint anfangs in der Fassung: *esse*, *vivere*, *intelligere*[1]). Später entwickelt sich als bleibende, wenn auch terminologisch manchmal variierte Formel: *esse* (*essentia*) — *nosse* (*intellectus, notitia, scientia*) — *velle* (*voluntas, amor, dilectio*).

[1]) Wobei die jeweils vorangehenden Momente in den folgenden enthalten zu denken sind: was *vivere* besitzt, hat auch *esse*; was *intelligere* besitzt, hat auch *esse* und *vivere*.

Dieser grundlegende triadische Zusammenhang kann je nach dem Gegenstandsbereich in mehrfach abgewandelter Form erscheinen. Eine der wichtigsten Modifikationen ist folgende: Augustin spricht den tiefen Gedanken aus, daß sich in jeder Erscheinung der geschöpflichen Welt — ob belebt oder unbelebt, ob von bewußter oder unbewußter Existenz — die Dreiheit von *unitas* (Einheit), *species* (Form) und *ordo* (Inbeziehungstehen) vorfindet (De trin. VI, 10 n. 12; XI, 11 n. 18; De vera rel. VII, 13). *Unitas* weist hin auf das Seinsprinzip und entspricht dem sonst vorangestellten *esse*[1]). *Species* vertritt das Prinzip der Individuation. *Ordo* enthält seinem allgemeinen Sinn nach — kantisch gesprochen — etwa dasselbe wie die dritte Analogie der Erfahrung, der Grundsatz der Gemeinschaft. Die Herausarbeitung dieser ontologischen Grundbestimmungen zeugt von einer gewaltigen Penetration des Denkens: *omne quod est, aliud est quo constat* (wodurch es Bestehen überhaupt hat — Dasein), *aliud quo discernitur* (wodurch es sich als ein Individuelles von anderem unterscheidet — Sosein), *aliud quo congruit* (wodurch es in sich selbst und mit andern Dingen verbunden ist — Relation; 83 Quaest. qu. 18). Das erste Moment entspricht der *causa qua sit*, das zweite der *causa qua hoc est*, das dritte der *causa qua sibi amica est.*

Eine andere Form des für alle endlichen Dinge gültigen Ternars — an der die Methode der Symbolbetrachtung noch deutlicher wird — ist in der Dreiheit von *mensura* (Maß), *numerus* (Zahl), *pondus* (Gewicht) beschlossen. Dieser Ternar wird auch in der Psychologie von Bedeutung: er steht in Analogie zu den seelischen Funktionen von: *memoria*, *multiplicitas visionum* und *voluntas*, *quae ista coniungit et ordinat* (De trin. XI, 11 n. 18). Der Gedanke ist der: in allen gegenständlichen Inhalten, wie sie im Schoße des Gedächtnisses aufbewahrt sind, ist ein Maß, eine fixe Gestalt, beschlossen. Das Gewimmel der Vorstellungen dagegen untersteht dem Prinzip der Zahl; die Vorstellungen können sich ein und demselben Gegenstand auf tausendfache Weise anschmiegen, können die mannigfachsten Aspekte davon bilden. Der Wille dagegen — analog dem Gewicht, der Schwere — dirigiert das Streben des Schauenden auf das ihm gemäße Ziel hin oder lokalisiert das Erinnerungsvermögen auf das gesuchte Objekt, bei dem die Bemühung zur Ruhe kommt (*voluntas ergo videndi finem habet visionem*; *et voluntas hanc rem videndi finem habet huius rei visionem*, De trin. XI, 6 n. 10).

Der Sinn dieser Aufstellungen aber ist nicht die Begründung eines dürren, abstrakten Kategoriensystems. Das augustinische „*esse*" ist kein begriffliches, die Erscheinungswelt unterbauendes *a priori*, sondern Zusammenfassung einer intuitiven Erkenntnis. Auf allen Stufen, in allen Bereichen des Wirklichen tritt das „*esse*" nur in lebendiger Wechselbeziehung mit dem „*velle*" auf; das Sein ist unabtrennbar vom Willen zum Sein und von dem Streben nach Bewußtwerden des Seins. In den Verhältnissen des Naturdaseins ist schon vereint, was sich in höherer Form in der Region des bewußten seelischen Lebens wiederholt. Jene Lust zum Sein, das Fliehen des Nichtseins, jenes Suchen und Halten des Lebens, des eigenen Lebens — es kehrt in der Sphäre bewußter per-

[1]) *Nihil est autem esse quam unum esse* (De mor. eccl. cath. II, 6 n. 8).

sönlicher Existenz wieder als Streben nach der Seligkeit (*beatitudo*) im Sein; als Selbsterkenntnis im Geist; als Selbstbestätigung (*approbatio*) in der Liebe. Welch tiefe Verbindlichkeit für Augustin dieser das Naturganze umspannende triadische Ordnungsplan besitzt, dafür mag als Zeugnis nur eine Stelle dienen: die unbelebten Dinge der Körperwelt, die nur „*esse*" aber kein „*nosse*" besitzen, die ohne Bewußtsein ihrer Existenz bloß sind, bieten gleichsam ihr Sein den bewußten Wesen dar, drängen sich an sie heran, um — da ihnen das Wissen ihrer selbst mangelt — doch wenigstens im Wissen und Bewußtsein eines Andern Aufnahme zu finden (*verumtamen et haec et omnia corporalia latentes in natura causas habent; sed formas suas varias, quibus mundi huius visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent, ut pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur*, De civ. dei XI, 27).

Was innerhalb der Betrachtung der Natur mehr als ein leicht gezogener Umriß sichtbar wird, das erscheint in der Lehre von der Seele als gewichtiger systematischer Faktor — nicht im Sinne begrifflich-schematischer Konstruktion, sondern als Ordnungsprinzip von feinster, geschmeidigster, gleichsam musikalischer Beweglichkeit. Die Funktion der *symbola trinitatis* (*esse, nosse, velle*) in der Wirklichkeit des Seelischen leitet zu dem eigentlichen Herzstück der augustinischen Psychologie hin: der Erkenntnis der menschlichen Seele als einer dreigestaltig-einheitlichen Lebensoffenbarung.

Im Interesse der Erkenntnis des Kerngehaltes in den Anschauungen einer derartig beweglichen, wandlungsfähigen und von geistigen Möglichkeiten überquellenden Denkernatur wie der Augustins kann es zur Notwendigkeit werden, Einzelheiten zu übersehen, um das Wesentliche sehen zu können. Daß sich in Augustins Psychologie Schwankendes, nicht zu Ende Geführtes und sich Widersprechendes genug findet, wäre schon als Folge der sich kreuzenden Tendenzen aus den verschiedenen geistigen Entwicklungsperioden begreiflich. Hielte man sich jeweils an das bloße Wort und den Buchstaben, so wäre es ein Leichtes, Augustins Lehre für die allerverschiedensten Anschauungen zu reklamieren. Wir betrachten es nicht als unsere Aufgabe, das Verhältnis Augustins zu einem starren Fachwerk abstrakt fixierter psychologischer „Standpunkte" im einzelnen zu erörtern. Einige Bemerkungen zu der öfters diskutierten Frage, ob Augustin Dichotomiker (Dualist) oder Trichotomiker gewesen sei, mögen das Fruchtlose solcher Problemstellungen veranschaulichen:

Daß Augustin die Ansicht einer strengen Zweiteilung der menschlichen Natur vertreten habe, ließe sich durch eine Reihe von Stellen belegen: *homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore* (De civ. dei XIII, 24; De trin. XV, 7); *nihil est in homine, quod ad eius substantiam pertinet atque naturam, praeter corpus et animam* (Sermo 150 de verb. act. apost. 17, 4). Vielfach wird das Verhältnis von Leib und Seele mit dem von „*homo exterior*" und „*interior*" gleichgesetzt: *anima interior, corpus exterior, utrumque tamen unus homo* (De civ. dei X, 29; De trin. IV, 3; Epist. 174 ad Pasc.; Contra Faust. Manich. XXIV, 2). Der Dualismus erscheint vollkommen namentlich da, wo das Gegensatzverhältnis unter der Einwirkung bestimmter ethisch-religiöser Motive eine starke Anspannung erfährt. — Neben der Dichotomie (die zugleich die substantielle Gleichsetzung von Seele und Geist in sich schließt) legt Augustin an anderen Stellen ebenso ausdrücklich — in Anlehnung an die paulinische Fassung — die Dreiteilung Leib — Seele — Geist zugrunde, indem er in der mensch-

lichen Seele das Vorhandensein eines besonderen *rationale* als „*caput animae*" hervorhebt: *natura certe tota hominis est spiritus, anima et corpus* (De an. et eius or. IV, 2). Leib und Seele in ihrer Vereinigung konstituieren den Menschen als bloßes Naturwesen: *quod* (Paulus) *dicebat, „animales estis", et, „carnales estis"; expressius dixit, „homines estis"*. Aber es ist weiter zu fragen: (*homo*) *unde constat? Ex anima et corpore, sed ipsa anima humana habet aliquid, quod non habet anima pecorum* (In psalm. 29 enarr.), nämlich jene *rationalis nostrae mentis substantia*, deren Hinzutreten zu Leib und Seele erst den Unterschied des Menschen vom Tier begründet.

Das *esse, nosse, velle* ist aber nicht die endgültige Gestalt des psychologischen Ternars. In De trinitate tritt — während die Grundform der Dreiheit gewahrt bleibt — an die Stelle des ersten, auf allgemeine Weise als *esse* bezeichneten Prinzips der spezifisch psychologische Begriff *memoria* und mit dieser Wendung erst öffnet sich der Eingang zu den inneren Räumen der augustinischen Psychologie. *Memoria* (*anima, mens*), *intellectus* (*cogitatio, notitia*), *voluntas* (*amor, dilectio*) — so hat Augustin die das Wesen des Seelischen formierende Grunddreiheit bestimmt; in ihr hat er das Mittel zum Verstehen des Seelenlebens in all seinen Schichtungen — von den im Unbewußten verdämmernden bis zu den in höchster geistiger Wachheit erstrahlenden — gefunden.

Diese drei Grundkräfte sind nicht isolierte „Teile" der Seele, deren aggregathaftes Nebeneinander die Vorstellung einer Seeleneinheit ausschlösse; sie sind auch nicht als Akzidentien zu verstehen, die — so wie einem Körper seine Farbe — einer dinghaft aufzufassenden Seelensubstanz inhärierten. Sie stellen vielmehr eine konkrete Einheit sich gegenseitig tragender und bedingender und in ihrer unräumlich-lebendigen Durchdringung völlig gleichwertiger (*unum et aequalia*) Momente dar: *haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens; consequenter nec tres substantiae sunt, sed una substantia . . . Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia . . . eo vero tria, quo ad se invicem referuntur* (De trin. X, 11 n. 18).

Aus einem wunderbaren Gleichgewicht von *fides* und *ratio*, in dem die Überschätzung des konstruierenden Verstandes ebenso vermieden ist wie die Vernachlässigung der Ansprüche des begründenden und sichernden Denkens, sind diese Grundbestimmungen hervorgegangen. Das in seinen letzten Gründen Unerforschbare einer Vereinigung von Potenzen, die dem Wesen nach gleich, der Äußerung nach unterscheidbar sind, hält das Bewußtsein an das göttliche Urbild wach: „Auf wunderbare Art trägt unser innerer Mensch in diesen drei Kräften das göttliche Bild in seinem Wesen", *in his tribus divinam imaginem gerit mirabiliter in sua natura noster homo interior* (De spir. et an. 35). Es ist das gleiche Mysterium, das im Leben der Einzelseele wie in dem höchsten, göttlichen Leben beschlossen ist (*in his igitur tribus quam sit inseparabilis vita, et una vita, et una mens, et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio, et tamen distinctio, videat qui potest.* Conf. XIII, 11). Anderseits wird der Denk-

verantwortung, dem Zug zur Systematik sein Recht; die Dreieinheit von *memoria*, *intellectus*, *voluntas* wird nicht nur „behauptet", sondern aus dem scharfsinnig beobachteten Tatbestand des wechselseitigen Sicherfassens der drei Momente zu begründen gesucht: *neque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam, et intelligentiam, et voluntatem; et intelligo me intelligere, et velle, atque meminisse; et volo me velle, et meminisse, et intelligere . . . quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis, et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia* (De trin. X, 11 n. 18).

Der Begriff *memoria* bestimmt eine die Teilkräfte des Empfindens, Wahrnehmens, Denkens, der Leidenschaften und Affekte unterfangende Basis des seelischen Lebens. In der Erinnerungskraft, die für die Gesamtheit der sinnlichen, emotionalen, theoretischen, voluntativen Möglichkeiten Raum bietet, sieht Augustin die ursprüngliche, existentielles Sein verbürgende Lebensbetätigung der Seele. Die *ingens aula memoriae*, jenes *penetrale amplum et infinitum*, wird ihm als Sinnbild der inneren Unendlichkeit zum Anlaß immer erneuten Staunens. Das Gedächtnis — und zwar als seelisch-konkrete Potenz, nicht wie bei der platonischen ἀνάμνησις als spekulative Idee gefaßt — ist dasjenige Medium, das in der menschlichen Seele die engsten Beziehungen zu dem Erlebnis der Zeit stiftet. Es ist notwendig dieses Zusammenhangs zu gedenken, um die Bedeutung des *memoria*-Begriffs in Augustins Anschauungen ganz zu verstehen: es ist ein der Antike fremdes Grundgefühl für die Realität der Zeit, des Historischen, was auch in diesem Zug zum Ausdruck kommt.

Wie in der göttlichen Trinität die Person des Vaters dem schöpferischen Urgrund, so entspricht in der menschlichen Seele die *memoria* dem wesenhaften Seinsbestand der Persönlichkeit; *memoria* ist der Mutterboden aller ins Wachbewußtsein dringenden und das Refugium aller dem Wachbewußtsein entsinkenden Erlebnisse; ist der das Material und die Fermente alles bewußten Geschehens bergende Lebensgrund — *varia multimoda vita, et immensa vehementer*. Mit dem *memoria*-Begriff tritt ein neuer Gedanke seelischer Potentialität auf, der bis zur differenzierten Erkenntnis der unbewußten Funktionen ausgestaltet wird. Diese Potentialität unterscheidet sich wesentlich von dem antiken δύναμις-Gedanken und seinem biologisch-unpersönlichen Charakter. Sie ist allerdings dasjenige Moment, das im Bereich des Seelischen das allgemeine Prinzip des „*esse*" vertritt; aber zugleich ist sie wesentlich Prototyp der personhaft-geistigen Möglichkeiten. Durch ihre Macht der Sammlung, Vereinigung, des Zusammenhaltens und Bewahrens repräsentiert die *memoria* den Gegensatz zu der im Reich des Sinnlich-Sichtbaren herrschenden Zerstreuung, wird sie zur Keimzelle alles persönlich-individuellen Lebens.

Memoria ist stellvertretende Formel für das zugrundeliegende Urerlebnis der Totalität des Seelischen. Mit diesem Totalitätsbewußtsein ist für Augustin unmittelbar eine weitere Einsicht verbunden: die Totalität des Seelischen und die Grenzen des bewußten Besitzstandes decken sich nicht; das aktuelle Wachbewußtsein ist nur ein Ausschnitt aus der „an sich", potentiell vorhandenen seelischen Seinsfülle. Die antike Vorstellung eines „Seins der Möglichkeit nach" (die aristotelische *δύναμις*) trägt, aus der Beobachtung des Naturdaseins und seiner begrifflichen Bewältigung erwachsen, unpersönlich-kategorialen Charakter. Der augustinische Gedanke der Potentialität trifft einen psychischen Tatbestand, ist geschöpft aus der Versenkung in die innere Welt der *anima*, und führt deshalb zu jener Entdeckung, die für die Möglichkeiten aller späteren Psychologie von unermeßlicher Bedeutung ist: zu der Scheidung von bewußtem und unbewußtem Seelischen. Der Satz: „nicht einmal ich selbst fasse das Ganze meines Seins" (*nec ego ipse capio totum quod sum*, Conf. X, 8 n. 15) konnte nicht vor der errungenen Einsicht in das Wesen des Unbewußten geschrieben werden.

Beurteilt man die augustinische Auffassung vom Unbewußten — wie es in der Regel geschieht — nur nach gewissen Stellen in den Confessiones, so wird man bloß von einem Erahnen und Ertasten des Problems sprechen können. Die Berücksichtigung von De trinitate dagegen führt zu viel weiterreichenden Ergebnissen. Augustin ist über die unbestimmt allgemeine Konzeption weit hinausgeschritten. Der Begriff des Unbewußten (*id quod in memoria manet, etiam cum aliunde cogitamus*) hat systematische Bedeutung für ihn gewonnen; er ist ihm zum unentbehrlichen methodischen Mittel geworden, die Kontinuität seelischen Geschehens zu begreifen.

Die terminologischen Bezeichnungen zur Unterscheidung von bewußten und unbewußten Funktionen sind nicht einheitlich; häufig gebraucht wird die Scheidung von *nosse* (das potentielle Wissen, das sich in die unbewußte Region erstreckt) und *cogitare* (der aktuelle psychische Vorgang bewußten Erfassens): *quoniam dicimus hominem nosse litteras, etiam cum de aliis rebus, non de litteris cogitet* (De trin. X, 5 n. 5; XIV, 5—7). Augustin greift hier denselben Unterschied auf, der bei Aristoteles in schwächeren Umrissen sichtbar geworden war (in der Gegenüberstellung von *ἐπιστήμη* und *θεωρεῖν*, vgl. oben S. 6); bei Augustin aber wird er mit dem vollen Gewicht seiner psychologischen Bedeutung maßgebend. Wichtig (auch für die spätere Entwicklung der psychologischen Begriffe) ist die Hervorhebung der Akte bewußten Erfassens durch die Ausdrücke von *acies* oder *conspectus mentis* im Gegensatz zu dem Erlebnismaterial, das nicht vom Licht des Bewußtseins getroffen wird und das in der *memoria* wie in einem entlegenen Versteck *(abditum mentis)* ruht: *sicut multarum disciplinarum peritus ea quae novit, eius memoria continentur, nec est aliquid in conspectu mentis eius, nisi unde cogitat; caetera in arcana quadam notitia sunt recondita, quae memoria nuncupatur* (De trin. XIV, 5 n. 8).

Die Eigenart unbewußten Geschehens wird an einer Fülle konkreter Einzelfälle des Lebens erläutert (De trin. XIV, 7 n. 9 das Beispiel des Musikers, der in einem bestimmten Augenblick mit mathematischen

Problemen beschäftigt ist, so daß ihm sein Künstlertum nur im Unbewußten zugehört; De trin. XI, 8 n. 15 das Beispiel des Spaziergängers, der in sich versunken und ganz in Gedanken doch „unbewußt" einen bestimmten Weg richtig geht). Es gelingt Augustin, selbst so schwer zu durchdringende psychische Vorgänge wie die des „Vergessens" in subtilster Analyse zu erfassen: *sed unde diu non cogitaverimus et unde cogitare nisi commoniti non valemus, id nos nescio quo miro modo, si potest dici, scire nescimus* („nicht wissen, daß man weiß" — eine ganz enge Umschreibung sogar des Ausdrucks „unbewußt"!). *Denique recte ab eo qui commemorat, ei quem commemorat dicitur: Scis hoc, sed scire te nescis; commemorabo, et invenies te scientem quod te nescire putaveras* (De trin. XIV, 7 n. 9; vgl. Conf. X, 16 n. 25). Das Vergessen, das Nichtbesitzen eines Inhaltes, bekundet als solches dennoch eine Art von (eben unbewußtem!) Vorhandensein des betreffenden Erlebnisses: *hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuerimus* („hätten wirs ganz vergessen"! Conf. X. 19 n. 28). Augustins mit dem Begriff *memoria* verknüpfte Anschauung vom Wesen des Unbewußten birgt — ohne daß dies hier im einzelnen weiter verfolgt werden könnte — derart differenzierte, aus unmittelbarer psychologischer Empirie entspringender Einsichten, daß die jüngsten Bestrebungen in der Psychologie des Unbewußten bei ihm meist wertvollere Anknüpfungspunkte finden könnten als bei manchen in der Geschichte der Psychologie mehr bekannten und legitimierten Erscheinungen.

Das Gleiche gilt für Augustins Lehre von der schöpferischen Kraft (*vis animae*) der Phantasie. Auch zu diesem Bereich eröffnet ihm die eindeutig nichtmechanische Auffassung der *memoria* den Zugang. Die *memoria* ist nicht der tote, passive Vorrat eines unermeßlichen Vorstellungs-, Gedanken-, Gefühlsmaterials, das nur den Mechanismen der Reproduktion gehorcht, sondern sie schließt ein schöpferisches Moment in sich: *memoria, unde sumimus omnia quae multipliciter ac varie pro nostra voluntate componimus* (De trin. XI, 10 n. 17). Er erkennt in der freischaffenden Macht der Phantasie eine von allen Vorgängen der Sinnesempfindung, Wahrnehmung, des Denkens und Erkennens sich abhebende spezifische seelische Wirksamkeit: *sed quia praevalet animus, non solum oblita, verum etiam non sensa nec experta confingere* („auch Dinge zu ersinnen, die nicht äußerlich wahrgenommen und aus keiner Erfahrung geschöpft sind"), *ea quae non exciderunt augendo, minuendo, commutando et pro arbitrio componendo, saepe imaginatur quasi ita aliquid sit, quod aut scit non esse, aut nescit ita esse* (De trin. XI, 4 n. 7). Die Lehre von der Phantasie ermöglicht das Verständnis für pathologische Seelenzustände, z. B. der Halluzinationen, die Augustin auf die Zusammenhänge zwischen Einbildungskraft und Affektleben (Furcht und Begierde) zurückführt: *itaque aut metus aut cupiditas quanto vehementior fuerit, tanto expressius formatur acies, sive sentientis ex corpore quod in*

loco adiacet, sive cogitantis ex imagine corporis quae memoria continetur (ibid).

Auch aus der Betrachtung religiöser Erfahrungen, aus der psychologischen Analyse des Glaubens ans Unsichtbare, gewinnt er Aufschlüsse über die Natur der schöpferischen Einbildungskraft; er weist etwa darauf hin, daß wir imstande sind, das Gesicht der Maria oder des Apostels Paulus oder irgendwelche Begebenheiten und Personen, von denen wir in der Schrift lesen ohne sie je gesehen zu haben, dennoch anschaulich zu imaginieren. Dabei ist in der psychologischen Einzelanalyse, in der phänomenologischen Scheidekunst, eine außerordentliche Höhe erreicht. Er unterscheidet scharf zwischen „Vorstellung" (*phantasia*), d. h. einer anschaulich bewußten früheren Wahrnehmung, und „Phantasiebild" (*phantasma*), d. h. einem aus frei gestaltender Einbildungskraft hervorgehenden Bewußtseinsinhalt: die Vorstellung meines Vaters, den ich oft gesehen habe, ist psychologisch etwas anderes als die Vorstellung, die ich mir von meinem Großvater bilde, den ich nie erblickt habe — *aliter enim cogito patrem meum quem saepe vidi, aliter avum quem nunquam vidi. Horum prima phantasia est, alterum phantasma ... aliud est in memoria invenire phantasiam, aliud de memoria facere phantasma* (De musica, XI, 32).

Auch die Mehrzahl derjenigen Fragen, die in der neueren Psychologie zum festen Bestand der Gedächtnisforschung gezählt werden (und die dort zuweilen stärker in den Mittelpunkt treten, als es ihrem Sinn als Spezialproblemen entspricht), spielen bei Augustin eine Rolle. Der Begriff der Enge des Bewußtseins, der in der neueren Psychologie seit Herbart so große Bedeutung erlangt hat, ist Augustin geläufig; sogar der Ausdruck „Enge" findet sich vor. Augustin spricht von der Unmöglichkeit, die Totalität des mit der *memoria* gemeinten seelischen Erlebnisbestandes auf einmal ins Blickfeld des Bewußtseins zu bringen: *animus ad habendum se ipsum augustus est* (Conf. X, 8); *non potest acies animi* (die aktive Aufmerksamkeit) *simul omnia quae memoria tenet uno adspectu contueri* (De trin. XI, 8 n. 12). — Die Tatsache der Assoziation von Vorstellungen wird klar geschildert (freilich liegt es Augustin fern, die Assoziation als einen Eckpfeiler der Psychologie zu betrachten): wenn zwei Inhalte *a* und *b* einmal in Verbindung miteinander bewußt gewesen waren (z. B. ein bekannter Mensch und sein Name) und *b* vergessen worden ist, so werden bei der Bemühung sich zu erinnern alle auftauchenden Namen zurückgewiesen, bis uns der Name einfällt, mit dem wir gewohnt waren den Menschen verknüpft zu denken (Conf. X, 19 n. 28). In De musica VI, 8 n. 22 wird die assoziative Komplexbildung durch Ähnlichkeit beschrieben; der vergessene Inhalt wird dabei als eine nicht völlig zum Stillstand gekommene Bewegung der Seele bezeichnet: *recurrit in cogitationem occasione similium motus animi non extinctus et haec est quae dicitur recordatio.* — Daß die Kraft des Gedächtnisses sich auch auf unanschauliche Erlebnisse erstreckt, ist für Augustin kein Problem, sondern eine von den allgemeinen Voraussetzungen der *memoria*-Lehre aus ohne weiteres verständliche Tatsache (Hauptquelle: Conf. X, 9—16). Es gibt keineswegs nur Erinnerung und Reproduktion von sinnlich Empfundenem, sondern ebensowohl von abstrakten logischen Daten und Relationen (Begriffsbedeutungen, Urteile, theoretische Normen, Zahlenverhältnisse), von Affekten, von Stimmungswerten, von „Akten" des Bewußtseins. — Der in der modernen Gedächtnispsychologie viel verwendete Begriff der „Bekanntheitsqualität" beim Wiedererkennen ist Augustin geläufig. Die „Bekanntheitsqualität" wird charakterisiert als das Bewußtsein, *praesentum motum animi aliquando*

iam fuisse (De mus. ibid.) und durch einen beim ursprünglichen Aneignen eines Eindrucks fehlenden Akt der inneren Zustimmung erklärt: *non enim quasi novum credimus, sed recordantes approbamus hoc esse quod dictum est* (Conf. X, 19 n. 28).

Der Bereich seelischer Vorgänge, der durch das Prinzip des *intellectus* umgrenzt wird, ist nicht im gleichen Maß wie die Sphäre der *memoria* psychologisch fruchtbar geworden — obgleich sich auch hier im einzelnen eine ganze Reihe wichtiger Beobachtungen und Einsichten findet, wie sie erst in jüngster Zeit durch die moderne Phänomenologie und Denkpsychologie aus dem Schutt sensualistischer Dogmen wieder hervorgezogen worden sind. Im ganzen betrachtet gehören jedoch Augustins Anschauungen vom Denken und Erkennen, die im wesentlichen auf dem Fundament der neuplatonischen Mystik ruhen, weniger dem psychologischen als dem erkenntnistheoretischen Interessenkreis an. Augustin erstrebt nicht so sehr eine Theorie wissenschaftlichen Erkennens, als vielmehr ein Eindringen in die Grundbedingungen der religiösen Erfahrung. Daher mündet seine Erkenntnislehre, in der die Unterscheidung des diskursiven Verstandeserkennens und des intuitiven Erkennens an der Spitze steht [1]), in eine Lehre von der mystisch-intuitiven Gotteserkenntnis ein. Alles höhere Erkennen ist ein Wissen Gottes in uns: „Nicht wir wissen, sondern Gott weiß in uns, wenn wir anders im Geiste Gottes wissen. Wenn die vergänglichen Geschöpfe uns an die Wahrheit erinnern, so werden wir durch die ewige Wahrheit belehrt“ [2]).

Von der größten Bedeutung — nicht nur unter ethisch-religiösem, sondern gerade auch unter psychologischem Aspekt — ist das dritte Moment (*voluntas*) und das Verhältnis von *intellectus* und *voluntas*, von Verstand und Willen. Der oft zitierte (aber nicht immer richtig interpretierte) Satz, den Schopenhauer bewundert und in dem er eine Vorwegnahme seiner Grundidee erkannt hat (Die Welt als Wille und Vorstellung, II, 226, Ausg. Piper): *voluntas est quippe in omnibus; imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt* (De civ. dei XIV, 6), er betrifft zunächst einen psychologischen Zusammenhang; nur muß die Bedeutung von *omnes* richtig gefaßt werden: *omnes* ist dem Sinn der Stelle nach zu ergänzen nicht etwa durch *homines*, sondern durch *passiones*, *affectiones*, *motus animi*. In allen Gemütsbewegungen steckt das Willensmoment — das ist Augustins Gedanke. Mit ihm sucht er die stoische Affektenlehre mit ihren kunstvollen intellektualistischen Einteilungen und Speziali-

[1]) Diesen beiden Hauparten des Erkennens geht die Unterscheidung von *scientia* und *sapientia* parallel: *ad sapientiam pertinet aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam temporalium rerum cognitio rationalis* (De trin. XV, 15 n. 25; XIII, 19 n. 24).

[2]) Der Aufbau seiner Erkenntnislehre ist dargestellt worden von H. Leder, Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und Descartes, Marburg 1901; H. Eibl, Augustin und die Patristik, München 1923; Joh. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis durch den hl. Augustin, Münster 1916; Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. A., Paderborn 1919; A. und seine Bedeutung für die Gegenwart, Stuttgart 1924.

sierungen zu überwinden[1]), indem er an ihr eine großartige Vereinfachung vornimmt: jeder Affekt geht zurück auf ein Begehren, eine Leidenschaft (*cupido*, *concupiscentia*, *amor*). Es ist nur zu unterscheiden zwischen dem Erstreben eines Beglückenden, Lustvollen (*libido*) und dem Widerstreben gegen ein Unlustvolles, Verhaßtes (*ira*). Ist im ersten Fall der Gegenstand des Begehrens unmittelbar gegenwärtig, so entsteht Freude, Lust (*laetitia*, *gaudium*), ist er abwesend, so entsteht Sehnsucht, Begierde (*cupiditas*). Auf analoge Weise kommt im zweiten Fall *tristitia* und *timor* zustande — *et omnino pro varietate rerum quae appetuntur atque fugiuntur, sicut allicitur vel offenditur voluntas hominis, ita in hos vel illos affectus mutatur et vertitur* (ibid.). Da der willensmäßige Ursprung aller Gemütsbewegungen als feststehend gilt, definiert Augustin grundsätzlich: *cupiditas* und *laetitia* sind *voluntas in eorum consensione quae volumus*, *tristitia* und *timor* dagegen *voluntas in dissensione ab his quae volumus* (ibid.).

Die Abkehr von den stoischen Anschauungen ist die Konsequenz des neuen, tieferen Willenserlebnisses. Augustins Willensbegriff ist nicht eingeschränkt auf den stoischen Gedanken des *cum ratione desiderare* (so wenig wie auf die in der modernen Willenspsychologie vielfach maßgebende Einstellung nur auf bewußt motivierte, an der Vorstellung eines bestimmten Willensziels orientierte Bewußtseinsvorgänge). Augustin erschaut — hierin durchaus mit Schopenhauer verwandt — jene komplexe Erlebnissphäre, in der irrational triebhaftes Begehren, Grundgefühle der Sympathie und Antipathie, sittlich bestimmter, bewußt geformter Wille noch ungeschieden vereinigt sind und den Ursprung aus gemeinsamer Wurzel nicht verleugnen. Den in allen, den feinsten und differenziertesten wie den unentwickeltsten (z. B. den kindlichen — vgl. Conf. I!) seelischen Regungen wirkenden Grundtrieb aufzuweisen und dies voluntative Element als eine Totalität zu begreifen, dies ist seine allgemeine Absicht, die es zunächst zu erfassen und in ihrer ungemeinen Bedeutung zu erkennen gilt. Augustin hat durch sein mit Lebenswirklichkeit gesättigtes Denken vor allem die Illusion eines psychologisch „reinen", d. h. isoliert neben und außerhalb der Sphäre des Triebhaften und Willensmäßigen tätigen Intellekts zerstört; der Verstand thront nicht wie in der antikstoischen Auffassung in einer umfriedeten Burg als Herrscher über Willen und Gefühl, sondern er hat die *voluntas* mindestens als Mitregent ständig neben sich. Die *concupiscentia* ist nicht ein „niederes", nur im Sinnlich-Triebhaften sich entfaltendes Vermögen; sie ist im geistigen Leben ebenso gegenwärtig.

Die Rückkehr zu der unmittelbaren, nicht intellektualistisch verbauten Erlebniswirklichkeit bewährt sich nicht nur im großen Entwurf, sondern bis in die letzte Subtilität psychologischer Selbstbeobachtung. Die Herausarbeitung der inneren Paradoxie des menschlichen Willenslebens, wie sie die Analysen in Conf. VIII, 8—10; X,

[1]) Wie schon Lodovico Vives in seinem Kommentar zu De civitate dei feststellt.

23 leisten, führt in Tiefen, die nur dem psychologischen Genie erreichbar sind. Augustin beobachtet den Abstand zwischen Wollen und Können (wir wollen zu Gott und können es nicht); aber er beruhigt sich nicht mit dieser äußeren Antinomie, der alten Losung des Determinismus (der Wille ist gebunden — *non possumus*), sondern er stößt weiter vor und führt den Zwiespalt zwischen Wollen und Können auf die in Wahrheit zugrundeliegende Spannung innerhalb des Wollens selbst zurück. In der innersten Wirklichkeit des Seelischen sind Fähigkeit und Wollen (*valeo* und *volo*) nicht wesensverschieden. Der Grund dafür, daß die Seele einen aus ihr selbst entspringenden Willensbefehl nicht ausführt, liegt darin, daß sie nur halb, daß sie nicht aus dem Ganzen will (*non ex toto vult*) und deshalb auch nicht aus dem Ganzen gebietet (*non ex toto imperat*). Nur wo der Wille aus der Fülle heraus gebietet (*plena imperat*), geschieht, was er gebietet: „denn wäre er in seiner Fülle, so würde er nicht gebieten, daß er sei, weil er schon ist", *nam si plena esset, nec imperaret ut esset quia iam esset.* Das *monstrum* dieser inneren Entzweiung, diese Krankheit (*aegritudo*) des Willenslebens rührt also daher, daß die Menschen das, was sie scheinbar nicht vermögen, nicht so mit ganzer Seele wollen, als erforderlich wäre, um es zu erreichen.

Die Revision der psychologischen Anschauungen steht mit der der ethischen in einer höchst charakteristischen Wechselwirkung. Die tiefere Einsicht in die psychische Wirklichkeit der Willensvorgänge hebt die Meinung von dem negativen Charakter alles Affektiven auf. Die Anerkennung des Trieblebens als lebensnotwendige Realität geht ihrer Wertung vorher: *si eas omnino nullas habeamus, tunc potius non recte vivimus* (De civ. dei XIV, 9). Daß *cupiditas* und *concupiscentia*, genommen als Kraft für sich und ohne Beziehung auf ein vernunftgemäßes Ziel, schlechthin als Übel aufgefaßt werden, ist für Augustin Zeichen einer oberflächlichen *loquendi consuetudo.* Es gibt nur einen Grundtrieb — ob man ihn *volo* oder *cupio* nennt, ist belanglos; entscheidend ist allein die Beschaffenheit des Willens: *interest autem qualis sit voluntas hominis, quia si perversa est, perversos habebit hos motus: si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt ... Recta itaque voluntas est bonus amor* (De civ. dei XIV, 6—7)[1]. Aus dieser Gesinnung heraus — ähnlich der des lutherischen Wortes „sündige fröhlich weiter!" — gelangt Augustin zu einer radikalen Ablehnung des Ideals der ἀπάθεια. Diese Vorstellung, die er mit „Leidensunfähigkeit", *impassibilitas*, gleichbedeutend setzt, erscheint ihm als ein „Stumpfsinn" (*stupor*), schlimmer als alle Laster. Wer nach ihr strebt, begibt sich geradezu seiner Menschlichkeit: *et si nonnulli hoc in se ipsis adamaverint, ut nullo prorsus erigantur et excitantur, nullo flectantur atque inclinentur affectu: humanitatem potius amittunt, quam veram assequantur tranquillitatem* (ibid. XIV, 9). Damit verbindet sich ein von dem stoischen völlig abweichendes Verhältnis zur Natur, zur Sinnlichkeit überhaupt; das Böse stammt nicht aus der Sinnlichkeit (*cum ipsa carnis natura non sit malum*), sondern allein aus dem Willen, der auf das *secundum carnem vivere* gerichtet ist (De civ. dei XIV. 2—3).

[1]) Mit diesem Satz legitimiert sich Augustin als Vorläufer des Kantischen: „es ist überall nichts in der Welt ... zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille".

Bei der Vergegenwärtigung der spezifischen Bedeutung von *memoria*, *intellectus*, *voluntas* darf der Gesichtspunkt der Wechselbeziehungen zwischen den drei Grundkräften nicht aus dem Auge verloren werden. Die Fundamentaleinsicht Augustins ist ja die, daß jede von ihnen nur „Moment" der seelischen *trinitas* ist, sodaß sie im konkreten seelischen Leben nie voneinander zu isolieren sind. In allen Dimensionen psychischen Geschehens ist durch das Moment der *memoria* grundsätzlich das Substantielle, Gegenständliche, die Seinsgrundlage bezeichnet; durch das des *intellectus* grundsätzlich die Aktualität, der Faktor der „Bewußtheit"; durch das der *voluntas* (*amor*) grundsätzlich alles Intentionale, namentlich aber die Funktion des Verbindens, Vermittelns, Beziehens (*coniungere*, *copulare*): *voluntas sicut adiungit sensum corpori, sic memoriam sensui, sic cogitantis aciem memoriae* (De trin. XI, 3).

Augustin hat in De trinitate eine durchgeführte Darstellung des Zusammenwirkens der drei Potenzen auf den verschiedenen Stufen seelischen Geschehens gegeben:

1. Sinneswahrnehmung. — Während er anfangs, antiken Vorstellungen folgend, die Sinneswahrnehmung nur als passiven Vorgang geschildert hatte (s. oben S. 34), betont er nun die Mitwirkung des Willens: *gignitur ergo ex re visibili visio, sed non ex sola nisi adsit et videns* (De trin. XI, 2 n. 3). In der eingehenden psychologischen Zergliederung der Sinneswahrnehmung, die er vornehmlich am Beispiel des Sehens ausführt (De trin. XI), kommt er zu differenzierten phänomenologischen Abgrenzungen; an der Wahrnehmung ist eine Dreiheit zu unterscheiden: der Wahrnehmungsgegenstand (*res visibilis*), der Wahrnehmungsinhalt (*visio*) und das Wahrnehmen als „intentionaler Akt" (*intentio* oder *voluntas adspicientis atque intuentis*) — *haec igitur tria, corpus quod videtur, et ipsa visio et quae utrumque coniungit intentio, manifesta sunt ad dignoscendum* (ibid.).

2. Wiedererinnerung. — Jedem Vorgang der Reproduktion liegt ein charakteristisches triadisches Schema zugrunde, dessen Glieder noch enger verbunden sind als bei der Sinneswahrnehmung, weil alles äußerlich Gegenständliche ausgeschaltet ist, *quia hoc totum intus est et totum unus animus* (ibid. 7). In dem Ternar der Reproduktion ist zu unterscheiden zwischen der „Gedächtnisspur" (*illud quod in memoria reconditum est etiam antequam cogitetur*), der erinnerten Vorstellung (*illud quod fit in cogitatione cum cernitur*, oder *interna visio*) und dem Akt des Wiedererinnerns (*voluntas utrumque coniungens*, oder das „*invenire*" der Vorstellung im Gedächtnis).

In all diesen Zusammengehörigkeitsbeziehungen klingt der ursprüngliche Sinn der drei Personen der Trinität tiefsinnig an: der Wahrnehmungsgegenstand verhält sich zum Wahrnehmungsinhalt, die Gedächtnisspur zur wieder erinnertenVorstellung wie *parens* zu *proles*; der Wille

aber ist das Band zwischen beiden: *ubique tamen voluntas non apparet nisi copulatrix quasi parentis et prolis* (De trin. XI, 5 n. 9; 9 n. 16). Durch die Rückbesinnung auf dieses überall den Hintergrund bildende Ursprungsverhältnis von *memoria*, *intellectus*, *voluntas* ist auch das oft diskutierte Problem des Willensprimats bei Augustin ins rechte Licht zu setzen. Der Grundidee nach kann von keinem „Primat", weder des Willens, noch des Verstandes, noch des Seins die Rede sein; denn jeder Vorrang eines einzelnen Moments würde die Sprengung der triadischen Grundstruktur (die den Grundsatz des *unum et aequalia* zur unbedingten Voraussetzung hat) bedeuten[1]). Eine andere Frage, die eine besondere Untersuchung wohl rechtfertigt, ist es freilich, ob sich in allen Bewegungen des augustinischen Denkens diese Grundidee rein durchgesetzt hat (vor allem in den dogmatisch-theologischen Bestimmungen, die hier außer Betracht zu lassen sind).

3. Die höchste Form dreigestaltiger Einheit im Seelischen ist verwirklicht im Selbstbewußtsein. Augustins Lehre vom Selbstbewußtsein ist die reifste und kostbarste Frucht der Verbindung des symbolischen mit dem trinitarischen Denken. Seine Lösung des Selbstbewußtseinsproblems ist geboren aus dem Geist echter Psychologie, die in der rechten Mitte steht — wenn man mit modernen Kategorien charakterisieren will — zwischen den Extremen eines wirklichkeitsfernen Logizismus und eines in alle zufällige Vereinzelung vergafften Psychologismus. Die idealistische Klippe einer Logisierung des Menschen ist vermieden, weil alle Besinnung über diese Zentralfrage bei Augustin ihren letzten Bezugspunkt in der lebendig-wirklichen Einheit der Person hat, nicht aber in der Idee eines abstrakten Subjekts, eines entwurzelten Vernunftichs. Das Abgleiten in die Zusammenhangslosigkeit psychologistischen Denkens aber ist unmöglich, weil von vornherein eine Ganzheitsauffassung der menschlichen Existenz zugrundeliegt.

Die leitenden Gedanken, kurz zusammengefaßt, sind diese: Das Sein der Seele ist schöpferisches Sein. Aus ihrer Wesensfülle erzeugt sie ein Bild, einen Ausdruck ihrer selbst. Sie zeugt von sich selbst, indem sie das ihr innewohnende „innere Wort" erkennt, offenbart, und dieses Zeugnis ihres eigenen Wesens sich gegenüberstellt. Aber diese Unterscheidung in sich ist keine Entzweiung. Denn zugleich schließt sie sich durch die Liebe, durch die ewige Lust am Eigenen, in lebendiger Selbstbeziehung zur Einheit mit sich zusammen: *amor ... tenet et amplectitur placitam*

[1]) Die Wertgleichheit der drei Momente findet ihre letzte Bewährung in dem Akt der Selbsterkenntnis und der „Selbstliebe". Bei dem Wissen um die äußeren Körperdinge steht das Wissen höher als sein Gegenstand. Ebenso: wenn wir uns selbst die Liebe zuwendeten, die nur dem Leib, der sinnlichen Erscheinung zukommt, so wäre sie zu gering. Sollen Erkenntnis und Liebe vollkommen sein, so muß Akt und Gegenstand, Erkennen und Erkanntes, Liebe und Geliebtes auf gleicher Höhe stehen: *et cum se totam nihilque amplius percipit, nec minor nec maior est. Recte igitur diximus, haec tria cum perfecta sunt, esse consequenter aequalia* (De trin. IX, 4 n. 4).

prolem, id est notitiam, gignentique coniungit. Et est quaedam imago trinitatis, ipsa mens, et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantum se novit mens quanta est: nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit, et quanta est (De trin. IX, 12 n. 18).

Aus dieser Grundidee entfalten sich Gedanken, die zum Tiefsten gehören, was je über diese Frage gedacht worden ist. Was der Mensch ist, findet er nur in sich; und er findet nicht, was er nicht schon wußte, sondern was ihm nur nicht *explicite* bewußt geworden war: *invenit autem, non quod nesciebat, sed unde non cogitabat* (De trin. XIV, 5 n. 8). Selbstbewußtsein aber ist nicht allein Sache des Erkennens, des „theoretischen Vermögens", sondern ebenso des existentiellen Selbstgefühls, des Willens zu sich selbst, der „Selbstliebe" [1]) — *amor* oder *approbatio sui.* Die innere Notwendigkeit in dem Verhältnis von Liebe und Erkenntnis ist kaum jemals mit solcher Klarheit ausgesprochen worden wie durch Augustin. Einmal ist Erkenntnis Voraussetzung der inneren Selbstbejahung: *mens enim amare se ipsam non potest, nisi etiam se noverit* (De trin. X, 3 n. 3). Anderseits aber ist nur ein aus Liebe entspringendes Wissen und Erkennen wahres Erkennen: *nullum bonum perfecte noscitur, quod non perfecte amatur* (De div. quaest. 83 qu. 35). Die Liebe muß also anderseits als Voraussetzung des Erkennens begriffen werden, und dies um so mehr, als die Liebe nicht gleich den durch das Erkennen gesetzten Formen ein „Erzeugnis" (*partum*, oder — da alles innerlich Erzeugte eigentlich ein „Wiedergefundenes" ist — *repertum*) ist. Allen Schöpfungen des Denkens, allem Fragen und Suchen des Verstandes, geht Liebe vorher (wenn auch nicht als förmliche Liebe, sondern als unbestimmtes Verlangen); denn jeder, der sucht, will finden und will es, um sich mit dem Gesuchten zu verbinden: *partum ergo mentis antecedit appetitus quidam ... ac per hoc appetitus ille quo concipitur partiturque notitia, partus et proles recte dici non potest* (De trin. IX, 12 n. 18).

Verglichen mit dem Stand des gegenwärtigen philosophischen Denkens führt der Zug dieser Gedanken in Neuland. Das Problem des Selbstbewußtseins ist auf seinem Weg durch die letzten Jahrhunderte philosophischer Entwicklung wie kein anderes verfolgt von dem Fluch, der allem abstrakten Denken anhängt. Die philosophische Auseinandersetzung pflegt wie zwangsläufig die Geleise einer Betrachtungsweise einzuschlagen, die das Problem des Selbstbewußtseins einseitig von der

[1]) Der Ausdruck „Selbstliebe" ist mißlich, weil er den Gedanken an individualistische Gesinnung nahe legen könnte. Nichts steht Augustin mehr fern. Das volle Gefühl des eigenen Daseins, verbunden mit der höchsten Wachheit des Wissens um das eigene Wesen, ist im sittlich-religiösen Sinn nicht ein letztes Ziel (was dann notwendig auf der Linie der *superbia*, des Hochmuts, der Selbstsucht, läge). Ein ganz anderer Zusammenhang (den zu entwickeln hier nicht der Ort ist): der Zusammenhang mit der Idee der *humilitas*, der Demut, der Hingabe, des Opfers, ist notwendig, um den Begriff der „Selbstliebe" in seine wahre Bedeutung einzusetzen.

Ebene des Logischen aus zu bewältigen versucht. Unter diesem Aspekt aber wird die Vorstellung des Subjekt-Objektgegensatzes allbeherrschend; und die Wiederherstellung der Einheit in dieser Selbstentzweiung in Subjekt und Objekt wird zur typischen Grundschwierigkeit, an der der Intellekt allein vergeblich seine Kräfte verschwendet. Der Schlüssel ist verloren; das verbindende Dritte fehlt, der „Mittler", dessen Werk eine innerlich-unmittelbare, nicht eine nachträglich von außen her erdachte Selbstbeziehung wäre. Augustin hat um das „Dritte" gewußt: *amor tenet et amplectitur.* Gewiß tritt mit jeder Selbstunterscheidung des Bewußtseins eine Zweiheit auf: *itaque quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit.* Aber diese Polarität ist nicht verfolgt von dem Gespenst des ewigen Gegensatzes. Der Dualismus, dem das abstrakte Denken nicht zu entgehen vermag, ist in der Wurzel besiegt — durch das Element der Liebe ist die Einheit verbürgt: *haec autem duo, gignens et genitum* („Subjekt" und „Objekt"!), *dilectione tertia copulantur* (De trin. XIV, 6 n. 8). Die Einheit braucht nicht denkend gesucht zu werden, sie ist existentiell von Ursprung an gegeben in der Seele, *quae sibi amabilis est antequam se amet.* Nicht die Dyas (Thesis und Antithesis) Subjekt-Objekt ist das Fundament, sondern die Trias Subjekt, Objekt und das lustvolle Selbstbezogensein, die „Selbstliebe", die die beiden ersten *quasi parentem prolemque coniungit.*

Die Liebe selbst kann ihrem Wesen nach nur als dreieiniges Leben begriffen werden — so gut wie jene anderen seelischen Tätigkeiten der Wahrnehmung, der Erinnerung, des Denkens —: *quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amentem scilicet, et quod amatur? ... Ecce tria sunt, amans, et quod amatur, et amor* (De trin. VIII, 10 n. 14). Und erst auf der Stufe dieses Ternars wird die menschliche Seele zum wahren *imago trinitatis* (*immo vero vides Trinitatem, si caritatem vides*, ibid. 8 n. 12), gemäß dem Johannëischen *ecce deus dilectio est.*

Das Problem des Selbstbewußtseins wird, in solchem Geist erschaut, niemals zu einer bloß theoretischen, sondern zu einer Frage der Selbstverwirklichung (De spir. et an. 51, 52). Selbstbewußtsein ist notwendig ein schöpferischer Akt; sein Grundsymbol findet Augustin in der Idee des „inneren Worts". Das äußere Wort, das sich als beliebiger, isolierter Bestandteil der Grammatik kennzeichnen läßt, ist jenes, dessen Gehalt nicht aus einem Lebendigen erzeugt ist, das keine innere Beziehung zu dem Sprechenden besitzt und keine lebendige Wirkung hervorruft. Das „innere Wort" aber, *quod ad nullius gentis pertinet linguam,* ist nur jenes, das aus erlebter Notwendigkeit, aus der Kraft und Lust einer erfüllten geistigen Existenz sein Dasein empfängt; das Wort, das *ex corde sonat.* Dieses „innere Wort", das wir in uns tragen, ist nichts anderes als Urform und Sinnbild unseres eigenen Wesens, ist unsere persönliche Selbstanschauung, die auch als Gestalt gewordene, offenbarte

Anschauung sich von uns nicht loslöst: *verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit* (De trin. IX, 7 n. 12). In seinem letzten Sinn bedeutet es das „Gesetz, nach dem wir angetreten", das als Daimonion, als verborgener Antrieb aller Gedanken und Taten unseres Lebens wirkt: *nihil itaque agimus per membra corporalea in factis dictisque nostris, quod non verbo apud nos intus edito praevenimus* (ibid.).

Die Seele ist selbst Erzeugerin ihres wahren Selbstbegriffs. Aber sie schafft ihn nicht aus dem Nichts, sondern aus dem potentiell vorhandenen Seinsgrund der *memoria*, in dem sie sich von vornherein erkennbar (*noscibilis*) ist: *itaque mens cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae: et cognitum enim et cognitor ipsa est. Erat autem sibi ipsa noscibilis, et antequam se nosset; sed notitia non erat in ea, cum se ipsam non noverat* (De trin. IX, 12 n. 8). In dem Bild und dem Gedanken, die der Mensch von seinem eigenen Wesen hervorbringt, ist er sich selbst als begriffene Existenz gegenwärtig; in ihnen hat er sich ausgesprochen, hat er sein Wesen zum Ausdruck gebracht: *ideoque et imago et verbum est, quia de illa (sc. mente) exprimitur, cum cognoscendo eidem coaequatur, et est gignenti aequale quod genitum est* (De trin. IX, 11 n. 16).

Echtes Selbstbewußtsein ist ein geistiger Zeugungsakt, ist Selbstverwirklichung. Augustin beruft sich auf das γνῶθι σαυτόν (De spir. et an. 51). Aber die augustinische Forderung des Selbsterkennens, als der höchsten menschlichen Einheitsform von Sein, Erkennen und Liebe, hat die intellektualistische Schranke des Sokratismus hinter sich gelassen; sie ist nichts anderes als der Imperativ zum Schöpferischen. Die beherrschende Vision schöpferischen Lebens jedoch ist nicht mehr dieselbe, die in der kosmologischen griechischen νοῦς- und λόγος-Spekulation Gestalt geworden ist (und deren Auswirkungen in Plotins Seelenlehre verfolgt werden konnten, s. oben S. 14 ff.), sondern die dem Geist des Johannesevangeliums entsprechende Idee persönlichen Schöpfertums[1]). Deshalb weist für Augustin das *praeceptum* des Selbsterkennens über sich hinaus auf eine höhere Forderung: auf die *conversio ad deum*, das Verlegen des Schwerpunkts aus dem Ich, aus dem in der Selbsterkenntnis erfahrenen Abbild zu dem ewigen Urbild alles schöpferischen Lebens. *Quod cum facit, sapiens ipsa fit . . . ecce dei cultus sapientia est* (De trin. XIV, 12 n. 15). Selbsterkenntnis ist nicht logische oder moralische, sondern religiöse Notwendigkeit. Der Weg nach innen ist der Weg zu Gott: *utquid imus et currimus in sublimia coelorum et ima terrarum, quaerentes eum qui est apud nos, si nos velimus esse apud eum* (De trin. VIII, 7 n. 11)?

[1]) *Quisquis igitur potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione volvantur, hoc enim est quod ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium, quarum nostra Latina est: quisquis, inquam, hoc intelligere potest, iam potest videre per hoc speculum atque in hoc aenigmate aliquam Verbi illius similitudinem, de quo dictum est, „In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum"* (De trin. XV, 10 n. 19).

Literatur.

Quellen: Mauriner-Ausgabe, Migne, Paris 1845.

Übersetzungen: Ausgewählte Schriften übersetzt in der Bibliothek der Kirchenväter, 8 Bde. Kempten 1871—79. Bekenntnisse übersetzt von H. Hefele, Jena 1921.

Darstellungen: Th. Gangauf, Metaphysische Psychologie des hl. A., Augsburg 1852. Naville, St. A., Étude sur le dévelloppement de sa pensée, Genf 1872. J. Storz, Die Philosophie des hl. A., Freiburg 1882. W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei A., Duns Scotus und Descartes, Straßburg 1886. O. Zänker, Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei A., Gütersloh 1907. W. Heinzelmann, A.s Lehre vom Wesen und Ursprung der menschlichen Seele, Halberstadt 1868; A.s Lehre von der Unsterblichkeit und Immaterialität der Seele, Jena 1874; A.s Ansichten vom Wesen der menschlichen Seele, Erfurt 1894. H. Eibl, A. und die Patristik, München 1923. J. Hessen, A. und seine Bedeutung für die Gegenwart, Stuttgart 1924 (dort auch Angaben über die neuere A.-Literatur). — M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. A., Münster 1927. — Eine ausführliche Bibliographie enthält der Beitrag Saint Augustin von E. Portalié in dem Dictionnaire de Théol. Cathol., Paris 1909.

V. DAS MITTELALTER.

Die bedeutendsten Schöpfungen der mittelalterlichen Philosophie liegen nicht im Bereich des psychologischen Erkennens — eine Tatsache, die aus dem Gesamtcharakter des mittelalterlichen Geisteslebens zu begreifen ist. Aus der langen, reichbewegten Entwicklung der Philosophie des Mittelalters läßt sich — ohne die Mannigfaltigkeit individueller Erscheinungen zu verkennen — doch ein Hauptzug herauslösen: das Schwergewicht (das für Augustin ganz in der Unmittelbarkeit der inneren Erfahrung ruhte) verschiebt sich mehr und mehr zugunsten der Vorherrschaft des Begriffs, der metaphysischen Reflexion, der logischen Durchbildung des Lebens- und Glaubensgehaltes.

Das Christentum hat den Gang in die Welt angetreten. Der Aufbau der Kirche kann sich nicht vollenden in dem inneren Reich der Einzelseele, die in den eigenen Tiefen ihre Unendlichkeit sucht, sondern er gestaltet sich unter den Bedingungen der äußeren, geschichtlich-konkreten Wirklichkeit. Der Panzer, mit dem die Kirche sich rüstet, um die Sphäre der Weltlichkeit zu betreten und sich unter den hier waltenden Beziehungen von Macht und Herrschaft ihren Lebensraum zu schaffen, entsteht nicht aus den rein innerlichen Kräften des persönlich-individuellen Seelengrundes; von einem mächtigen, auf die *ratio* sich gründenden Formwillen gehen die Hauptantriebe aus. So tritt das Interesse für die inneren Vorgänge als solches, Freiheit und Reichtum des individuellen seelischen Lebens, an Bedeutung zurück neben dem Streben nach objektiver Ordnung und System. Die Fruchtbarkeit des mittelalterlichen Geisteslebens wirkt sich zu ihrem größten Teil aus in der umfassenden rationalen Begründung und Sicherung des Dogmas, dem Ausbau fester Ordnungen des Glaubens, des Wissens, des sittlichen und sozialen Lebens — eine Aufgabe, zu der der Weg nur über die Aneignung und Adaption

des unermeßlichen Traditionsmaterials der griechisch-römischen Kultur geführt hat. Daher dominieren im System des mittelalterlichen Denkens diejenigen Disziplinen, die der Kulmination eines übergreifenden Form- und Ordnungswillens am gemäßesten sind: Logik und rationale Metaphysik gewinnen das Prinzipat vor der Seelenforschung, in deren Gebiet wohl scharfsinnige und subtile Klassifizierungsarbeit geleistet wird, deren Gesamtbestand aber nur an seltenen Stellen eine prinzipielle Vertiefung erfährt. Jedes Studium der psychologischen Lehren des Mittelalters wird zu dem Ergebnis führen, das Dilthey in dem Satz zusammengefaßt hat: „Weiter als Augustinus hat kein mittelalterlicher Mensch gesehen".

1. DIE FRÜHSCHOLASTIK.

Für unseren Gesichtspunkt kommen in dieser Periode vor allem zwei Gruppen in Betracht: die mystische Psychologie des 12. Jahrhunderts und die arabische Philosophie.

A. DIE SCHULE DER VICTORINER.

Die Mystik erfüllt innerhalb der Psychologie — von ihrer Bedeutung für die geistige Gesamtentwicklung des Mittelalters sei ganz abgesehen — eine besondere Funktion. Gegenüber der die mittelalterliche Logik und Metaphysik beherrschenden Tendenz zur formalen Objektivierung, in der die individuelle Unabhängigkeit des Einzelbewußtseins durch die Macht der Universalien überwältigt zu werden droht, erhält sich bei den Mystikern die Grundüberzeugung, daß sich die letzte Wesenheit menschlichen Seins nur in der unmittelbaren, nicht primär auf rationale Ordnungsgesetze bezogenen Lebendigkeit der inneren Erfahrung aufschließt.

Fundament der Psychologie der Victoriner ist nicht die Syllogistik, sondern die persönliche Innenerfahrung, das den Erlebnisvorgängen selbst zugewandte *videre* und *experiri*. Diese Denker sehen ihr Ziel nicht im Klassifizieren und Beweisen auf Grund eines festgelegten wissenschaftlichen Systems, sondern im unmittelbaren Ergreifen der seelischen Wahrheit. Ebendaraus erklärt sich der von ihnen stets erstrebte enge Anschluß an das augustinische Vorbild.

Die beiden bedeutendsten Mitglieder der Pariser Abtei von St. Victor sind Richard und Hugo von St. Victor. Ihr Werk ist die entschiedene Herausarbeitung der augustinischen Grundüberzeugung: „nicht außen zu suchen, was wir in uns selbst finden können". Die letzten und innerlichsten Anschauungen Augustins werden in der Psychologie der Victoriner von neuem lebendig: so die Überzeugung, daß nur in der Sphäre des Menschlichen selbst dem Menschen die Erfahrung Gottes gegeben ist. Daher steht bei den Victorinern im Mittelpunkt die Aufgabe der Beschreibung des Weges von der Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis: *Ascendat* (*homo*) *per semetipsum supra semetipsum, per cognitionem sui ad*

cognitionem dei (Richard von St. V., Benjamin minor, c. 83, Migne 59 C). Auch die Einstellung zum Willensproblem trägt echt augustinisches Gepräge. Wenn auch keine abschließende Bestimmung prinzipiellen Charakters über das Verhältnis von Wille und Vernunft gegeben wird, so ist doch jene Grundgesinnung deutlich, für die sich die wahren seelischen Tiefen in der Gefühls- und Willensregion offenbaren. Der eigentliche Sinn, den die Einbürgerung des Begriffs *voluntas sive dilectio* in die Psychologie für Augustin besitzt, ist bewahrt: nur wenn sich mit dem forschenden Verstand die letzte Versenkung des Gefühls verbindet, erschließt sich das Seelische in seiner Lebensfülle.

Die Grundmerkmale seelischen Seins sind den Victorinern: immaterielle Substantialität, Einfachheit, Einheit. Die von dem späteren scholastischen Peripatetizismus vielfach geübte, die Seeleneinheit auflösende logische Abgrenzung und Isolierung der verschiedenen Seelenteile und -vermögen liegt den Victorinern fern. Das Vorhandensein unterscheidbarer Seelenkräfte wird nicht geleugnet; aber sie werden nicht betrachtet als diskrete Teile, sondern als sich entfaltende Abwandlungen des einheitlichen inneren Lebens der Seele (den Hintergrund bildet auch hier der augustinische Grundsatz des die Einheit der Teilkräfte mit der Ganzheit formulierenden „*unum et aequalia*").

Das Problem der Einheit der Seele tritt bei Hugo von St. Victor in Verbindung mit einem neuen gedanklichen Thema auf: dem Versuch einer näheren Bestimmung des Begriffs der Persönlichkeit. Er geht aus von Augustin und Boëthius, namentlich von der Formulierung des letzteren, die in der mittelalterlichen Philosophie überhaupt von grundlegender Bedeutung ist: *persona est naturae rationalis individua substantia* (De persona et duab. nat. c. 3; Migne 1343 C). Als Hauptmerkmal des persönlichen Daseins hebt er das Fürsichsein heraus (*persona notat discretionem*); aber er erkennt darin ein anderes Prinzip als das der äußerlich numerisch bestimmten Einsheit, nämlich das einer aktiven Wesensunterscheidung, die auf das Selbstbewußtsein der vernünftigen Seele gegründet ist: *anima quippe, inquantum est spiritus rationalis, ex se et per se habet esse personam* (De sacr. chr. fidei II, 1c. 11, Migne 409 B).

Die Wesensbestimmung der Persönlichkeit findet bei Hugo eine weitere Anwendung bei der Behandlung des Leib-Seele-Problems. Die schon öfters erwähnte plotinisch-augustinische Formel: daß die Seele ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile ist (die ihrem tieferen Sinne nach nichts anderes zum Ausdruck bringt als das Festhalten an der in aller Mannigfaltigkeit des Körperlich-Ausgedehnten unabhängig sich behauptenden Bewußtseinseinheit), diese Formel dient auch Hugo zum Ausgangspunkt. Im einzelnen aber sucht er nachzuweisen, daß sich die geheimnisvolle Zusammengehörigkeit weder aus einer Wesensgleichheit von Leib und Seele noch aus einer Einheit der Zusammensetzung erklärt. Für ihn geht die einheitschaffende Kraft vielmehr zurück auf das

Moment der spirituellen Persönlichkeit; der Körper fügt sich in seiner Gestalt und Äußerung der in der Geistigkeit der Seele gegründeten Einheit der Person nur an.

Den bedeutendsten Beitrag haben die Victoriner in ihrer Psychologie des mystischen Erkennens geliefert[1]). Hugo von St. Victor kleidet seine Erfahrungen von den möglichen Formen des Erkennens in die Theorie von den „drei Augen". Er unterscheidet das „Auge des Fleisches" (*oculus carnis*), das „Auge der Vernunft" (*oculus rationis*) und das „Auge des reinen Schauens" (*oculus contemplationis*); das erste dient der Erkenntnis der Sinnenwelt, das zweite der Selbsterkenntnis, das dritte der Gotteserkenntnis (De sacr. chr. fidei I, 10 c. 2). Von dieser Unterscheidung ausgehend entwickeln Hugo und Richard von St. Victor eine psychologische Einteilung der Grundweisen des Erkennens, die weit über das Mittelalter hinaus fortgewirkt hat[2]); es werden drei Hauptarten des Erkennens unterschieden: 1. *Cogitatio*, die sinnliche Erkenntnis — dem Vermögen der *imaginatio* (*δόξα*) entsprechend; 2. *Meditatio*, die begrifflich-diskursive Erkenntnis — dem Vermögen der *ratio* (*διάνοια*) entsprechend; 3. *Contemplatio*, die höchste Erkenntnisform des unmittelbaren Schauens, die nur in der mystischen Versenkung erreicht wird — dem Vermögen der *intelligentia* (*νοῦς*) entsprechend. Auf der höchsten Stufe der Kontemplation unterscheidet Richard wieder drei Grade, deren Bestimmung sich in dieser Form zuerst bei Augustin (De spir. et an., c. 52) findet: die vorbereitende Stufe der Läuterung und Erweiterung (*dilatatio mentis*); die Erhebung und Erleuchtung der Seele (*sublevatio mentis*); die mystische Entrückung, die Ekstase (*alienatio mentis*)[3]).

B. DIE ARABISCHE PSYCHOLOGIE.

Der Einfluß der Araber wirkt sich nach zwei ganz verschiedenen Richtungen hin aus. Sie sind die Vermittler, die vor allem das Vermächtnis der griechischen Naturwissenschaft an das Abendland weitergeben. Die naturwissenschaftliche Bewegung im Islam, die eine eifrige Pflege mathematischer, astronomischer, alchimistischer, medizinischer Studien ins Leben ruft, ist die wichtigste anregende Kraft für das Naturstudium des späteren Mittelalters geworden. Von hier aus nimmt das Interesse für empirische Forschung, für Beobachtung und Darstellung der sichtbaren Erscheinungen — Vorboten des bedeutsamsten Gegenspielers der theologischen Metaphysik — seinen Ausgang. In der Behandlung der psycho-

[1]) Auch bei der psychologischen Beschreibung der Grundzüge des mystischen Verhaltens ist das Vorbild Augustins zu erkennen; vor allem die Lehre von den „sieben Stufen", wie sie in De quant. an., c. 33, und De spir. et an., c. 61, ausgeführt wird.

[2]) Die Unterscheidung des klassischen deutschen Idealismus: Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft (intellektuelle Anschauung) ist trotz der völlig veränderten Geistessituation der sachlichen Grundlage dieser Dreiteilung nahe verwandt.

[3]) Hauptquellen: De gratia contemplationis; De praeparatione animi ad contemplationem.

logischen Fragen kommt dieser allgemeine Zug zur Empirie besonders deutlich zum Vorschein.

Ein Werk wie die „Perspectiva" des Alhacen mutet „wie ein — zwar etwas veraltetes — Werk über experimentelle Psychologie an[1])". Betrachtungsweise, Problemstellungen und Ergebnisse der Untersuchungen Alhacens stehen in überraschender Nähe zu den Vorstellungen der modernen Sinnesphysiologie und -psychologie: so die Behandlung der Apperzeptions- und Assoziationsvorgänge; die Erklärungsversuche der Raumanschauung, des binokularen Sehens, der Farbenwahrnehmung, bei denen das starke Interesse für quantitative Bestimmungen überall zum Ausdruck kommt; die Einführung des Begriffs des Schwellenwerts, sogar des Grundgedankens des Weberschen Gesetzes.

Allein das Naturstudium der Araber löst sich nicht von der in der aristotelischen Naturphilosophie vorgebildeten Form ab; das peripatetische System bildet den nicht überschrittenen spekulativen Rahmen. Von dieser Bindung an die griechische Metaphysik geht eine ganz anders gerichtete Wirkung aus: eine Verstärkung der Abhängigkeit von dem aristotelischen Begriffssystem; eine gewichtige Unterstützung der Tendenz, die „Autoritäten" im Bewußtsein der mittelalterlichen Philosophie zu inthronisieren. Die Hauptbegriffe der aristotelischen Psychologie werden durch die arabische Vermittlung zu bleibenden Orientierungspunkten erhoben. Die psychologischen Kontroversen der Scholastik bewegen sich im allgemeinen in dem Raum, der durch die Gedankenarbeit des Stagiriten abgesteckt worden ist; es handelt sich viel seltener um ein unmittelbares Auffinden und selbständiges Herausheben der Probleme als um ein Sichzuteilenlassen durch die überlieferten Formulierungen und Lehrstücke.

Gerade bei der Stellung zu den Grundfragen kommt diese Abhängigkeit zum Ausdruck: Die aristotelische Definition der Seele als erste Entelechie des Leibes, als seine Vollendungskraft (*perfectio corporis physici*), die Anwendung des Verhältnisses von Form-Materie auf die Beziehungen zwischen Seele und Leib haben für die Scholastik die Bedeutung eines feststehenden Ausgangspunktes. Ferner wird auf dem Weg über die Araber vor allem die aristotelische Theorie vom νοῦς übernommen; dabei erweisen sich die Unklarheiten und Mehrdeutigkeiten dieser Lehre geradezu als Verhängnis. Die Araber stellen die aristotelische Unterscheidung von νοῦς παθητικός (*intellectus possibilis*) und νοῦς ποιητικός (*intellectus agens*) in den Vordergrund. Die arabische Interpretation geht über auf die scholastische Psychologie, wo man sie teils annimmt, teils unter heftiger Polemik zu modifizieren sucht. Es werden verschiedene Varianten ausgearbeitet. Von der einen Auffassung wird der *intellectus agens* in die menschliche Einzelseele verlegt, von der andern wird er ausschließlich der göttlich-überindividuellen Vernunft zugerechnet (*intellectum substantiam*

[1]) H. Bauer, Die Psychologie Alhacens. Baeumkers Beiträge z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters, Bd. X.

esse omnino ab anima separatam). Diejenige Anschauung freilich, die gerade die Araber (und am entschiedensten Averroës) vertreten haben, wird von der Hochscholastik ihres pantheistisch-emanatistischen Charakters und ihrer Unvereinbarkeit mit der individuellen Unsterblichkeit wegen fast durchweg abgelehnt[1]).

Literatur.

Quellen: Hugo von St. Victor, Migne, Bd. 175—177. Namentlich De sacramentis christianae fidei; De unione corporis et spiritus; De vanitate mundi. Richard von St. Victor, Migne, Bd. 196. Namentlich De gratia contemplationis; De praeparatione animi ad contemplationem; De eruditione hominis interioris.

Darstellungen: K. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alkuin bis Albertus Magnus, Wien 1876. H. Siebeck, Zur Psychologie der Scholastik, Archiv für Geschichte der Psychologie, 1888 u. 1889. H. Ostler. Die Psychologie des Hugo von St. Victor, Münster 1906. H. Bauer, Die Psychologie Alhacens, Münster 1911. Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908.

2. DIE HOCHSCHOLASTIK.

Die übliche Periodisierung der mittelalterlichen Philosophie, bei der die von 1200 an rasch fortschreitende Aristotelesrenaissance als Wendepunkt angenommen wird, bewährt sich auch in dem Bereich der mittelalterlichen Seelenmetaphysik. Der Antagonismus von Aristotelismus und Augustinismus gibt dem theologisch-philosophischen Leben in der zweiten großen Periode des Mittelalters das Gepräge. Innerhalb der psychologischen Entwicklung spielt sich dieser Kampf so ab, daß zunächst die augustinische Überlieferung durch die Autorität des Aristoteles überschattet wird, daß aber dann, von der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts an eine — vor allem von der Franziskanerschule getragene — augustinische Gegenbewegung einsetzt. Und in dieser Bewegung bilden sich zugleich die Kräfte heran, die den Übergang zu einem neuen Weltbewußtsein herbeiführen.

A. DER ARISTOTELISMUS. THOMAS VON AQUIN.

Die thomistische Metaphysik begreift den Kosmos als Verwirklichung einer umfassenden ontischen, rationalen und moralischen Ordnung. Das Mittel ihrer philosophischen Darstellung ist die aristotelische Prinzipienlehre. Zwischen den beiden Polen der Materie und der Gottheit (der reinen Form), *potentia pura* und *actus purus*, ist das die Mannigfaltigkeit aller Seinsformen umspannende System befestigt. Die menschliche Seele ist in den Gesamtplan der Wesenheiten so eingebaut, daß

[1]) Averroës lehrt, daß der aktive Intellekt identisch sei mit der göttlich-überpersönlichen, ewigen Vernunftkraft, während dem Menschen nur eine passive, vergängliche Vernunftdisposition innewohnt, die sich erst unter der Einwirkung des aktiven Intellekts zur konkreten Vernunfttätigkeit (*intellectus materialis*) des irdischen Daseins entwickelt.

sie eine nach beiden Richtungen hin — der „nach oben" und der „nach unten" weisenden — festbestimmte Mitte einnimmt. Der Mensch erscheint als das Bindeglied zwischen dem Unvergänglichen und dem Vergänglichen; er ist die niederste der geistigen, die höchste der körperlichen Seinsformen.

Auch die Welt der Seele ist ein geordneter oder zu harmonisierender Kosmos. Die tiefen Furchen der Antinomik des seelischen Lebens, seiner Unruhe und Chaotik, die Augustins Psychologie aufgerissen hatte, sind geglättet. Aber die thomistische Kunst des *ordinare*, die beispiellose Fähigkeit des Synthetisierens und Harmonisierens, schränkt zugleich die Fülle des lebendigen Erfahrungswissens ein. Das Hauptsymptom für den Abstand der thomistischen Psychologie von der vollen, unmittelbaren Realität des Seelischen ist die Depotenzierung des Irrationalen. Die menschliche Seele ist (im Gegensatz zu der Tierseele) selbst in ihren tieferen Lebensäußerungen durch und durch ein *ens rationale*: *ipsa anima sensibilis in homine est rationalis, in brutis vero irrationalis* (Quaest. disput. de an. art. XI).

Höchst bezeichnend für den Unterschied zwischen thomistischer und augustinischer Seelenlehre ist die Art, wie sich Thomas mit Augustins Grundidee von der trinitarischen Struktur alles Seelischen auseinandersetzt (Quaest. disp. de ver., qu. X): die Gottebenbildlichkeit des Menschen bleibt bei Thomas in psychologischer Hinsicht unfruchtbar; das ganze gewaltige Problem reduziert sich im wesentlichen auf die formale Untersuchung, ob der menschliche Geist, soweit er *imago trinitatis* ist, eine *essentia animae* oder *aliqua eius potentia* sei.

Thomas übernimmt von Aristoteles die Entelechiedefinition der Seele und die Einteilung der (vegetativen, sensitiven, intellektiven) Grundfunktionen, führt aber dabei wichtige Umgestaltungen ein. Auch die niederen Seelenkräfte gehören der Sphäre der immateriellen, vom Leib trennbaren intellektiven Seele an (*virtute continet omnes inferiores formas*, S. th. I, qu. 76) und sind nur in ihrer zeitlichen Wirksamkeit an den Leib gebunden.

Diese Anschauung schließt zugleich eine bestimmte Stellung zu dem die ganze Scholastik beherrschenden Problem des Verhältnisses von *νοῦς* (*intellectus agens*) und individueller Seele ein. Während bei Aristoteles der *νοῦς* teils als der Seele innewohnend, also individualisiert, teils aber als reine allgemeine Immaterialität des Göttlichen ohne Vielheit aufgefaßt werden kann (s. oben S. 9), tritt Thomas für die individuelle Selbständigkeit sowohl des göttlichen Intellekts wie der intellektiven Seele ein. Der *intellectus agens* gilt bei ihm ausdrücklich als *aliquid ipsius animae*.

Die These von der Zugehörigkeit der vegetativen und animalischen Funktionen zur *anima rationalis* hat vor allem für die Begründung der Wesenseinheit des menschlichen Individuums Bedeutung, von der auch die Überzeugung von seiner Unsterblichkeit abhängig ist. Denn nur die subsistenten Formen sind unvergänglich: *impossibile est, quod forma subsistens desinat esse* (S. th. I, qu. 75, a. 6). Diese Lehre von der Einheit der substanzialen Form im Menschen ist zu einem der Haupt-

streitpunkte zwischen Thomas und seinen Gegnern geworden (vor allem den Franziskanern)[1]).

Die thomistische Fassung der aristotelischen Prinzipien hat eine tieferliegende Schwierigkeit nicht zu beseitigen vermocht: die Seele soll Entelechie des Körpers (also in die Materie versenkt) und doch zugleich reine, immaterielle, durch sich selbst bestehende (subsistierende) Form sein. Den Ausweg findet Thomas durch den Hinweis auf die Rangstellung der Seele, die als höchstes der in der Körperwelt möglichen Formprinzipien (*formae inhaerentes*) schon angrenzt und teilhat an den Bestimmungen der *formae separatae*, die keiner Materie zu ihrer Verwirklichung bedürfen.

Mit seiner Verarbeitung der aristotelischen Grundsätze hat Thomas die Voraussetzung für eine neue, originale Lösung des Leib-Seele-Problems geschaffen. Das Verhältnis von Form und Materie begründet jene der platonisch-augustinischen Seelenlehre fremde Auffassung einer unmittelbaren, durch keinerlei Zwischenglieder zustandekommenden Verbindung von Körper und Seele. Der menschliche Leib wird durch die Seele aus der *materia prima* erst als Leib aktualisiert; nur durch die Kraft der intellektiven Seele besteht der Mensch als lebendig-konkretes *coniunctum*, als psycho-physische Existenz. Der Punkt des größten Abstandes vom platonischen Dualismus ist damit erreicht: die Sinnlichkeit, der Leib, erfährt eine Art von Verklärung; er wird aus der Materialität herausgehoben durch die Macht der Seele, die ihn belebt und gestaltet. Anderseits bedeutet für die Seele die Verbindung mit dem Leib kein Herabsinken, keine Entwertung; denn die substanziale Einheit mit dem Körper begründet ihre diesseitige Vollkommenheit.

Die wichtigsten Konsequenzen der thomistischen Lösung des Leib-Seele-Problems zeigen sich in der Psychologie der Wahrnehmung und des Erkennens. Träger allen Erkennens, auch des rein geistigen, ist das *coniunctum* des leiblich-geistigen Individuums. Auch hierin befindet sich Thomas im Gegensatz zu Augustin und den Franziskanern, für die sich alle höhere Erkenntnis unabhängig von der Sinnlichkeit nur durch unmittelbare Beziehung zu den *veritates aeternae* begreifen läßt. Die thomistische Psychologie des Erkennens[2]) ist, fern von jedem Apriorismus, ganz auf der festen Beziehung des Intellekts zu den sinnlichen Gegebenheiten aufgebaut. Es gibt für diesen Sensualismus auf dogmatisch-realistischer Basis keine in irgendeinem Sinn „angeborene" Erkenntnis; *dicendum, quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat.* Den Sinnen werden die Formen der äußeren

[1]) Die Franziskaner (Bonaventura, Heinrich von Gent, später auch Duns Scotus und Wilhelm von Ockham) nehmen zwischen der *anima intellectiva* und dem Körper als Zwischenglied eine besondere *forma corporëitatis* oder *forma mixtionis* an, die als gestaltende Kraft des organischen Körpers (der demnach als solcher schon aus Materie und Form bestehend gedacht wird) wirksam ist.

[2]) Hauptquellen: Quaest. disp. de ver. qu. X; S. th. I, qu. 84 u. 85.

Dinge durch körperliche Einwirkung eingeprägt. Zwischen den Dingen und den sinnlichen Vorstellungen (*phantasmata*, *species sensibiles*) besteht ein Abbildverhältnis; der antike Grundsatz, daß Gleiches nur durch Gleiches zu erkennen ist, ist für Thomas — wenngleich mit der aristotelischen Restriktion, vgl. ob. S. 12 — voll in Geltung: *quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis.*

Der psychologische Grundvorgang ist eine nach aristotelischem Vorbild entworfene Stufenfolge von Abstraktionsprozessen: die Wahrnehmungsgegenstände (*res scibiles et sensibiles*) werden in der Wahrnehmung zu sinnlichen Wahrnehmungsbildern (*species* oder *formae sensibiles*), diese aber durch die Einwirkung des aktiven Intellekts zu unsinnlichen Erkenntnisbildern (*species* oder *formae intelligibiles*) umgestaltet. Ohne diese Umbildung finden die sinnlichen Wahrnehmungen keinen Eingang ins Bewußtsein (*nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili in quem agunt*). In diesem Zusammenhang kommt der aristotelische Gedanke, daß die Seele „gleichsam alles" sei[1]) (*anima est quodammodo omnia*), wieder zu Ehren: die Seele trägt die Dinge durch eine Art zweiten Seins in sich, durch ihre „intentionale Existenz": *res non sunt in anima per suam essentiam, sed per suam speciem* (Quaest. disp. de ver. qu. II, a. 2; qu. X, a. 6)[2]).

Die thomistische Abstraktionslehre enthält zugleich eine bestimmte Antwort auf die Kardinalfrage der scholastischen Erkenntnistheorie: wie verbindet sich die sinnliche Außenseite mit der begrifflichen (formalen) Innenseite; wie ist in den Dingen Universalität der Wesensform (*essentia, forma, species*) mit Individualität vereinigt zu denken? Der ontologische Vorrang des Allgemeinen, Gattungsgesetzlichen, tritt auch in der thomistischen Auffassung des Erkenntnisvorgangs deutlich heraus. Denn die Umwandlung der *species sensibiles* zu *species intelligibiles* ist zugleich ein abstrahierendes Herauslösen des allgemeinen Wesens der Dinge aus den akzidentiellen und individuellen Bestimmungen. Der *intellectus agens* ist zugleich *intellectus abstrahens* oder *depurans*. Das Einzelsein wird empfunden, das Allgemeine wird denkend erfaßt (*singulare sentitur, universale intelligitur*). Die *species sensibiles* sind *similitudo solum unius individui*, die *species intelligibiles* sind *similitudo rei quantum ad naturam speciei* (d. h. der Gattung), *quae est participabilis a particularibus infinitis.*

Das Problem, das den höchsten Punkt der augustinischen Seelenlehre bezeichnet hatte[3]): das Problem des Selbstbewußtseins, erscheint bei Thomas in völlig veränderter Beleuchtung. Thomas bestreitet die Möglichkeit unmittelbaren inneren Selbsterfassens: es gibt kein Selbstbewußtsein vor dem Bewußtwerden äußerer Objekte. Nicht durch den unmittelbaren Rückgang auf das eigene Wesen, sondern nur auf dem Weg über die Akte der Wahrnehmung und Erkenntnis von Objektiv-Seien-

[1]) S. oben S. 8.

[2]) Ebenso Aristoteleskommentar zu De anima, III, lectio 13: die Seele ist „alles" nicht *per compositionem*, sondern *per apprehensionem*, d. h. durch das Erfassen der stofflosen *species intelligibiles.*

[3]) S. oben S. 19 ff.

dem ist es möglich, des eigenen Wesens inne zu werden: (*intellectus*) *non cognoscit seipsum per suam essentiam, sed per actum quo intellectus agens abstrahit a sensibilibus species intelligibiles* (S. th. I, qu. 87). Der Vorgang setzt sich nach Thomas aus drei Phasen zusammen: der Intellekt erfaßt 1. sein Objekt, 2. seine eigene Tätigkeit (den Akt des Wahrnehmens), 3. in dieser Tätigkeit mittelbar das eigene Wesen. Also niemals *per essentiam*, sondern ausschließlich *per praesentiam* vermag der Geist sich selbst zu erkennen. Der Untergrund auch dieser Bestimmungen ist die negative Einstellung von Thomas gegenüber allem Nicht-Rationalen, Ungeformten, Unbegrenzten (Momente, die für ihn dem Bereich des Nur-Potentiellen angehören!). Denn der Sinn ist, daß der Geist aus dem „*infinitum in potentia*" zur Aktualität, d. h. aber zugleich zu begrifflicher Bestimmtheit und Begrenzung erhoben werden muß, wenn er Wissen von seinem eigenen Wesen soll gewinnen können.

In der Behandlung der empirischen Fragen kommt die Tendenz, innerhalb der Fülle der überlieferten Meinungen Ausgleiche zu schaffen, zu vermitteln, systematisch zu gruppieren, am deutlichsten zum Ausdruck. Die thomistische Psychologie ist Vermögenspsychologie; zwischen Seelensubstanz und seelischen Akten stehen die fünf aristotelischen Seelenpotenzen (die vegetative, sensitive, appetitive, intellektive Potenz und die der Ortsbewegung). Besonders eingehend wird das Gebiet der appetitiven Vermögen behandelt, das in zwei Hauptgruppen zerfällt: das Vermögen des sinnlichen und das des intellektiven Strebens. Das sinnliche Streben äußert sich in den Affekten (*passiones animae*). Die thomistische Affektenlehre (S. th. II, qu. 22—48) ist eine kunstvolle dialektische Verarbeitung der platonischen, aristotelischen und stoischen Lehren[1]). Die Äußerung des intellektiven Strebens ist der Wille. Die thomistische Willenslehre (mit ihren Analysen des Willensvorgangs, der Willensfreiheit, des Begriffs des *habitus*, der Tugend, der Glückseligkeit, des Gewissens) steht völlig im Dienst der Ethik und ist deshalb an dieser Stelle nicht näher zu behandeln[2]). Die Grundhaltung ist durch die (aristotelische) Überordnung des Intellekts über den Willen bestimmt: Der Wille wird durch den Intellekt bewegt; denn nur in der Erkenntnis wird die Idee des Guten erfaßt, nach der der Wille mit Notwendigkeit strebt.

B. DER AUGUSTINISMUS. DUNS SCOTUS, WILHELM VON OCKHAM.

In systematischer Hinsicht ist es vor allem eine Hauptfrage, an der sich der tiefgehende Unterschied der von Aristoteles und der von Augustin sich herleitenden Anschauungen erweist — dieselbe Frage, an der sich auch die Auffassungen der metaphysischen und der Erkenntnis-

[1]) Für die Einzelheiten sei verwiesen auf die ausführliche Darstellung von M. Meier, Die Lehre des Thomas von Aquino De passionibus animae, Münster 1912.

[2]) Zur Ergänzung ist heranzuziehen Beitrag C dieses Bandes (A. Dempf).

probleme trennen —: das Verhältnis von Wille und Verstand. Der scholastische Peripatetismus ist seiner Grundeinstellung nach Intellektualismus; er hält fest an dem Primat des Verstandes. Die Überzeugung von der unverlierbaren Eigenbedeutung des emotionalen und des Willenlebens dagegen ist Merkmal des Augustinismus. Gerade in der Psychologie bedeutet diese Gegenüberstellung nichts weniger als eine gleichgültige Divergenz. Die Überzeugung vom Primat des Willens ist, wo sie nur immer auftritt, zugleich Anzeichen für eine Vertiefung und Höherbewertung des spezifisch psychologischen Gesichtspunktes; wo sich die forschende Absicht den Erlebnissen von Wille, Trieb, Gefühl zuwendet, da ist immer von vornherein ein stärkeres und unmittelbareres Verhältnis zu den Tatsachen des inneren Erlebens vorhanden.

Unter den Vertretern des Augustinismus in der älteren Franziskanerschule ragt als Zeitgenosse von Thomas die Gestalt Bonaventuras hervor. Seine Grundanschauung ist der augustinische Symbolismus. Er übernimmt von Augustin die Gewißheit von der Gottebenbildlichkeit der Seele, die sich in der Dreiheit von Gedächtnis, Wille und Erkenntnis erfüllt. Der Wille (und die Liebe) ist nicht vom Intellekt abhängig, sondern besitzt Konsubstanzialität mit der Erkenntnis; an allen seelischen Vorgängen — auch den theoretischen — ist der Wille wesentlich beteiligt (In sent. II, dist. 38 u. 39)[1]).

Augustinisch ist ferner Bonaventuras Widerstand gegen die Aufspaltung der Seele in diskrete „Vermögen", die der dialektische Ausbau der aristotelischen Unterscheidungen herbeigeführt hatte. Die Seele und ihre Einzelkräfte bilden in ihrer gegenseitigen Durchdringung eine vollkommene Einheit. Die Hauptäußerungen (Empfindung, Gedächtnis, Verstand, Wille) sind keine besonderen Vermögen (*proprietates*), sondern nur verschiedene Funktionsweisen (*diversae dispositiones atque officia*) der Seele. Bonaventuras Psychologie des mystischen Erkennens (die vor allem im Soliloquium und im Itinerarium mentis niedergelegt ist) gehört ganz der von Augustinus über Anselm, Bernhard von Clairvaux und die Victoriner führenden Richtung an; die Hauptmotive der mystischen Psychologie: die Lehren vom „dreifachen Auge", von der Stufenfolge des sinnlichen, diskursiven und kontemplativen Erkennens, von dem in der Ekstase erreichten Zustand der *docta ignorantia* werden von Bonaventura weitergebildet[2]).

[1]) Auch in der naturphilosophischen Auswertung des Willensmotivs schließt sich Bonaventura an Augustin an (s. oben S. 37f.); den Naturdingen wohnt ein ursprünglicher *appetitus* inne, der als *vis regitiva* in ihnen wirkt. Nicht durch äußere, mechanische Kräfte werden sie bewegt, sondern *intentione propria et intrinseca.*

[2]) Der Raum verbietet es (hier, wie bei der Behandlung des Mittelalters überhaupt) auf die Psychologie der mittelalterlichen Mystik näher einzugehen. Zur Einführung eignet sich besonders: J. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters, München 1922. — Zur Kenntnis der für die Ethik wichtigen psychologischen Anschauungen Bonaventuras sei auf den S. 62, Anm. 2 zitierten Handbuchbeitrag

Bei Bonaventura gelingt noch einmal eine begriffliche Vermittlung zwischen den beiden heterogenen Elementen: der augustinischen und der aristotelischen Grundanschauung. Durch den Scotismus und Ockhamismus aber wird die Kluft in ihrer ganzen Tiefe offenbar. Der eigentliche Schwerpunkt liegt zwar bei Duns Scotus wie bei Ockham nicht auf psychologischem, sondern auf theologischem, erkenntnistheoretischem und ethischem Gebiet. Aber die von ihren Systemen mittelbar auf die Psychologie ausstrahlenden Wirkungen sind von entscheidender Bedeutung. Es handelt sich bei der gegen den Aristotelismus gerichteten augustinischen Reaktion des späteren Mittelalters nicht um eine Erneuerung des augustinischen Gedankenguts nach seinem inhaltlichen Gesamtbestand, sondern um eine Befreiung augustinischen Geistes in Hinsicht auf die Erkenntnisgesinnung. Die veränderte Bewußtseinsform des Zeitalters verbietet von vornherein eine Rückkehr zu gewissen augustinischen Anschauungen (z. B. zu der Konzeption einer umfassenden Symbolpsychologie). Die Gewißheit von der Untrüglichkeit der inneren Erfahrung aber, das Gefühl für die Einzigkeit des Individuellen, der Durchbruch aus der Dimension des Begrifflich-Allgemeinen, die Anerkennung der Realitäten des Willens- und Glaubenserlebnisses in ihrer Unmittelbarkeit — dies sind Elemente augustinischen Denkens, die auch in der geänderten Verfassung des spätmittelalterlichen Geistes lebendig wirksam sind und die das Bewußtsein der Neuzeit in seinen Ursprüngen mitbegründen.

Die thomistische Metaphysik hat mit der antik-aristotelischen Weltbetrachtung die Überzeugung von der *connaturalitas* alles Seienden mit dem Intellekt gemeinsam. In diesem auf die Gesetze der *ratio* gegründeten System des Kosmos war der Wille als das exemplarische Faktum grundlos wirkender und schaffender Kraft nicht in seiner vollen ungeschmälerten Eigenwirklichkeit zum Ausdruck gekommen. Thomas hatte dem Gleichgewicht von Verstand und Wille in Wahrheit die Form der Abhängigkeit des Willens vom Verstand gegeben. Das ausgehende Mittelalter bringt in Duns Scotus und Ockham die nur dialektisch überdeckte Zwiespältigkeit ans Licht.

In der Lehre des Duns Scotus kündigt sich trotz der Bewahrung der theologisch-metaphysischen Grundbegriffe ein neues Bewußtsein für die jenseits der Vernunftgesetzlichkeiten und Autoritäten erlebte Wirklichkeit an. Auf erkenntnistheoretischem Gebiet kommt dies neue Bewußtsein zum Ausdruck in der Revision der aristotelischen Auffassung vom Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen. Für Duns Scotus

---

verwiesen. In dieses letztere Gebiet gehört vor allem Bonaventuras Auffassung von *synteresis* und *conscientia*. Die *synteresis*, die bei Thomas die Bedeutung eines intellektiven *habitus* besitzt, wird bei Bonaventura zu einem dynamisch-arationalen Prinzip, das völlig in die Willenssphäre einbezogen ist.

bedeutet die individuelle Existenz der Dinge keinen Mangel, sondern eine Vollkommenheit. Die *haecceitas* ist die *entitas positiva*. Nicht die allgemeine Wesensgesetzlichkeit der Formen — die bei ihm schon im nominalistischen Sinn von der Sphäre der objektiven Realität in die des erkennenden Subjekts einzurücken beginnt — sondern die empirische Wirklichkeit der Einzelexistenzen ist das *fundamentum originale*, *a quo movetur omnis cognitio*.

Die psychologische Konsequenz ist die völlig veränderte Stellung zum Prinzip des Willens. Der sich selbst bestimmende, schöpferische Wille ist die letzte, nicht begründbare seelische Urtatsache; er ist Inbegriff alles dem Verstand unzugänglichen unmittelbaren, unableitbaren, spontanen Geschehens: *immediatum autem principium est voluntatem velle hoc*. Sein Wesen ist es, Wollen und Nichtwollen in seiner Macht zu haben; daher liegt in ihm die wirkliche *causa totalis* der menschlichen Handlungen. Er ist ein reines *movens per se*, das weder durch die Dinge noch durch die Vorstellung von den Dingen bestimmt wird. Das Erkennen kommt nur insofern als *causa* des Willens in Betracht, als es ihm die möglichen Richtungen seiner Wahl darbietet (als *causa subserviens*). Der Wille gilt so sehr als *causa superior*, daß sogar die Möglichkeit einer nur vom Willen diktierten Erkenntnis (*intellectio a voluntate imperata*) besteht.

Bei der Bestimmung des Wesens der Seele verwendet Duns Scotus wohl auch die wichtigsten aristotelischen Bestimmungen, aber mit merklichen Abweichungen vom Thomismus. Der allgemeine Grundzug ist ein viel stärkeres Bestreben, den Aufbau der seelischen Wirklichkeit als Kontinuum zu begreifen. Bei Duns Scotus besteht eine viel engere Verknüpfung zwischen Seelenwesen und Seelenpotenzen als bei Thomas. Die *anima vegetativa*, *sensitiva* und *intellectiva* sind nur virtuell unterschiedene Funktionsweisen der einheitlichen Wesensform der menschlichen Seele. Daneben findet die psychologische Dreieinheitslehre Augustins eine Erneuerung, zugleich aber auch eine charakteristische Modifizierung. Die dualistische Spannung zwischen *voluntas* und *intellectus* steht so sehr im Vordergrund, daß der umfassenden psychologischen Symbolik Augustins — die ja die völlige Wesensgleichheit der drei Grundkräfte zur Voraussetzung hat — der Boden entzogen ist. Vor allem tritt die eigentlich psychologische Bedeutung der Lehre von der *memoria* und vom *verbum internum* stark zurück. Die *memoria*-Idee wird nur im Bereich der theologisch-dogmatischen Fragen fruchtbar; hier bildet sie den Ausgangspunkt einer tiefsinnigen Deutung des Trinitätsmysteriums: die *memoria*, als Selbstbesinnung Gottes, ist Voraussetzung für die Zeugung des Sohnes als des inneren Worts.

In seiner Psychologie des Erkennens bekämpft Duns Scotus den aristotelisch-thomistischen Grundsatz des „Gleiches durch Gleiches". Die thomistische Erkenntnislehre hat nach Duns Scotus den Vorgang

des Erkennens zu passiv aufgefaßt, so daß dem Erkennen nur die Bedeutung einer unselbständigen, von den Objekten abhängigen Reproduktion des Gegebenen zukommt. Nach Duns Scotus ist sowohl in der sinnlichen Wahrnehmung, wie bei den höheren Verstandesoperationen die Aktivität der Seele das Entscheidende. *Sentire* und *intelligere* sind nicht ein *pati*, sonderen ein *agere*. Die durchgehende Mitwirkung der willensmäßigen Aktivität auf den verschiedenen Stufen von Wahrnehmung und Denken wird durch die (für die neuzeitliche Erkenntnistheorie und Psychologie so bedeutungsvolle) Unterscheidung von verworrener und klarer Erkenntnis (*cognitio confusa* und *distincta*) zu begreifen gesucht; die Inhalte des Erkennens werden um so „deutlicher", je mehr der Wille am Erkennen beteiligt ist.

Die letzten Gründe des Gegensatzes zu Thomas freilich liegen in der Sphäre des Religiösen. Die menschliche Seele soll in Verstand und Willen mit Gott eins werden. Aber für Duns Scotus besitzt nur der Wille die Kraft, die unmittelbare Einigung mit Gott zu vollziehen. Vor allem ist Wesen und Kraft des Glaubens im Willen verankert; glauben kann nur, wer glauben will. Der letzte Gehalt der Seligkeit, die wahre *fruitio dei*, — die für Thomas in einer Teilhabe des Intellekts, des geistigen Schauens, an dem göttlichen Wesen besteht (*visio divinae essentiae*) — ist für Duns Scotus ein Zustand der *voluntas*: ein liebend-williges Ergriffensein der Seele. Daher bezieht er sich auf Paulus (1. Kor. 13) und auf das Wort Hugos von St. Victor: *supremus ordo denominatur a caritate.*

Wilhelm von Ockham baut die scotistische Richtung des Erkennens auf das Besondere, Individuelle im radikalen Sinn noch weiter aus. Die Auflösung des syllogistischen Denkens durch die zunehmende Macht des Erfahrungsprinzips schreitet fort. Das Einzelwesen ist eine letzte Gegebenheit, auf die allein der Begriff „Substanz" anwendbar ist. Außerhalb der Welt des Bewußtseins gibt es nichts anderes als Individualitäten: *omnis res positiva extra animam eo ipsa est singularis* (In sent. I, dist. II, qu. 7); ... *cum nihil sit extra animam nisi tantum res singularis* (In sent. prol. qu. 3). Den Universalien aber kommt keinerlei Realität „in den Dingen" zu, sie existieren nur in der Seele und in den Begriffen, die als solche nur „Zeichen" sind für eine Mehrheit von Einzeldingen: *universale est tantum ens in anima, et sic non est in re* (In sent. I, dist. II, qu. 7).

Die Überzeugung von der *connaturalitas* von Denken und Sein ist aufgehoben. Die Welt der Vorstellungen und Allgemeinbegriffe ist mit der Mannigfaltigkeit der real existierenden Einzeldinge nur verbunden durch die Funktion von Bedeutungshinweis und stellvertretender Zeichengebung der *intentiones animae*. Die Konsequenz dieser nominalistischen Grundanschauung ist die Trennung zwischen realer und rationaler Wissenschaft; das unterscheidende Merkmal ist die Anwendung „in-

tuitiver" oder „abstraktiver" Erkenntnis. Wie die Bildung der Universalien die Mannigfaltigkeit der Einzeldinge voraussetzt, so bildet die reale Wissenschaft die Grundlage der rationalen. Die reale Wissenschaft aber geht nur auf Erkenntnis der Einzeldinge: *scientia realis est de rebus, sed non de rebus universalibus* (In sent I, dist. II, qu. 4). Ihr Prinzip ist das der empirischen Erkenntnis, der *cognitio intuitiva.*

Die Lehre von der (nur auf das Einzelne gehenden) intuitiven Erkenntnis bringt die von Duns Scotus schon eingeleitete Auflösung der scholastischen *species*-Lehre zum Abschluß, wodurch zugleich das antike Motiv des „Gleiches durch Gleiches" völlig preisgegeben ist. Das Grundproblem in der Deutung des Wahrnehmungsvorgangs besteht in der Frage, wie ein „Äußeres" ein „Inneres" (ein Bewußtseinsinhalt) werden kann. Den halb objektiv, halb subjektiv charakterisierten Vermittlungsfaktor der *species* lehnt Ockham ab; er erklärt die *species* für eine überflüssige Annahme. Was von der Wahrnehmung im Bewußtsein zurückbleibt, ist kein „Bild", sondern ein psychischer Zustand, eine Disposition (*habitus*), die das Substrat für die sich anschließende begriffliche Abstraktion bildet. Der subjektive Zustand fungiert als Stellvertretung (*suppositio*) des realen Objekts. Auch Gedächtnis und Wiedererinnerung werden auf dieses Schema zurückgeführt: der *habitus* begründet die *inclinatio* zur Reproduktion des ursprünglichen Anschauungsprozesses. An die Stelle der antik-scholastischen Abbildtheorie tritt, wenigstens der Tendenz nach, die neuzeitliche Wirkungstheorie der Empfindung: von dem Ding dringt nicht ein Bild, eine *species*, sondern nur eine Wirkung ins Bewußtsein, die dann in innersubjektiven Prozessen weiter verarbeitet wird.

Die scotistische Unterscheidung von verworrener und deutlicher Erkenntnis kehrt bei Ockham wieder, aber derart extrem empiristisch gedeutet, daß sich ihr Gebrauch geradezu ins Gegenteil verkehrt: der Individualbegriff, die *intentio prima*, ist *conceptus distinctus*; der von dem anschaulichen Material abstrahierte Allgemeinbegriff dagegen ist *conceptus confusus* und als solcher *simpliciter imperfectius et posterius ipso singulari.* In manchen Einzelheiten kann Ockham geradezu als Vorläufer des späteren englischen Empirismus betrachtet werden; seine Unterscheidung von *notitiae incomplexae* und *complexae* erinnert an Lockes „einfache" und „zusammengesetzte Ideen". Das Motiv der „Assoziation" und des „*belief*" ist vorgebildet: es gibt nach Ockham schon im *actus apprehensivus* (in der Wahrnehmung) ein Erfassen des Verhältnisses von Eindrücken; und aus diesem Erfassen von Beziehungen erklärt sich die Neigung, im *actus iudicativus*, im Urteil, diesen Verbindungen zuzustimmen, das regelmäßige Verknüpftsein für wahr zu halten (In sent. prol. qu. 1). Noch ein weiterer für den modernen phänomenalistischen Empirismus charakteristischer Zug ist bei Ockham vorweggenommen: die Angleichung der Funktion des Denkens an den Vorgang der sinnlichen

Wahrnehmung; die Leugnung einer ursprünglich spontanen Aktivität des Verstandes. Das Urteil (*actus iudicativus*) ist nur eine Fortsetzung der Wahrnehmungstätigkeit, ein Verbinden oder Trennen der in der Wahrnehmung gegebenen einfachen Elemente: *intellectus nullum propositionem potest formare vel apprehendere, nisi prius intelligeret simplicia* (In sent. prol. qu. 1). Die diskursive Erkenntnis ist nichts anderes als eine „Erfahrung" der inneren Zustände *sine omni activitate intellectus et voluntatis*; auch die unanschaulichen Begriffe werden nur durch ein einfaches Vorfinden und Konstatieren im Bewußtsein (*experiri inesse sibi*) gewonnen (In sent. I, dist. II, qu. 25; II, qu. 24 u. 25).

Die metaphysischen Bestimmungen der Seelenlehre aber, in denen sich das aristotelische Erbe erhalten hatte und die das Gerüst der thomistischen Psychologie bildeten[1]), entziehen sich nach Ockham einer wissenschaftlichen Erkenntnis (*non potest scire per rationem vel intelligentiam*). Über alle diese Fragen hat nur der Glaube zu befinden (*solum fide tenemus*). In dieser Trennung der empirischen von den metaphysischen Zusammenhängen kündigt sich eine wichtige Unterscheidung der neuzeitlichen Psychologie an: die Unterscheidung zwischen empirischer und rationaler Psychologie.

Die Lehre Ockhams mit ihren strengen Scheidungen zwischen Wissen und Glauben, zwischen weltlicher und geistlicher Wissenschaft, zwischen dem Geltungsbereich der Verstandesgesetze und der davon unabhängigen Region unmittelbarer Erfahrung steht an der Schwelle eines neuen Zeitalters, weist schon hin auf die „*via moderna*", die aus dem Machtbereich der theologisch-rationalen Metaphysik herausführt.

Literatur.

Quellen: Thomas von Aquin, Quaestio disputata de anima; Qu. disp. de veritate; Summa contra gentiles, II, qu. 56—75; Summa theol. I, qu. 75—89; Summa theol. II, qu. 22—48.

Darstellungen: Cl. Baeumker, Die christliche Philosophie des Mittelalters, Die Kultur der Gegenwart, I, 5, 2. A. Leipzig und Berlin 1913. J. Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters, München 1922. Fr. Morgott, Geist und Natur im Menschen nach Thomas von Aquin, Münster 1911. M. Meier. Die Lehre des Thomas von Aquin De passionibus animae, Münster 1912. K. Werner, Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joh. Bonaventura, Wien 1876; Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joh. Duns Scotus, Wien 1877: Die nominalisierende Psychologie des späteren Mittelalters, Wien 1882. H. Siebeck, Der Scotismus, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 1888 u. 1889; Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern, a. a. O. 1898; Ockhams Erkenntnislehre in ihrer historischen Stellung, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1897.

[1]) Immaterialität und Inkorruptibilität der Seele; das Verhältnis der Seele zum Leib; der Ursprung der Seele; das Substanzproblem der Seele; die Beziehungen zwischen der intellektiven Seele und den übrigen Seelenpotenzen.

VI. DIE NEUZEIT.

Die neue Stellung zur Welt und zum Menschen, die sich im Zeitalter der Renaissance und Reformation herausbildet, umschließt einen Zusammenhang von Lebensbedingungen, die auf eine Bereicherung und Vervielfältigung der Erkenntnis der menschlichen Seele wie hingeordnet erscheinen. Das neue Gefühl für den Wert und das Eigenrecht des Individuums, für die Selbständigkeit und Freiheit des Einzelnen im Leben und Schauen, der Glauben an die ursprünglichen Kräfte der menschlichen Natur begründen eine geistige Verfassung, die Möglichkeiten zu einer unermeßlichen Erweiterung des Blicks für die innere Welt des Bewußtseins in sich birgt. Das Individuum, das sich aus den autoritativen und korporativen Bindungen des mittelalterlichen Lebenssystems gelöst hat, ist sich selbst in seinem Fürsichsein zum ersten und wichtigsten Gegenstand geworden — nicht darum, weil es sich als nächsten Beziehungspunkt eines übermenschlichen, religiösen Anspruchs erlebt, sondern weil es den Rechtsgrund seiner Existenz in sich selbst entdeckt hat. Der Mensch ist zu einem Stück reiner Diesseitigkeit geworden, das sich in der natürlichen Lebendigkeit seiner Erscheinung der freien Erforschung und ungehemmten Beobachtung darbietet.

Die Hoffnung auf eine *instauratio magna* leuchtet auch im Bereich des psychologischen Forschens auf. Eine Fülle neu errungenen und wiedererweckten alten Wissens um Inhalt und Gestaltung der menschlichen Subjektivität wird aufgestapelt. Der Eifer, mit dem psychologische Dokumente der Vergangenheit studiert und als Wegweiser benützt werden, ist ein Zeugnis des zunehmenden Interesses für die bleibenden und wechselnden Eigentümlichkeiten des Menschenwesens, für die Mannigfaltigkeit seiner seelischen Möglichkeiten. Indem die psychologischen Ideen griechischer und römischer Schriftsteller: Theophrasts Schrift über die Charaktere, die Affektenlehre der Stoiker, Galens Theorie der Temperamente, die typischen Charaktere der antiken Tragödie, indem dieses Material in Verbindung gesetzt wird mit der Summe eigener Menschenerfahrung, entwickelt die Renaissance eine reiche Literatur auf den Gebieten der Typenlehre, Charakterologie, Astrologie, Physiognomik, Biographik, Temperamenten- und Affektenlehre.

Indessen: die Psychologie als philosophische Disziplin hat dieses reiche Material nicht aufzufangen und systematisch zu gestalten vermocht. Der Strom der neuen Einsichten wird nicht in die Formen wissenschaftlichen Denkens gefaßt, er fließt zum größten Teil auf andere Kulturgebiete ab und befruchtet Literatur, Kunst, Politik und praktische Lebensgestaltung. Die größere Freiheit der Lebensäußerung, die Unabhängigkeit des Forschungswillens, die Unbefangenheit dem Tatsächlichen gegenüber, all diese Kräfte kommen zu ihrer ersten Entfaltung nicht in der Psychologie als Wissenschaft. Deren Entwicklung nimmt einen anderen Weg. Soweit

sie nicht im Rahmen der metaphysischen Systeme des Rationalismus bestimmte Funktionen erfüllt, zeigt sie sich bestimmt durch das neue Ideal wissenschaftlichen Verfahrens, dessen Ursprünge in der veränderten Einstellung zur Natur liegen.

Unsere Darstellung hat sich zu beschränken auf die Linie der rein wissenschaftlichen Entwicklung der Psychologie der Neuzeit. Eine Rechtfertigung für diese Begrenzung liegt in den historischen Verhältnissen selbst; denn die Entstehung der neuzeitlichen Erkenntnisbegriffe ist eng verknüpft mit der nach der Renaissance einsetzenden Verselbständigung und gesonderten Ausbildung der Einzelwissenschaften. Die Einteilung des ganzen letzten, bis zur Gegenwart reichenden Abschnitts ist unter diesem Gesichtspunkt entworfen worden. Eine Ergänzung und Erweiterung von manchem, was hier mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum nur skizziert werden konnte, muß einem späteren Ausbau vorbehalten bleiben.

Infolge der erwähnten Beschränkung muß die Darstellung an dem weiteren Zusammenhang einer philosophischen Anthropologie vorübergehen, sodaß also Einzelgestalten wie Montaigne, Pascal, Lichtenberg, Nietzsche und mehr als eine unter den Erscheinungen der Romantik — die für die Psychologie in einem weiteren Sinn von eminenter Bedeutung sind — nicht in die Betrachtung einbezogen werden können. Für alle hiemit zusammenhängenden Fragen sei auf den Beitrag „Philosophische Anthropologie“ (B. Groethuysen) verwiesen.

Die neue geistige Macht: die Erkenntnishaltung der modernen Wissenschaft, deren Grundlinien zuerst im Bereich des Naturerkennens hervortreten, wird zum entscheidenden Faktor für die Entwicklung der neueren Psychologie. Man kann das Werk von Kopernikus, Kepler und Galilei (dessen Mittelpunkt die systematische Anwendung der Mathematik auf die Erfahrung bildet) als eine großartige Disziplinierung der unmittelbaren Naturleidenschaft der Renaissance auffassen, wie es schon öfters ausgesprochen worden ist. Allein damit ist die volle Bedeutung der Naturwissenschaft für das moderne Kulturbewußtsein nicht erschöpft. Die Herstellung jener engen methodischen Verklammerung der beiden Pole von mathematischem Denken einerseits, Anschauung und Beobachtung des sinnlich Erscheinenden anderseits; die Erweiterung der reinen mathematischen Konstruktion zur durchgehenden quantitativ-mathematischen Interpretation der Naturwirklichkeit bedeutet eine Revolutionierung letzter, grundlegender Auffassungen für die ganzen folgenden Jahrhunderte. Die Grundelemente des mathematisch-mechanischen Denkens fügen sich zu einem Inbegriff des Erkennens überhaupt zusammen, auf den gleichsam als Prototyp fortan die Auffassungen der Metaphysik, des Erkenntnisproblems, der Sittlichkeit, der gesellschaftlichen und geschichtlichen Probleme dauernd bezogen bleiben.

Auch die Psychologie entgeht nicht dem Anziehungsbereich des neuen Wissenschaftsideals. Die Einwirkung mathematisch-mechanischer Betrachtungsweise auf die Erforschung des Seelischen wird so bedeutungsvoll, daß die wechselnden Bewegungen innerhalb der neueren Psychologie aus dem Verhältnis zur Naturwissenschaft, aus einer engeren oder loseren, einer affirmativen oder polemischen Beziehung zu ihr be-

griffen werden können. Die Geschichte der letzten vier Jahrhunderte psychologischer Entwicklung enthüllt sich als eine umfassende Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal; als ein fortgesetzter Wechsel von Angleichungs- und Lösungsversuchen, von Nachfolge und Gegenwehr.

Die Aufnahme der Prinzipien mathematisch-quantitativen Erkennens aber gewinnt für die Psychologie in höherem Maß schicksalhafte Bedeutung als für andere Erkenntnisgebiete. Denn diese Prinzipien sind der ureigenen Aufgabe der Psychologie zum großen Teil wesensfremd. Das Verfahren der neuen Naturwissenschaft, so gewiß es seiner Entstehung nach mit dem renaissancistischen Pathos unmittelbarer Naturerfahrung in der Wurzel zusammenhängt, schließt doch zugleich eine einschränkende Umbildung des Erfahrungsprinzips als solchen in sich. Die neue naturwissenschaftliche Induktion erhebt sich auf der Basis eines gewaltigen Abstraktionsvorgangs. Die Abstraktion richtet sich prinzipiell auf alles, was sich nicht Maßbestimmungen unterwerfen läßt. An den Grundbedingungen dieser umfassenden Abstraktion nimmt die Psychologie, soweit sie sich an der mechanischen Naturbetrachtung zu orientieren sucht, notwendig teil. Und in dieser Teilnahme liegt der Keim zu schweren Aporien, die sich in der Folgezeit innerhalb der Psychologie entwickeln und die letztlich immer auf die eine Grundschwierigkeit zurückweisen: auf die Unverträglichkeit der naturwissenschaftlichen Induktion mit der spezifisch psychologischen Empirie der inneren Wahrnehmung.

Jene prinzipielle Abstraktion, die die Grundvoraussetzung des modernen naturwissenschaftlichen Erkennens bildet, erstreckt ihre Wirkung nicht nur auf die Gegenstände, sondern auch auf das Subjekt des Erkennens. Das Korrelat der objektiven Gültigkeit des Gesetzes ist die Abstraktion vom konkret wirklichen, existentiellen Dasein des erkennenden Ich. Kants Formel vom „Bewußtsein überhaupt" hebt die Quintessenz dieses Zusammenhangs ans Licht. Der Geltungscharakter des Naturgesetzes entspricht einer abstrakt-unpersönlichen Unbedingtheit. So muß sich die Psychologie, sofern sie ihre Entwicklung als Wissenschaft im Anschluß an das naturwissenschaftliche Vorbild vollzieht, notwendig vor die äußerste Paradoxie gestellt sehen: ihre Domäne ist Erkenntnis der Welt des Persönlich-Innerlichen, des Individuell-Seelischen; die Betrachtungsweise und Methode aber, der sie folgt, fordert strenge Unpersönlichkeit, fordert die Ausschaltung des Menschlich-Eigentümlichen nach beiden Seiten hin, der des erkennenden Ich und der des Gegenstands.

Es kann sich an dieser Stelle nicht darum handeln, die prinzipiellen Voraussetzungen, auf deren Boden sich das moderne Wissenschaftsbewußtsein und das von der Naturauffassung entscheidend bestimmte neue Wirklichkeitsbild erhebt, geschlossen darzustellen. Nur diejenigen Faktoren grundsätzlicher Art, die in der Folgezeit für die Gestaltung der psy-

chologischen Anschauungen im besonderen bedeutungsvoll geworden sind, müssen zusammenfassend erwähnt werden:

1. Das in der mathematischen Konstruktion präformierte Ideal objektivgültiger Erkenntnis ruft eine Wandlung im Begriff des Erkennens überhaupt hervor: nicht Wesenserforschung, sondern Kausalerklärung der Erscheinungen wird zum Hauptziel der Forschung.

2. Der mittelalterlichen Metaphysik gilt als Ziel, die Strukturordnung des Kosmos durch Aussonderung der in den Dingen sich manifestierenden intelligiblen Formen rational darzustellen; die neue Naturbetrachtung aber ist überall bestrebt, von den anschaulichen Formen der Erscheinungswelt zurückzugehen auf das sie Bedingende, d. h. auf die zahlenmäßig zu erfassenden Verhältnisse von Ursache und Wirkung, aus denen das Neben- und Nacheinander der Erscheinungen erklärbar wird. Dieser fundamentale Unterschied prägt sich in systematischer Beziehung dadurch aus, daß der Substanz- und Formbegriff die Herrschaft abtritt an die Begriffe der Kraft und Bewegung, daß der Gattungsbegriff abgelöst wird durch den Begriff des Gesetzes.

3. Die durchgehende Anwendung der Gesetzesbetrachtung hat zur Bedingung ein spezifisches Verfahren, die Durchführung eines allgemeinen methodischen Grundsatzes: die Reduktion des Qualitativen auf Quantitatives. Der anschauliche Inhalt der Erfahrung wird zerlegt in einfachste, der Maßbestimmung zugängliche Elemente; diese aus der Analysis der Erscheinungen sich ergebenden Elemente werden der mathematisch formulierten Gleichförmigkeit des Naturgesetzes untergeordnet. Die Gesetzesbetrachtung hat demnach zwei unentbehrliche Bestandstücke: Elementaranalyse und Gesetzeskonstante.

1. DIE PSYCHOLOGIE ZWISCHEN METAPHYSIK UND NATURWISSENSCHAFT.

Wenn das Thema des „inneren Menschen“ selbst unter die neuen Prinzipien der Naturbetrachtung gestellt wird, wenn auch beim Studium der seelischen Lebenseinheit, „Elementaranalyse“ und „Gesetzesermittlung“ als methodische Normen betrachtet werden, dann muß sich unter diesen Bedingungen eine neue, von allen vorausgehenden Formen toto genere verschiedene Gestalt von Seelenwissenschaft heranbilden. In der Tat liegt hierin für die rückschauende Betrachtung das immanente Ziel des Hauptstroms der Entwicklung in der neueren Psychologie. Nicht mit einem Schlag freilich vollzieht sich diese Wandlung. Die andere, ältere Macht des abendländischen Geisteslebens: die theologisch- metaphysische Spekulation ist, wenn auch aus ihrer schlechthin beherrschenden Position gerückt und in eine veränderte Kultursituation eingeordnet, doch keineswegs erloschen. Und ihr bestimmender Einfluß auch innerhalb der Psychologie dauert noch lange fort und tritt nur allmählich hinter der anderen Tendenz zurück, die von dem Vorbild der neuen Naturwissenschaft her ihre Kraft empfängt.

Von solchen Gesichtspunkten aus läßt sich die allgemeine historische Situation der Psychologie in dem Zeitraum etwa von 1600—1800 kennzeichnen durch die gleiche Formel, in der sich einst von ganz anderen Voraussetzungen aus für Aristoteles das Problem zusammengefaßt hatte: wieder nämlich geht es um die Frage, ob die Psychologie der „Physik" oder der „Metaphysik" zuzurechnen sei.

A. INNERE ERFAHRUNG UND ALLGEMEINGÜLTIGKEIT.

Die wesentlichsten Veränderungen in dem Gesamtbestand der psychologischen Erkenntnis, die der Ausbreitung des neuen wissenschaftlichen Bewußtseins parallel gehen, kommen zunächst nicht so sehr an inhaltlichen Feststellungen und Resultaten zum Ausdruck, sondern sie bereiten sich mehr in der Stille vor. Eine der bedeutsamsten Umwandlungen dieser Art besteht darin, daß von der Evidenz der Selbstwahrnehmung aus eine Verbindung gesucht wird mit dem Postulat rationaler Allgemeingültigkeit.

Wo die Gesamtheit der Anschauungen von den sinnlichen und übersinnlichen Gegenständen durch eine übergreifende geistige Konkretheit zusammengehalten wird — wie sie der Idee nach das Bild des mittelalterlichen Lebenssystems auszeichnet; von den Möglichkeiten der Entartung und des Verfalls dieser Weltbetrachtung soll in unseren Überlegungen, die nur die Verhältnisse der Prinzipien zum Gegenstand haben, nicht die Rede sein — da kann die Frage nach dem Geltungswert der Erkenntnis nicht in derselben Weise zum Problem werden wie innerhalb der modernen Wissenschaft. Solange dem denkenden und forschenden Menschen eine letzte religiöse Instanz über sich bewußt ist, solange auch die wissenschaftlichen Einzelgebiete einer religiös zentrierten Totalität des geistigen Lebens eingegliedert sind, kann die Frage nach der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der besonderen Erkenntnisse nicht jene bohrende Schärfe annehmen wie in der neuen, die mittelalterliche Welt ablösenden Kulturatmosphäre. Wie sich der einzelne Denker des Mittelalters als Glied einer Gemeinschaft, als Organ einer übergeordneten geistigen Lebenseinheit weiß, so ist auch die aus solcher Verbundenheit heraus entstehende Einzelerkenntnis Bestandteil eines organischen Wissensganzen; und in dieser teleologischen Beziehung auf das ideelle Ganze erfährt sie ihre Rechtfertigung. Ein Zeitalter dagegen, in dem sich das wissenschaftliche Bewußtsein zu voller Autarkie entwickelt hat, derart daß ihm die harmonische Relation von *fides* und *ratio* nicht mehr letzte Lebensbedingung ist, wird durch eine unausweichliche innere Logik vor die Notwendigkeit gestellt, die Grundlagen seines erkennenden Tuns aus eigener Vernunftkraft herauszufinden; die Erarbeitung fester rationaler Kriterien, in denen Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis beschlossen ist, wird zur zentralen Aufgabe.

In den Anschauungen über den Wert der inneren Erfahrung läßt sich diese Scheidung der mittelalterlichen und der modernen Einstellung an einem Vorgang deutlich machen, der eine historisch ausgezeichnete Stelle

einnimmt. An zwei entscheidenden Punkten der Geistesgeschichte wird das Erlebnis des universellen Zweifels zum Ausgangspunkt genommen; beide Male mit der Absicht, die in der skeptischen Negativität enthaltene Kraft für die Gewinnung positiver Evidenz fruchtbar zu machen: am Anfang des Mittelalters — bei Augustin — und beim Beginn der neuen Zeit — bei Descartes. Der von beiden Denkern im gleichen Sinn geltend gemachte Gedanke ist der, daß das in der Selbsterfahrung gegründete Wissen von der inneren seelischen Wirklichkeit mehr dem Ideal wahrer Erkenntnis entspricht als das Wissen von den äußeren Dingen, das den skeptischen Konsequenzen nicht entrinnen kann. Dann aber scheiden sich die Wege: Augustin überwindet die Skepsis, indem er als Gegengewicht die Gewißheit des vollen inneren Lebens in die Schale wirft; Descartes aber, indem er ein Teilgewicht einsetzt, die Gewißheit des *cogitare*, der Denkfunktion.

Gewiß ist das cartesianische *cogitare* — worauf die neuere Descartesforschung hingewiesen hat — nicht einfach als gleichbedeutend zu setzen mit „Denken" im engen Sinn, sondern besser mit „Inbegriff der Bewußtseinsfunktionen". Trotzdem aber ist die Wahl des Begriffs *cogitatio* zur Bezeichnung des Gemeinsamen in der Vielfältigkeit der seelischen Funktionen bei Descartes so wenig eine Äußerlichkeit wie die des Begriffs *vita* bei Augustin. Für Descartes kulminiert das seelische Leben in der theoretischen Funktion; das Denken, *cogitatio* und *raison*, ist die Grundform aller *actions humaines. Omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi* (Princ. philos. I, 53).

Die in der Selbsterfahrung ergriffenen seelischen Realitäten dienen Augustin zur Basis des konkreten gedanklichen Aufbaus. Er bleibt in dem Reich des Seelischen; die innere Welt ist ihm die wahre Welt, die sich in einer unendlichen Fülle von Gestalten und Beziehungen entfaltet. Das Wort: *in interiore homine habitat veritas* gilt nicht nur für den Ausgangspunkt, sondern auch für das Ziel. Es kommt darauf an, daß die Seele sich in der ganzen Tiefe ihres Seins wisse. Der Geist soll „die Anspannung des Willens, mit der er unter den äußeren Dingen umherirrte, auf sich selbst richten, damit er sich erkenne" (*intentionem voluntatis, qua per alia vagabatur, statuat in semetipsam, ut se cognoscet*, De trin. X, 8).

Auch für Descartes ist mit dem *cogito sum* eine Erkenntnis bezeichnet, die als die „erste und sicherste von allen" (*omnium prima et certissima*) zu gelten hat. Aber die Entdeckung dieser Gewißheit betrachtet er nur als den einen, den analytischen Teil seiner philosophischen Aufgabe. Die Selbstgewißheit nimmt den Charakter der Mittelhaftigkeit an. Sie bedeutet nicht die ideelle Konzentration des inneren Totalzusammenhangs; es genügt vielmehr, im Selbstbewußtsein ein Prinzip gewonnen zu haben, das „zur Auffindung sehr vieler anderer Erkenntnisse dient" (*satis est ut possit permultis reperiendis inservire*, Ep. I, 118). Das *cogito sum* ist wesentlich methodisches Grundprinzip, das eine Begründung der Allgemeingültigkeit wissenschaftlichen Erkennens ermöglicht. Die Selbstbesinnung besitzt gleichsam nur paradigmatischen Wert; denn an ihr werden die Kriterien der „Klarheit" und „Deutlichkeit" entdeckt, die die Orientierung

in der Welt des Raumes und der Körper — die dem Bewußtsein als etwas Wesensverschiedenes gegenübersteht — erkenntnistheoretisch sicherstellen[1]). Bei Descartes also trägt der Rückgang auf die Selbstgegebenheit des inneren Seins nicht den Charakter einer in sich geschlossenen Bewegung; die Bedeutung dieser Wendung vollendet sich erst dadurch, daß sie in Beziehung gesetzt wird zu einem anderen Faktor: dem Prinzip rationaler Allgemeingültigkeit, wie sie in der Gestalt der mathematischen Erkenntnis vorgebildet ist.

In den meisten Darstellungen wird das Gemeinsame in dem Hinweis auf die Selbstgewißheit der inneren Erfahrung bei Augustin und Descartes einseitig hervorgehoben. Wie tief in Wahrheit die Standpunkte der beiden Denker — die beide die Funktion eines *Inceptors* für verschiedene Epochen des abendländischen Denkens erfüllen — unterschieden sind, ergibt sich aus der gänzlich verschiedenen Stellung zu der Frage des Unbewußten. Für die tiefsinnige *memoria*-Idee Augustins, die nur aus einem völlig unvoreingenommenen Ergreifen der seelischen Phänomene hervorgehen konnte, findet sich bei Descartes nicht das geringste Analogon. Die starre Bindung an das Prinzip des Rationalen schränkt die Reichweite der inneren Erfahrung ein. In der farblosen Helligkeit der cartesianischen *cogitatio sive conscientia* gibt es nichts Unbewußtes, Verborgenes, Unenträtseltes. Wessen sich die Seele nicht bewußt ist, das existiert nicht in ihr — Seele und Bewußten sind schlechthin identisch: *quod autem nihil in mente, quatenus est res cogitans, esse possit, cuius non sit conscia, per se notum mihi videtur ... nec ulla potest in nobis esse cogitatio, cuius eodem illo momento, quo in nobis est, conscii non simus* (Resp. IV, 345).

Eine allgemeinste Feststellung, die sich aus früheren Erörterungen ergeben hatte (vgl. oben S. 29f.), ermöglicht die Fixierung der bedeutenden Wandlung noch unter einem anderen Gesichtspunkt. Die Quintessenz der Stellung des Menschen zu Gott und Welt hatte im altchristlichen und mittelalterlichen Denken in dem Gedanken der Gottebenbildlichkeit ihren letzten Ausdruck gefunden. Mit dieser religiösen Grundüberzeugung war zugleich der Gegenstand psychologischer Selbstbestimmung klar umgrenzt: die Totalität des inneren Menschen im *esse*, *nosse* und *velle*. Der Unterschied der Psychologie der Neuzeit von der der altchristlichen und mittelalterlichen Epoche kann nicht erschöpfender bezeichnet werden als durch die Tatsache der Verneinung der Gottebenbildlichkeit — ein Vorgang, der im engsten Zusammenhang steht mit der Verabsolutierung des *lumen naturale* und dem Beginn des Zeitalters der Vernunftautonomie. Für ein Erkennen, dem die *ratio* zur absoluten Norm und Autorität geworden ist, gewinnt auch am menschlichen Seelenleben diejenige Seite besondere Wichtigkeit, die den Menschen als rational bestimmbares Dasein zu erfassen gestattet. In der neuen Zeit findet sich von Descartes an als durchgehendes Merkmal eine einseitige Hervorhebung der Dimension des Theoretischen im seelischen Leben. Kants Philosophie, die das Fazit der vorausgehenden Entwicklung zieht, besiegelt diese Geisteshaltung. Der Begriff des „Gemüts" liegt auf der gleichen Linie wie die alten Bezeichnungen „Seelengrund", *Synteresis*, „Fünklein", *imago*; er enthält

[1]) Vgl. hierzu namentlich: Princ. philos. I, 30; Meditat. III; Resp. II, 4.

(auch für Kant) den Hinweis auf die tiefste Grundlage des seelisch-geistigen Lebens, auf die Totalität von Denken, Fühlen, Wollen. Bei Kant jedoch wird der Begriff des „Gemüts" völlig sekretiert; als Objekt psychologischen Erkennens kommen nur „Phänomene des inneren Sinnes" in Betracht.

B. SEELENBEGRIFF UND BEWUSSTSEINSBEGRIFF.

Die folgenreichste Umgestaltung, die die Psychologie der Neuzeit hinsichtlich ihres Gegenstandes erfahren hat (der vorhergehende Abschnitt betraf die Frage der Methode, den Begriff in seiner weitesten Bedeutung genommen), ist die Ablösung des Seelenbegriffs aristotelisch-scholastischer Observanz durch den modernen Begriff des Bewußtseins. Es handelt sich um einen höchst verwickelten und in seinen einzelnen Phasen schwer überblickbaren Prozeß. Seine Zusammenhänge werden nur dann verständlich, wenn man die eigentümliche Mittelstellung der Psychologie zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft im Auge behält. Der Vorgang dieser Umbildung nimmt die Denkarbeit zweier Jahrhunderte in Anspruch. Der Form nach bleibt die Psychologie der philosophischen Systembildung im allgemeinen eingeordnet; die gedanklichen Antriebe jedoch, die von der Seite der naturwissenschaftlichen Kausal- und Gesetzesbetrachtung herkommen, gewinnen mehr und mehr entscheidende Bedeutung. Eine abschließende Gestaltung, die sich als beherrschend für den Gesamtbestand der Psychologie erweist, wird nicht erreicht. Aber es zeigt sich später — und zwar nach der endgültigen Zerstörung der dogmatisch-rationalen Seelenmetaphysik durch Kant — daß die vorhergehende philosophische Denkarbeit eine Basis geschaffen hat, auf der sich im 19. Jahrhundert die charakteristische Gestalt einer als selbständige Einzelwissenschaft auftretenden Psychologie entwickeln konnte.

Die Konzeption des neuen Bewußtseinsbegriffs geht auf Descartes zurück, bei dem sie neben der fortwirkenden älteren Substanzauffassung deutlich sichtbar wird. Die Bedeutung der cartesianischen Fassung des Bewußtseins beruht keineswegs nur in der Abgrenzung der bewußten Vorgänge von den physiologisch-biologischen Vorgängen, nicht nur in der Loslösung des Psychischen von dem Prinzip des Organisch-Lebendigen (die, wie oft angenommen wird, Descartes zum erstenmal rein vollzogen habe). Die früheren Darlegungen haben gezeigt, daß diese Klärung schon bei Plotin völlig durchgeführt worden und für die ganz plotinisch-augustinische Tradition maßgebend geblieben war. Das Hauptmerkmal des modernen Bewußtseinsbegriffs ist in einer andern Richtung zu suchen: es ist eine charakteristische Abstraktheit, die als Reflex der grundlegenden naturwissenschaftlichen Abstraktion zu begreifen ist. Wie unter der Herrschaft des naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffs die anschaulich-körperliche Wirklichkeit entstofflicht und zu einem System unsinnlich-qualitätsloser Relationen umgewandelt wird, so tritt in der psychologischen Betrach-

tung an die Stelle der Totalität des seelischen Lebens die abstrakte Funktion des Bewußt-Seins. In dem Satze Descartes', daß das Bewußtsein (*cogitatio*) das „Wesen oder die Natur der Seele" (*essentia sive natura animae*) ausmache, ist eine der größten Umwälzungen in der Geschichte der Psychologie enthalten: die Grundvorstellung des lebenerfüllten, konkreten Seins der Seele wird durch den Begriff des „Ich", des abstrakten Gegenspielers der autonom gedachten objektiven Seinssphäre, verdrängt. Das Ich (als Subjekt des *cogito*) gleicht einem mathematischen Bezugspunkt; das „Bewußt-Sein" ist nichts anderes als jene letzte unreduzierbare Beziehung eines Inhalts auf diesen einheitlichen Bezugspunkt, in der und durch welche der Inhalt als „gegeben" erscheint. Bewußtsein wird zum zusammenfassenden Ausdruck für alles dasjenige, was nicht Objekt, sondern für welches etwas Objekt ist. *Cogitationis nomine intelligo omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est* (Descartes, Princ. philos. I, 9)[1]).

Freilich ist bei Descartes zu berücksichtigen, daß sich die Gesamtgestalt seiner Lehre aus heterogenen Bestandteilen zusammensetzt. Die funktionale Auffassung des Bewußtseins wird durchkreuzt von Gedankenelementen scholastischer Herkunft. Der Begriff der *cogitatio* wird der logischen Relation „Substanz-Attribut" unterstellt. Da nach ontologischer Gesetzlichkeit kein Attribut ohne eine zugrundeliegende Substanz gedacht werden kann, muß die *cogitatio* als Attribut einer *substantia sive res cogitans* aufgefaßt werden. Sieht man jedoch ab von dieser scholastischen Gedankenschicht, so wird deutlich, daß bei Descartes die „Beziehung" als Grundform des Bewußtseins festgehalten wird. Die *modi cogitandi*, die Bewußtseinsfunktionen, sind nichts anderes als Weisen der Beziehung des Gegenständlichen auf das einheitliche Subjekt des Bewußtseins. Descartes' Bewußtseinsbegriff ist die erste Formulierung jener Grundauffassung, die sich immer klarer als Dominante der Entwicklung erweist, bis sie in Kants „synthetischer Einheit des Bewußtseins" die transzendentale Fassung erhält. Das „Bewußtsein überhaupt" ist jene Einheitsfunktion, die nichts anderes mehr zum Inhalt hat als die bloße Beziehung, in der alle gegenständliche Erkenntnis zu dem einheitlichen Subjekt des Denkens steht.

Nach einer anderen Richtung hin als bei Descartes vollzieht sich bei Leibniz das Auflösungswerk, das die Wissenschaft der Neuzeit an der Überzeugung von der substantiellen Einheit der Seele durchführt. Leibnizens Monadologie — der größte nachmittelalterliche Versuch Psychologie und Metaphysik zu verbinden und das System auf letzte Tatsachen der inneren Erfahrung zu gründen — verschafft einem wesentlichen Zug

[1]) Wesentliche Anregungen zu diesem Gedankengang sind H. Ehrenbergs „Disputation", München 1923 f., II. Bd., Abschn. „Von Kopernikus bis Einstein", zu verdanken gewesen.

der neuen Weltanschauung Eingang in die Psychologie: es ist jenes Grundgefühl, das sich mit einer abkürzenden Formel bezeichnen läßt als Vorrang des Krafterlebnisses vor dem Seinserlebnis, des Prinzips der Bewegung vor dem der Ruhe. Dem antiken und zum großen Teil auch dem mittelalterlichen Denken verknüpft sich die letzte Seinswahrheit (die Aseität) mit der Einheit der reinen, unveränderlich in sich ruhenden Form. Die Auffassung der Seele als εἶδος und als *forma substantialis* ist im Bereich des Psychologischen Ausdruck dieser Geisteshaltung. Die Wissenschaft der Neuzeit entdeckt in der Bewegung, im Geschehen, in der wirkenden Aktivität den Grundtypus des Wirklichen. Der historische Ort, an dem dieses das neue Weltbild tragende Pathos der Dynamik, der aus sich selbst tätigen Kraft, für die Deutung des Bewußtseinslebens fruchtbar wird, ist die Philosophie von Leibniz. Seine Lehre ist nicht aus der Durchführung einer einzigen homogenen, übergreifenden Grundeinsicht erwachsen; sie stellt sich vielmehr dar als Vereinigung verschiedener Grundrichtungen des philosophischen Gedankens; diese lassen sich bezeichnen durch die Begriffe: Substanz, Kraft, Seele.

Auch für Leibniz steht am Anfang die Frage nach der Substanz, genauer die nach dem Wesen der einfachen, in sich einheitlichen Substanz. Der Grund für die wahre Einheit der Substanz kann weder in einer räumlichen Bestimmung (Descartes) noch in einer formal-ontologischen (Scholastik, Spinoza), sondern nur in einer qualitativen Bestimmung gefunden werden: Einheit ist nur in der „ursprünglichen Kraft und Wirksamkeit" eines Wesens begründet[1]). *Ce qui agit point ne mérite point le nom de substance* (Theodizee 393, Erdm. 617b). Unter dem alten Titel „Substanz" findet ein neuer Gehalt Eingang: der Substanzbegriff wandelt sich um in den Begriff der Kraft. *La substance est un être capable d'action* (Princ. de la nat. et de la grâce, Erdm. 714a). Zugleich aber stellt sich eine Verknüpfung mit den Prinzipien seelischen Seins her. Denn als streng einheitliche und aus eigener Kraft tätige „Substanzen" gelten Leibniz nur die seelischen Wesen. Seelenlehre und metaphysische Seinslehre werden auf ein Fundament zurückgeführt; die letzte metaphysische Einheit ist seelenhafter Natur.

Durch diese Wendung ist eine enge Wechselbeziehung zwischen Kraft- und Bewußtseinsprinzip herbeigeführt. Auf der einen Seite gilt, daß der wahre Sinn des Kraftbegriffs nur aus der Quelle der Selbsterfahrung geschöpft werden kann. Es ist unmöglich, vom Wesen der Kraft auf andere Weise eine Vorstellung zu gewinnen als *à l'imitation de la notion que nous avons de l'âme.* Auf der andern Seite aber wird in die Wesensbestimmung des Bewußtseins das dynamisch-energetische Moment

[1]) Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, daß das *principium individuationis* bei Leibniz einen Gedanken weiterführt, den schon Hugo von St. Victor ausgesprochen hatte: Hauptmerkmal persönlich-individuellen Seins lag für Hugo in der aktiven Selbstunterscheidung (vgl. ob. S. 55).

aufgenommen. Der Kern des seelischen Seins ist Kraft, schöpferische Aktivität. *L'âme est active par elle-même* (Theod. 223, Erdm. 598b).

Mit der Weiterführung dieses letzten Gedankens aber bereitet sich eine Wendung vor, die von der Konzeption eines qualitativen Prinzips der Seeleneinheit abführt und zu einer mathematisch-quantitativen Fassung des Bewußtseins hindrängt. Die inhaltliche Bestimmung der Kraft nämlich erfolgt dadurch, daß eine besondere psychische Funktion, die der Vorstellung, in den Mittelpunkt gestellt wird: *operatio animae propria est perceptio.* Die innere Tätigkeit (*action interne*) der metaphysischen Einheiten ist Produktion von Vorstellungen; die Monade verkörpert schlechthin ein *principe perceptif* oder *représentatif.*

Durch das Prinzip der Repräsentation wird es möglich, das Mannigfaltige als innere Bestimmung *(principe interne)* zu denken. Die Monade wird zur Urform des „Vielen im Einen", des *multa in uno;* sie ist Darstellung des Mannigfaltigen im Einheitlichen, des Teilbaren im Unteilbaren, des Zusammengesetzten im Einfachen. In den Umkreis dieser Gedanken, die nach der neueren Forschung nicht nur sachlich, sondern auch genetisch mit der Mystik des Neuplatonismus, Böhmes und der Kabbala zusammenhängen, gehören die tiefsten und unverlierbaren philosophischen Elemente von Leibnizens „qualitativem Individualismus": die Richtung auf das Konkret-Individuelle; das Totalitätsprinzip (die Seele als Mikrokosmos); die *lex continui* (der Gedanke der inneren Kontinuität steht in Beziehung mit der Konzeption des Unbewußten und dem Begriff der geistigen Entwicklung — womit die Hauptvoraussetzungen einer „historischen" Auffassung vom Seelischen ins Bewußtsein erhoben sind). Die metaphysische Bedeutung dieser Momente, die mit dem Prinzip der Repräsentation innerlich zusammenhängen, ist jedoch hier nicht weiter zu behandeln. Denn ihre fruchtbaren Möglichkeiten haben nicht in der Psychologie der folgenden Zeit, sondern an ganz anderer Stelle und viel später, nämlich in den Systemen des klassischen deutschen Idealismus, ihre Auswertung erfahren.

Für die Entwicklung der Psychologie ist der Umstand entscheidend geworden, daß die *vis repraesentativa*, als Vorstellungsfunktion im engeren Sinn gefaßt, den Rang der psychischen Grundkraft schlechthin erhält; sie allein hat sowohl die Erhaltung der inneren Stetigkeit des Bewußtseinsgeschehens wie auch die Vermittlung zwischen Seele und Welt zu leisten. Die Perzeption ist als konstitutives Mermal des Psychischen zu betrachten: die Grundlage alles Seelenlebens ist das vorstellende und denkende Bewußtsein. Die theoretisch-intellektuelle Funktion erhält damit das absolute Übergewicht. Denn Vorstellung und Denken sind nicht qualitativ geschieden; beide sind Stufen des Erkennens (der *facultas cognoscendi*), die nicht *realiter*, sondern nur dem Grad nach unterschieden sind. Das Einteilungsprinzip ist die Dunkelheit oder Klarheit der Perzeptionen. Da der Helligkeitsgrad der Perzeptionen den einzigen Maßstab bildet, können letztlich alle Unterschiede, alle Mannigfaltigkeit im seelischen Leben auf die Intensität des Bewußtwerdens zurückgeführt werden. Aus der Beschaffenheit der Vorstellungen — die in letzter Linie als eine quantitativ abstufbare Beschaffenheit intendiert ist — ist der ganze Reichtum des inneren Geschehens zu erklären.

Unter dieser Überspannung des Perzeptionsbegriffs verwischt sich der ursprüngliche Eigenwert der übrigen seelischen Tätigkeiten fast ganz: die „Empfindung" ist definiert als eine dunkle und verworrene Vorstellung; das „Denken" ist ebenfalls eine Art des Vorstellens, und zwar je nach seiner Rangstufe symbolisches, adäquates, klares und deutliches Vorstellen. Ja, das ursprüngliche Fundament selbst: die Auffassung der Seeleneinheit als eines Brennpunktes von schöpferischer Aktivität, wird durch die extreme Ausbildung des Perzeptionsprinzips beinahe verdeckt. Die psychische Dynamik des Willens wird schließlich ganz intellektualistisch interpretiert; der Wille ist nichts anderes als das Streben des Übergangs von einer Perzeption zur anderen (*tendence d'une perception à l'autre*, Princ. de la nat. et de la grâce, 2, Erdm. 714a). —

Fassen wir zusammen: der Kraftbegriff, den Leibniz zur Wesensbestimmung des Bewußtseins verwendet, hält die Mitte zwischen jener Intuition, wie sie die Mystik (und später in ähnlichem Sinn Goethe) besaß: die Aktivität des mikrokosmischen Individuums ist dämonische Wirkungs- und Zeugungskraft, die schicksalmäßig mit den geheimnisvollen Kräften und „Quellgeistern" des Universums verbunden ist — und dem abstrakten Kraftbegriff der mathematischen Naturwissenschaft, die die Quantität der Kraft von ihrer Zweck- und Formbestimmung (d. h. vom Zusammenhang der Entelechie) ablöst, um sie der mathematischen Zeichensprache zu unterwerfen. Signifikator dieser zweiten Tendenz ist die Zurückführung alles seelischen Geschehens eben auf die Vorstellungstätigkeit. Durch alle diejenigen Begriffsbildungen, die der mathematisch-konstruktiven Richtung seines Denkens entspringen, hat Leibniz zur Entstehung des modernen Bewußtseinsbegriffs entscheidend beigetragen. Mehr noch: er hat durch den ausgeprägten Mathematizismus seiner Philosophie der späteren exakten Psychologie, der „Psychologie ohne Seele", gründlicher den Boden bereitet als Descartes. Denn er ist der Urheber des Gedankens, das Vorstellungsleben der rational-mathematischen Gesetzesbetrachtung kommensurabel zu machen, indem er es mit dem Infinitesimalbegriff in Verbindung setzt. Die Idee der *Mathesis intensorum* im Bereich des Psychischen setzt voraus, daß die *petites perceptions* als unendlich kleine Größen aufgefaßt werden. Damit aber ist die Grundanschauung des Seelischen als ungeteilter, kontinuierlicher Einheit durchbrochen und die Form der Zusammengesetztheit an deren Stelle gerückt[1]).

Wie sehr der große Einsatz zu einer qualitativ-dynamischen Theorie des Bewußtseins in den Schatten gestellt wird durch die intellektualistische Tendenz, die zum Ausdruck kommt in der Hypertrophierung des Vor-

[1]) Der nähere Nachweis dafür, daß die Theorie der (meßbaren) Intensitätsabstufungen der Perzeptionen die Monaden als Aggregat, nicht als echte Totalität zu denken verlangt, kann hier nicht gegeben werden. Wertvolles Material enthält: H. Schmalenbach, Leibniz, München, 1921; K. J. Grau, Die Entwicklung des Bewußtseinsbegriffes im 17. und 18. Jahrhundert, Halle 1916.

stellungsbegriffs, das wird in vollem Umfang erst aus den geschichtlichen Nachwirkungen von Leibniz' Philosophie im 18. Jahrhundert, und zwar nicht nur bei Wolff und seiner Schule, deutlich.

Allerdings tritt gerade in der Wolffschen Bearbeitung des Leibnizschen Systems die Schwäche der gedanklichen Verknüpfung der beiden Hauptbestimmungen: Kraft und Vorstellung (Bewußtsein) in der Formel „*vis repraesentativa*" am schärfsten heraus; und nun erst stehen die beiden ungleichartigen Momente unverbunden und leblos nebeneinander. Das Wesen der *anima* wird bei Wolff sowohl definiert mit Hilfe des Kraftbegriffs (*anima vi quadam praedita est*, Psych. rat. § 53; Deutsche Metaphysik § 744, 756), wie auch anderseits durch die Vorstellungs-(Bewußtseins-)Funktion (*ens istud, quod in nobis sibi sui et aliarum rerum extra nos conscium est, anima dicitur;* Psych. rat. § 63; Deutsche Metaphysik § 753).

Aber auch späterhin, bis tief ins 19. Jahrhundert hinein, erhält sich die für den neueren Bewußtseinsbegriff charakteristische Einengung des Interesses auf die Region des Vorstellungslebens. Von Einzelerscheinungen abgesehen bleibt in der neueren deutschen, englischen und französischen Psychologie die Tendenz vorherrschend, die „Vorstellung" (oder „Empfindung") als primären Gegenstand der wissenschaftlichen Erforschung sowohl wie auch, in sachlicher Hinsicht, als das Grundelement des Seelenlebens aufzufassen.

Der weitere Gang der Entwicklung von Leibniz bis zum Ende des 18. Jahrhunderts — der für die Psychologie eine Fortsetzung der über viele Umwege, Zersplitterung und Wiederholung führenden Bemühungen um Klärung der eigenen Grundbegriffe und des Verhältnisses zu Philosophie und Naturwissenschaft bedeutet — ist in größeren Spezialdarstellungen so eingehend behandelt[1]), daß auf eine weitere Erörterung dieses Zeitabschnitts verzichtet werden darf. Unsere Untersuchung wendet sich nun der für die neuere Psychologie entscheidenden Phase zu, in der sich die Psychologie als selbständige Einzelwissenschaft konstituiert und gleichzeitig den Anschluß an das Vorbild der Naturwissenschaft vollendet.

2. DIE PSYCHOLOGIE ALS NATURWISSENSCHAFT DES SEELENLEBENS.

Ein Anderes ist die Umbildung der allgemeinen Auffassungen von der Wirklichkeit des Seelischen, wie sie Schritt für Schritt unter dem Einfluß der mathematischen Naturauffassung vor sich geht; ein Anderes die Begründung einer „naturwissenschaftlichen Psychologie" als selbständiger Einzelwissenschaft. Von „naturwissenschaftlicher Psychologie" im engen Sinn wird nur da die Rede sein dürfen, wo die Tendenz, die psychischen

[1]) M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2. A. Berlin 1902. R. Sommer, Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller, Würzburg 1892. K. J. Grau, s. oben S. 80, Anm. 1. D. Braunschweiger, Die Lehre von der Aufmerksamkeit in der Psychologie des 18. Jahrhunderts, 1899. D. F. Markus, Die Assoziationstheorien im 18. Jahrhundert, Halle 1901.

Tatsachen dem mechanischen Naturzusammenhang einzuordnen, zum beherrschenden systematischen Grundsatz erhoben worden ist; wo auf die Inhalte der inneren Erfahrung dieselben methodischen Normen angewandt werden, die der kausalgesetzlichen Interpretation des sinnlich-körperhaften Naturdaseins dienen. Es gibt ein charakteristisches Anzeichen dafür, daß diese Betrachtungsweise die Herrschaft angetreten hat: eine naturwissenschaftliche Psychologie in expresso geht grundsätzlich nicht auf das Erfassen geistiger Bedeutungszusammenhänge aus; sie sieht ihr Ziel in der Erklärung der seelischen Erscheinungen; „Erklärung" aber im Sinne der Naturwissenschaft ist auf keinem anderen Weg zu erreichen als durch Konstruktion gesetzmäßiger Verhältnisse, die als Bedingung des Auftretens und des Zusammenhangs einer Gruppe von Vorgängen gedacht werden müssen.

Schon von Wolff war das Ziel einer konstruktiven Erklärung der seelischen Phänomene allgemein bezeichnet worden. Die Aufgabe des Erklärens fällt nach Wolff der „rationalen Psychologie" zu. Ihre Hauptfunktion besteht für Wolff zunächst darin, die ontologischen Bestimmungen, die allgemeinen Seinseigenschaften der Seele zu entwickeln; sie liefert die *scientia eorum, quae per animam humanam possibilia sunt* (Psych. rat. § 1). Daneben aber verfährt sie auch erklärend; sie gibt die Gründe an für die empirisch-tatsächlichen seelischen Sachverhalte und verbürgt ebendadurch eine „vollere und richtigere Erkenntnis" (Psych. rat. § 4 und 7). Das letzte methodische Ziel des erklärenden Erkennens lassen die begrifflichen Ansätze von Wolff freilich nur in der Ferne ahnen: das Ziel, die psychischen Erscheinungen in ihrer Gesamtheit auf eine begrenzte Zahl letzter Elemente und deren kausal-gesetzlich gedachten Zusammenhang zurückzuführen.

Das Musterbild für eine auf dem Prinzip konstruktiven Erklärens basierte Psychologie stellen die Theorien des englischen Empirismus dar. Wir begnügen uns dieser historischen Erscheinung gegenüber mit einer kurzen Erwähnung. Eine eingehende Erörterung könnte nur eine Wiederholung allgemein bekannter, allzu geläufiger Gedankengänge bedeuten. Die Hauptgrundsätze der englischen Assoziationspsychologie sind in einer noch nicht weit zurückliegenden Entwicklungsphase der naturwissenschaftlichen Psychologie in Deutschland stark überschätzt und infolgedessen vielfach schematisch übernommen und bis zum Überdruß traktiert worden. Die klassische Kritik, die Husserl[1]) an der Fragwürdigkeit und Vieldeutigkeit der zeitgenössischen psychologischen Terminologie geübt hat, nimmt mit guten Gründen ihren Ausgang von dem psychologischen Begriffsbestand des englischen Empirismus.

Die naturalistischen Theorien des Seelenlebens besitzen in der englischen Psychologie eine bis auf Hobbes zurückreichende Überlieferung. Es ist eine kaum unterbrochene Linie, die über Locke, Hume, Hartley, J. Mill, J. St. Mill, Bain führt. Die gemeinsamen Züge dieser Tradition sind folgende: die seelische Wirklichkeit läßt sich zurückführen auf ein Kausalsystem einfacher, isolierter psychischer Elementarbestandteile. Diese letzten Elemente, die psychischen „Atome", die das Substrat des Kausalsystems psychischen Geschehens abgeben, sind regelmäßig aus der Region des sinnlichen Empfindens oder Vorstellens entnommen. Die Gesetzmäßigkeiten, die die

[1]) Logische Untersuchungen, 2. A. Halle 1913.

Simultan- und Sukzessivverbindungen der Bewußtseinspartikeln bestimmen, sind im Sinne des mechanisch-kausalen Schemas konzipiert. Grundtypus der Bewußtseinsgesetzlichkeit ist der Assoziationsmechanismus, der, in verschiedenen Fassungen und Abwandlungen, im Mittelpunkt der Theoriebildung steht. Die Angleichung an naturwissenschaftliche Erklärungsprinzipien wird gelegentlich zur völligen Verschmelzung; so bei J. Mill, der das Seelenleben nach dem Prinzip einer „psychischen Chemie" (*mental chemistry*) erklären will.

Wir beschränken uns im folgenden darauf, die wichtigsten Etappen innerhalb der deutschen Psychologie aufzuzeigen.

Die „erklärende" Psychologie vollendet ihre Emanzipation von der Metaphysik und entwickelt sich zu einer positiven Einzelwissenschaft (in demselben Sinn wie die Physik oder Chemie) erst mit der entschiedenen Durchführung zweier Bedingungen: 1. mit der Anwendung der Mathematik, 2. mit der Einführung des Experiments.

Die Möglichkeit der Anwendung mathematischer Berechnung auf die psychischen Vorgänge ist seit dem Leibnizschen Stichwort der *Mathesis intensorum* immer wieder diskutiert worden. Der Begriff der „Psychometrie" erscheint als Desiderat zuerst bei Chr. Wolff. Er will das mathematische Verfahren quantitativer Bestimmung zunächst angewendet wissen auf die Erlebnisse von Lust und Unlust in ihrem Zusammenhang mit den Eindrücken von „Vollkommenheit" und „Unvollkommenheit" des Gegenstandes. Er hält die Abhängigkeit des Grades der Lust von der „Größe" der Vollkommenheit für einen Angriffspunkt der Messung. *Theoremata haec ad Psychometriam pertinent, quae mentis humanae cognitionem mathematicam tradit et adhuc in desideratis est* (Psych. emp. § 522).

Die Wolffsche Forderung wird im 18. Jahrhundert teils aufgenommen (Eberhard spricht von der Möglichkeit einer „Mathematik der Seele" auf der Grundlage eines Größenvergleichs der Vorstellungen; Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, 1786), teils bekämpft (besonders durch Plouquet). Auch Kant verhält sich ablehnend. Er weist der Psychologie im allgemeinen eine höchst untergeordnete Position an. Durch seine Kritik der Substanzauffassung der Seele in der transzendentalen Dialektik wird zunächst der rationalen Psychologie das Urteil gesprochen. Aber auch die empirische Psychologie hat keine Aussicht, die Dignität einer Wissenschaft zu erreichen. Es ist aufs höchste charakteristisch, daß bei Kant gerade die Psychologie das Gegenbeispiel für die berühmte und oft zitierte Bestimmung abgibt, daß „in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist" (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede). Die Erscheinungen des „inneren Sinns" sind als intensive Größen der quantitativen Bestimmung unzugänglich; daher ist für Kant die Psychologie niemals als strenge Wissenschaft zu werten, sondern nur als „historische (d. h. nach dem Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts empirische) und, als solche, so viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinns, d. i. eine Naturbeschrei-

bung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre“ (ibid.).

In der geistigen Atmosphäre des Kritizismus und in der Weltanschauung des deutschen Idealismus war kein Raum für eine naturwissenschaftliche Psychologie. Der Weg für sie wird frei nach dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Mit dem Zusammenbruch des Idealismus und seiner metaphysisch fundierten Anschauung von dem Wesen und der Bestimmung des Menschen fällt das letzte Bollwerk gegen die Invasion mathematisch-mechanischer Prinzipien in die Psychologie.

Einen kräftigen Auftakt der Bestrebungen zur Verbindung der Psychologie mit mathematischer Methodik bedeutet Herbarts System des „Realismus“. Die Grundlage bildet eine phantastische Konstruktion vom Aufbau des seelischen Lebens, in der sich Leibnizsche Begriffe und Elemente der rationalen Psychologie des 18. Jahrhunderts auf barocke Weise mit physikalischen Vorstellungen verbinden. Dominierend ist das naturwissenschaftliche Verfahren des Rückgangs von den Phänomenen selbst zu ihrer Bedingung, in Verbindung mit einer analytischen Betrachtung; der erste Schritt ist die Zerlegung der komplexen psychischen Phänomene in ihre letzten, einfachen Bestandteile. Das Material der psychologischen Analyse wird dem Bereich der *vis repraesentativa* entnommen; Herbart entdeckt die letzten Elemente des psychischen Lebens in den „Vorstellungen“. Vor Herbarts Begriff der „Vorstellung“ als des allein Psychisch-Realen verflüchtigt sich das in Empfindungen, Gedanken, Erinnerungen, Gefühlen, Leidenschaften, Willensregungen sich entfaltende seelische Sein zu bloßem Schein. Alles Psychische ist, recht verstanden, nichts als Beschaffenheit, Modifikation, Produkt, Nebenerscheinung des Mechanismus der Vorstellungen.

Die nähere Betrachtung der Grundbegriffe von Herbarts Lehre ist außerordentlich lehrreich zur Beurteilung des Eindringens mathematisch-physikalischer Betrachtungsweise in das psychologische Denken. Das Wesen des Vorstellens und der Vorstellung als einer einzigartigen psychologischen *qualitas* läßt Herbart so gut wie unbeachtet. Die Herbartschen „Vorstellungen“ sind starre Größen, die sich quantitativ ähnlich bestimmen und unterscheiden lassen wie die Atome der Physik durch das Atomgewicht. Der Vorstellungsablauf unterliegt einem mechanischen Schema, das die Begriffe von Druck, Stoß, Widerstand, Trägheit verwendet. Vorstellungen sind „Selbsterhaltungen“ der Seele gegenüber Störungen durch andere „Reale“. Gleichartige Vorstellungen können „verschmelzen“, entgegengesetzte „hemmen sich“. Und diese „Verschmelzung“ oder „Hemmung“ dient als Erklärungsprinzip für die unmittelbaren phänomenalen Bewußtseinstatsachen — seien es Strebungen, Wahrnehmungen, Gefühle, Triebe. In diese naturgesetzliche Interpretation werden die aus der Aufklärungspsychologie überlieferten Theorien von

„Perzeption" (Vorstellung ohne Bewußtsein), von „Apperzeption" (Vorstellung mit Bewußtsein), von der Abstufbarkeit der Vorstellungen nach dem Grad ihrer Deutlichkeit und Klarheit hineinverarbeitet.

Das geistesgeschichtlich Bedeutsame an Herbarts Psychologie aber beruht nicht so sehr auf der philosophischen Fixierung der Grundlagen, sondern auf dem Versuch einer konsequenten Anwendung der Mathematik auf das psychische Geschehen (welches für Herbart gleichbedeutend ist mit „Intensitätsverhältnissen der Vorstellungen"). Herbart errichtet ein System der Statik und Mechanik psychischer Elementarbestandteile, das der Form nach dem naturwissenschaftlichen Ideal einer kausal streng determinierten, in mathematische Formeln zu fassenden Wirklichkeitsauffassung völlig entspricht.

Auf das 19. Jahrhundert hat Herbart mehr durch seine Pädagogik als durch seine Psychologie gewirkt, die sich als System nicht lange zu halten vermocht hat[1]); die Willkür der Voraussetzungen war zu offenkundig. Das treibende Motiv mathematisch-quantifizierender Interpretation aber hat weitergewirkt; in welchem Maß es den Wissenschaftstendenzen des 19. Jahrhunderts in Wahrheit entspricht, zeigt sich in dem Augenblick, in dem durch die Arbeiten Fechners eine festere methodische Grundlage geschaffen ist.

Die allgemeine Wissenschaftssituation der Jahrhundertmitte begünstigt den Frontwechsel der Psychologie (d. h. ihre völlige Abtrennung von der Philosophie) und die Vollendung ihres Ausbaus zu einer rein naturwissenschaftlichen Disziplin. Mit den Fortschritten der Naturwissenschaft, im besonderen auf dem Gebiet der Physik, der Physiologie der Sinnesorgane und der Gehirnphysiologie, eröffnen sich neue Möglichkeiten für eine naturgesetzliche Erklärung psychologischer Tatsachen[2]). Bei dem Studium aller der Bewußtseinserscheinungen, die in engeren Zusammenhang mit physikalischen und physiologischen Vorgängen zu bringen sind, liegt der Versuch einer exakt-quantitativen Bestimmung und der Anwendung experimenteller Methoden von vornherein nahe. Dasjenige Problemgebiet aber, bei dem diese Bedingung in höchstem Maß erfüllt ist, ist das der Sinnesempfindung. Die physiologisch-psychologischen Vorgänge der Empfindung, die Zusammenhänge von „Reiz" und „Reaktion", von physiologischer „Ursache" und psychologischer „Wirkung" (= Empfindung), bieten sich dar als Ideal einer der Kausalbetrachtung zugänglichen Forschungsmaterie.

Die methodischen Vorteile aber, die das Gebiet der Sinnesempfindungen auszeichnen, führen zu einer gewaltigen Einengung des Blick-

[1]) Gewisse Einzelheiten seiner Lehre allerdings hat die spätere Experimentalpsychologie ihrem Bestand einverleibt, z.B. den Begriff des „Schwellenwertes".

[2]) In der Tat hat eine Reihe von Physikern und Physiologen (E. H. Weber, Helmholtz, Joh. Müller, Hering, v. Kries) an der Begründung der Experimentalpsychologie wesentlichen Anteil.

feldes psychologischer Forschung; auf diesem einen — von dem seelischen Totalzusammenhang aus gesehen peripheren — Problemgebiet soll das Fundament der ganzen exakten psychologischen Forschung errichtet werden. Zu der methodischen Vorzugsstellung der sinnespsychologischen Aufgaben kommen allgemeinere Bedingungen hinzu: die antiphilosophische Grundstimmung der Zeit, ihre positivistische Einstellung, das Bekanntwerden mit der sensualistischen Überlieferung der englischen Assoziationspsychologie.

Trotz allem aber war — das hatte Herbarts Psychologie sehr deutlich werden lassen — eine wichtige theoretische Voraussetzung noch unerfüllt. Die allgemeine Anwendung mathematischer Methoden hat die Lösung eines besonderen Problems zur Bedingung: des Problems des psychischen Maßes. Einen Weg zur prinzipiellen Überwindung dieser Schwierigkeit hat Th. Fechner gezeigt durch den Entwurf seiner Psychophysik[1]). Der ursprüngliche Ausgangspunkt Fechners ist das Problem der Beziehungen zwischen Leib und Seele in seiner allgemeinsten Bedeutung. In den pantheistischen Gedankengängen seines Zend-Avesta (1851) hatte er eine metaphysische Lösung versucht. Später glaubt er in der Idee einer „mathematischen Psychologie", die ihn schon früh beschäftigt hatte, das Mittel gefunden zu haben, den Zusammenhang der physiologischen und der psychischen Geschehensreihen auf „exakte" Weise zu bestimmen. Die Hauptthesen von Fechners Psychophysik muten oft wie eine schrullige Übersetzung Leibnizscher Gedanken (vor allem des Kraftbegriffs und der *petites perceptions*) ins Reinmechanische an: „Die lebendige Kraft, die zum Holzhacken verwandt wird, und die lebendige Kraft, die zum Denken ... verwandt wird, sind quantitativ nicht nur vergleichbar, sondern selbst ineinander umsetzbar, und hiemit beide Leistungen selbst nach der körperlichen Seite durch einen gemeinsamen Maßstab meßbar" (Elem. d. Psychophysik, V).

Auch für Fechner erscheint eine Lösung nur von dem Gebiet der Sinnesempfindung aus möglich. Andere Forscher hatten schon vorgearbeitet: von Joh. Müller war das Gesetz der „spezifischen Sinnesenergie" formuliert worden[2]); E. H. Weber war bei seinen Untersuchungen der Orts- und Druckempfindung der Haut auf eine Gesetzmäßigkeit gestoßen[3]), die unter dem Namen des „Weberschen Gesetzes" in der späteren experimentellen Psychologie zum Anknüpfungspunkt ausgedehnter theoretischer Diskussionen wurde. Fechners Ziel ist die Erarbeitung einer einwandfreien Methode zur Feststellung der funktionellen Beziehungen zwischen Empfindungsgröße und (quantitativ bestimmbarer) Reizgröße. Er ist sich darüber klar, daß sich der psychologische Tatbestand der Empfindung als solcher nicht messen lasse. Daher greift er zurück auf den Weber-

[1]) Elemente der Psychophysik, 1860.
[2]) Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes, 1826.
[3]) Tastsinn und Gemeingefühl, Wagners Handwörterbuch der Physiologie, III, 1846.

schen Grundgedanken, daß die Intensität der Empfindung in eine Abhängigkeit nicht von der absoluten, sondern von der relativen Größe des Reizes zu bringen sei. Auf diesem Wege gelangt er zur Aufstellung einer Methode, die die Empfindungsunterschiede in gesetzmäßige Beziehungen zu den relativen Reizunterschieden zu bringen gestattet. Auch Fechner hält an der Grundannahme aller psychologischen Elementaranalyse fest, daß sich jede (starke) Empfindung aus diskreten kleinen Empfindungsquanten zusammensetzt. Er erhebt deshalb die Forderung, jede Empfindung zu zerlegen „in gleiche Abteilungen, d. s. die gleichen Inkremente, aus denen sie vom Nullzustand an erwächst . . . Wir bestimmen die Größe der Empfindung, die wir direkt nicht zu bestimmen vermögen, als ein Wievielmal des darin enthaltenen Gleichen, was wir direkt zu bestimmen vermögen, lesen aber die Zahl nicht an der Empfindung, sondern am Reize ab, der die Empfindung mitführt und sie leichter ablesen läßt" (Elem. d. Psychoph., VI).

Auf dieser Grundlage arbeitet Fechner ein genaueres Methodensystem aus; ein großer Teil von dessen Bestandstücken ist von der späteren Experimentalpsychologie übernommen worden (so die Methode der mittleren Fehler, der merklichen Unterschiede, der richtigen und falschen Fälle). —

Durch Fechners Theorien war eine Bresche geschlagen worden. Die „Psychophysik" erhält sich zwar nicht in der Form, die ihr Urheber ihr gegeben hat. Gerade die Hauptansichten Fechners rufen vielmehr sofort nach ihrer Veröffentlichung heftigen Widerspruch hervor. Aber die am Streit Beteiligten befinden sich trotz aller Meinungsunterschiede doch — in Hinsicht auf die letzte prinzipielle Einstellung — auf gleichem Boden. An den theoretischen Kontroversen der folgenden Jahrzehnte — in deren Brennpunkt zunächst die Weber-Fechnersche „Fundamentalformel", mittelbar aber die mit der Frage der „psychischen Gesetzmäßigkeit" überhaupt zusammenhängenden Probleme stehen — sind die Hauptvertreter der im Grundsatz naturwissenschaftlich orientierten Psychologie beteiligt: Hering, Helmholtz, J. v. Kries, Wundt, Külpe, Stumpf, G. E. Müller, Ebbinghaus. Und in diesen Auseinandersetzungen wird die Fundamentierung der modernen Experimentalpsychologie vollendet. Der bedeutendste Systematiker der jungen Wissenschaft ist W. Wundt; in seinen Schriften finden sämtliche sachlich zusammengehörigen Bestrebungen ihre Zusammenfassung: der Anschluß an das naturwissenschaftliche Vorbild im allgemeinen; die Durchführung psychischer Maßmethoden; die starke Heranziehung physiologischer Beobachtung; das Prinzip der Elementaranalyse; die Forderung exakt-zahlenmäßiger Resultate; namentlich aber die systematische Anwendung des Experiments auf allen Teilgebieten psychologischer Forschung.

Das Ziel der Entwicklung, die im letzten Abschnitt dargestellt wurde, ist erreicht: die Umgestaltung der Psychologie zu einer reinen Naturwissenschaft des Seelenlebens — jener Prozeß, der in einer tiefen Affinität

steht zu den geistesgeschichtlichen Haupttendenzen der Epoche. Die „Psychologie ohne Seele", das charakteristische Produkt des 19. Jahrhunderts, hat ihre Form erhalten. Die Erörterung der materiellen Durchführung der Aufgaben, die sich die experimentelle Psychologie gestellt hat, gehört nicht mehr zu unserm Thema[1]). Die Art ihrer Grundeinstellung, ihrer Ziele, ihrer Methodik mag noch einmal durch folgende Sätze eines ihrer Hauptvertreter (H. Münsterberg) charakterisiert werden[2]): „Aufgabe der Psychologie ist zunächst die Zerlegung des individuellen Bewußtseinsinhalts in seine Elemente, d. h. in seine nicht weiter zerlegbaren Bestandteile, dann die Aufsuchung von Regeln für die Verbindung dieser psychischen Elemente und schließlich die Darstellung der einzelnen auf diese Weise aus den einzelnen Elementen sich bildenden komplexen Inhalte bis hinauf zu jener Gesamtheit der Einzelverbindungen, die uns als Inhalt unserer geistigen Persönlichkeit gegeben sind". Münsterbergs Ansicht ist die, „daß die psychologische Untersuchung als positive Spezialwissenschaft sich nicht mit dem hypothetischen Substrat der Vorgänge zu befassen hat, genau wie der Naturforscher die materiellen Erscheinungen studiert, ohne Hypothesen über das Wesen von Stoff und Kraft in den Bereich der physikalisch-chemischen Spezialforschung zu ziehen, . . ., daß mithin die Seele kein Problem der Psychologie ist"[3]).

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts befestigt sich die Stellung der experimentellen Psychologie als einer nach außen hin selbständigen, teils mit der Philosophie nur lose verknüpften, teils ausgesprochen antiphilosophisch eingestellten Einzelwissenschaft mehr und mehr. Die innere Weiterentwicklung aber geht nicht reibungslos vor sich. Die ausschweifenden Hoffnungen auf Ermittlung und Erprobung universeller psychischer Gesetzmäßigkeiten bleiben unerfüllt. Tiefgehende grundsätzliche Schwierigkeiten treten zutage. Es zeigt sich, daß „exakte" Ergebnisse im strengen Sinn doch nur auf den Gebieten zu erreichen sind, die, psychologisch peripher, einst von den Begründern als die „am leichtesten zugänglichen" zuerst bearbeitet worden waren: Empfindung, Wahrnehmung, Aufmerksamkeits- und Gedächtnisvorgänge. Es werden An-

[1]) Zur Erleichterung der Orientierung in der sehr ausgedehnten und nicht leicht zu überblickenden Literatur einige Hinweise: eine zweckmäßig angeordnete Übersicht bietet Überweg-Heinze im Anhang zu § 44 des IV. Bds. Einige neu erschienene Schriften allgemein orientierenden Charakters seien angefügt: St. Hall, Die Begründer der modernen Psychologie, Leipzig 1914. H. Henning, Psychologie der Gegenwart, Berlin 1925 (mit einem umfassend angelegten bibliographischen Anhang). H. Driesch, Grundprobleme der Psychologie, Leipzig 1926. Einführung in die neuere Psychologie, hrsg. von E. Saupe, Osterwieck am Harz 1927 (enthält eine Sammlung von 24 Beiträgen verschiedener Autoren über die einzelnen Richtungen der gegenwärtigen Psychologie).

[2]) Über Aufgaben und Methoden der Psychologie, Leipzig 1893.

[3]) bei Münsterberg nicht gesperrt.

strengungen gemacht — Külpe und seine Schule gehen darin voran — auch die „höheren" psychischen Funktionen (Willens- und Denkvorgänge) der experimentellen Forschung zu unterwerfen; Anzeichen für das Bedürfnis, die einseitig sensualistische Haltung der Empfindungspsychologie und die mechanistische Betrachtung der Assoziationspsychologie aufzugeben, dafür aber die innere Wahrnehmung („Selbstbeobachtung") und phänomenologische Analyse stärker heranzuziehen. Die Basis der Prinzipien aber bleibt unverändert; der Charakter der Psychologie als Experimentalwissenschaft (und damit zugleich ihre grundsätzlich naturwissenschaftliche Orientierung) wird nicht angetastet. Das Studium der „höheren" seelischen Vorgänge — unter Beibehaltung der methodischen Grundrichtung — macht alsbald eine ins Unabsehbare fortschreitende Häufung und Differenzierung der zur „Erklärung" dienenden Annahmen („Akte", „Dispositionen", „Tendenzen", „Bewußtseinslagen") notwendig, deren formalistisch-hypothetischer Charakter um so deutlicher zum Vorschein kommt. Die Polemik der älteren experimentellen Richtung gegen die Denkpsychologie (Wundt gegen Külpe) war jedenfalls ein Symptom dafür gewesen, daß die Erweiterung der experimentellen Forschungsabsichten über den Kreis der sinnespsychologischen und der unmittelbar benachbarten Fragen hinaus die methodische Einheitlichkeit der exakt-naturwissenschaftlichen Psychologie zu gefährden droht. Die gegenwärtige Experimentalpsychologie befindet sich in einem Stadium der Krisis; Ansätze zu einer umfassenden Neuorientierung sind überall zu erkennen[1]).

Die innere Problematik der naturwissenschaftlichen Psychologie führt zum Teil weit über methodische Einzelfragen hinaus in erkenntnistheoretisches und metaphysisches Gebiet. Innerhalb der Experimentalpsychologie selbst werden nicht alle diese prinzipiellen Fragen explicite behandelt. Auch an dieser Stelle ist eine umfassende systematische Erörterung nicht beabsichtigt. Im Interesse einer leichteren Übersicht aber sollen die wichtigsten Streitfragen prinzipiellen Charakters, die zum Teil schon bei der Betrachtung der Entstehungsgeschichte der exakten Psychologie erwähnt worden sind, noch einmal kurz zusammengefaßt werden:

1. Der allgemeinste gegen die Experimentalpsychologie zu erhebende Einwand bezieht sich auf die Eliminierung des Qualitativen — die unvermeidliche Konsequenz der methodischen Forderung des Zählens und Messens.

2. Ein allgemein anfechtbarer Punkt ist die Frage der Möglichkeit experimenteller Darstellung der seelischen Vorgänge. Ist im Bereich der seelischen Wirklichkeit, des Erlebens also, willkürliche Erzeugung und Wiederholung des seelischen Vorgangs unter „Variierung der Erlebnisbedingungen" überhaupt möglich?

3. Problematisch ist die Aufstellung psychischer Gesetzmäßigkeiten im strengen Sinn des Naturgesetzes. Die exakte Psychologie sieht sich vielfach selbst gezwungen, den Wert der von ihr ermittelten Gesetzmäßigkeiten einzuschränken — eine Beobach-

[1]) Wie Vertreter der experimentellen Psychologie selbst die innere Krisis ihrer Wissenschaft beurteilen, ist aus einigen kürzlich erschienenen lehrreichen Aufsätzen zu entnehmen: K. Bühler, Die Krise der Psychologie, Kantstudien, Bd. 31, 1926. P. Luchtenberg, Das Experiment in der Psychologie, Zeitschr. f. Menschenkunde 1926, H. 1. E. Jaensch, Die Psychologie in Deutschland, Jahrbuch d. Philos., Berlin 1927.

tung, für die sich bei den Vertretern der positivistischen Geschichtsauffassung (z. B. Lamprecht) eine genaue Parallele feststellen läßt[1]). Nach Münsterberg handelt es sich bei den Regeln, die die Psychologie ermittelt, nicht um strenge Gesetze, sondern nur um eine approximative Gleichförmigkeit. Die psychologische „Erklärung" hat nicht den Charakter der Notwendigkeit; es gibt keine Berechnung, sondern nur „numerische Beschreibung". Dennoch kommt nach M. „dem Zählen und Messen eine wachsende Bedeutung in der Psychologie" zu (a. a. O.).

4. Ungeklärt ist die (übrigens innerhalb der Psychologie selbst eifrig diskutierte) Hypothese der psychischen Kausalität.

5. Die exakte Psychologie ist durch ihr methodisches Postulat der „Elementaranalyse" von vornherein zu einer einseitigen Stellungnahme zu der Frage der Teilbarkeit des Seelischen gezwungen. Die Begründung der wesensmäßigen Einheit des Bewußtseins ist von einer atomistischen Auffassung der Erlebniswirklichkeit aus nicht möglich. Freilich sind des öfteren Versuche unternommen worden, auch die Bewußtseinseinheit als ein Ergebnis hypothetischer psychischer Faktoren zu deduzieren. Aber eine Lösung des Problems war auf solchem Wege nicht zu erreichen. Wundt z. B. sucht die Einheit des Seelischen mit Hilfe des (in seiner Bedeutung schwankenden) Begriffs der Apperzeption zu begründen (Logik, III, 3, 266ff.). Die Apperzeption wird in diesem Zusammenhang gefaßt als das allgemeine, gleichbleibende, in aller Mannigfaltigkeit des Vorstellungs-, Gefühls-, Willenslebens den Untergrund bildende „Tätigkeitsgefühl". Aus diesem „Gefühl" erklärt sich nach Wundt die Einheit des Bewußtseins; diese ist nichts anderes als die „sekundäre, erst durch die allseitigen Beziehungen der Apperzeption entstandene Verbindung der psychischen Inhalte untereinander".

3. DIE PSYCHOLOGIE ZWISCHEN NATURWISSENSCHAFT UND GEISTESWISSENSCHAFTEN.

Eine grundlegende Wandlung der Anschauungen über Wesen und Aufgaben der Psychologie beginnt sich seit dem Jahrhundertende vorzubereiten. Der Anstoß kommt nicht aus dem Lager der Psychologie selbst, sondern aus dem der Geisteswissenschaften[2]).

Die Elemente geisteswissenschaftlichen Denkens werden in der Psychologie später wirksam als in den Geschichts-, Sprach-, Rechts-, Wirtschaftswissenschaften. Eine lebendige Berührung der Geisteswissenschaften und der Psychologie stellt sich erst her im Zusammenhang mit jener Distanzierung zum Naturalismus und Positivismus des 19. Jahrhunderts, die um die Jahrhundertwende auf das Gesamtbewußtsein der Epoche übergreift. Jetzt erst fällt wieder Licht auf die psychologischen Ideen, die zum Teil schon vom klassischen Idealismus, in viel höherem Maß aber von der Romantik ausgebildet worden waren. Ihre Darstellung mußte — gemäß der Absicht unseres Überblicks und der Beschränkung auf die Entwicklung der wissenschaftlichen Psychologie — an dem historischen Ort selbst übergangen werden, da eben die Psycho-

[1]) Vgl. F. Seifert, Der Streit um Karl Lamprechts Geschichtsphilosophie, Augsburg 1925, S. 71f.

[2]) Über die Geschichte der Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert, ihren Zusammenhang mit der Lebenseinstellung der Romantik und ihrem in der historischen Schule fruchtbar gewordenem Erbe vgl. Handbuch der Philosophie, Abt. II, Beitr. C (E. Rothacker).

logie als Wissenschaft damals von den romantischen Gedanken und Ansätzen nicht befruchtet wurde. Auch an dieser Stelle soll die romantische Psychologie nur rückblickend gestreift werden; denn die Erschließung ihrer für die Gegenwart fruchtbaren Möglichkeiten ist auch heute noch nicht weit über Anfänge hinausgekommen, obwohl von der Wende zum 20. Jahrhundert an ein lebhaftes Einströmen von Elementen romantischer Lebens- und Denkeinstellung in die Psychologie stattfindet. Davon zeugen nicht nur die sich häufenden Neuausgaben von Schriften der Romantik, sondern auch die Versuche zur Wiederaufnahme inhaltlich entscheidender Grundvorstellungen, nach denen das romantische Denken im Gegensatz zu dem mechanisch-kausalen der exakten Naturwissenschaft seine Richtung genommen hatte: der Gedanke der Totalität, des Lebens, des Organismus; die Hinwendung zu der Sphäre von Sinn, Ausdruck, Gestalt; das Ideal eines Wissens, das nicht auf das *quia est*, sondern auf das *quid est* bezogen ist.

Wenn man die Vorstellung einer immanenten historischen Gerechtigkeit nicht scheut, so mag sie gerade bei der Betrachtung des Schicksals der Romantik Anwendung finden. Vielleicht mußte der Weg durch den extremen Realismus und Materialismus des 19. Jahrhunderts zurückgelegt werden, ehe die Einsicht reifen konnte, daß die Romantik wohl das Tiefste und Beste berührt, in dieser Berührung aber oft auf die feinste Art vergiftet hat. Die „Fragmente" von Novalis — um nur ihn als einen Exponenten romantischer Anschauung zu nennen — sind eine Fundgrube tiefster psychologischer Einsichten, überreich an Entwürfen und Ausblicken, deren Bedeutung auf die Gebiete von Anthropologie, Pädagogik, Charakterologie, Ausdruckslehre übergreift. Aber es sind Erkenntnisse, die von dem Fluch wie dem Segen der Wirklichkeit unberührt geblieben sind; es sind „Noten an den Rand des Lebens". Die höchste Fähigkeit anschauenden Nacherlebens, subtilster Innenwahrnehmung wird oft zu spielerischem Mißbrauch, verfällt dem Selbstgenuß des souveränen Ich in der romantischen Ironie. Die Kraft der intellektuellen Anschauung sinkt zu einem bloßen Mittel der romantischen Freiheit herab; die Gewißheit der Einigung mit dem Absoluten wird verwandelt in die Virtuosität des „Erlebens" als solchen; der Kardinalbegriff abendländischen Denkens, die Individualität, rückt in die Linie des Charakteristischen, Interessanten ein.

Unter den literarischen Dokumenten der romantischen Psychologie seien als die wichtigsten genannt: Novalis, Schriften hrsg. von Minor, 4 Bde. Jena 1907. I. P. V. Troxler, Blicke in das Wesen des Menschen, Aarau 1812. G. H. von Schubert, Altes und Neues aus dem Leben der inneren Seelenkunde, Leipzig 1816; Die Geschichte der Seele, 2 Bde. Tübingen 1830. K. A. Eschenmeyer, Psychologie, Tübingen 1817; Mysterien des inneren Lebens, erläutert aus der Geschichte der Seherin von Prevorst, Tübingen 1830. C. F. Burdach, Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur, Stuttgart 1836. C. G. Carus, Vorlesungen über Psychologie, Leipzig 1831; Symbolik der menschlichen Gestalt, Leipzig 1853; Vergleichende Psychologie, Wien 1866.

Einige nicht mehr zur Romantik gehörende, um die Jahrhundertmitte erschienene psychologische Hauptwerke wie: Bolzana, Athanasia 1827; Beneke, Jahrbuch der Psychol. als Naturwissenschaft: Lotze, Medizinische Psychologie 1852; endlich der zu Unrecht fast vergessene Sohn Fichtes, I. H. Fichte, Anthropologie, die Lehre von der menschlichen Seele, 1856; Psychologie, die Lehre von dem bewußten Geiste des Menschen 1864—73, haben keine tiefere Einwirkung auf die spezifische Ausgestaltung der Psychologie des 19. Jahrhunderts ausgeübt.

In der für die gegenwärtige Psychologie entscheidend gewordenen Bewegung, die von der Geisteswissenschaft her einsetzt, stehen von vornherein die prinzipiellen Grundfragen im Vordergrund. Es handelt sich nicht um die Reformierung einzelner Auffassungen, Methoden und Grundsätze innerhalb des psychologischen Wissenschaftsbetriebes, sondern um einen Angriff gegen das Ganze der in der exakten Psychologie herrschenden Betrachtungsweise. Die Opposition entspringt aus dem lebendigen und zwingenden Gefühl, daß die naturwissenschaftliche Analyse und Erklärung gerade das vernichtet, was das Erste ist und was nie aus einer „*mental chemistry*" in irgendeiner Form, nie aus hypothetischen Resultantenbildungen von Teilelementen und -funktionen zusammengesetzt werden kann: den sinnvollen Zusammenhang des seelischen Lebens.

Wilhelm Dilthey ist die am Anfang der Bewegung stehende Hauptgestalt. Bei ihm vereinigt sich mit der rückschauenden Besinnung auf die Geistesart der Romantik ein moderner systematischer Ansatz. Diltheys Anschauung von der Aufgabe psychologischen Erkennens könnte durch jenes Humboldtsche Wort charakterisiert werden, das in allen Bestrebungen seines vielseitigen und lebendigen Geistes wie eine stillschweigende Losung spürbar wird: „In der Individualität ruht das Geheimnis allen Daseins." Sein grundlegender Aufsatz „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" von 1894 bedeutet einen aktiven Vorstoß gegen die konstruktiv-erklärende, unter der Botmäßigkeit naturwissenschaftlicher Prinzipien stehende Psychologie. Neben kritischen Einwänden von einer bis dahin unerhörten Reichweite formuliert Dilthey in dieser Schrift die Hauptforderungen einer wahrhaft empirischen, auf die seelische Individualität in ihrer lebendigen Wahrheit gerichteten Psychologie. „Diese Psychologie ist ... Beschreibung und Analyse eines Zusammenhangs, welcher ursprünglich und immer als Leben selbst gegeben ist". Die Psychologie bestimmt sich für ihn als die Wissenschaft vom Unmittelbar-Gegebenen. Ein Pathos des ursprünglichen Lebens und seiner „unbefleckten Erkenntnis", das in manchen Zügen mit Nietzsche geistesverwandt ist, ist in Dilthey lebendig und verbindet sich mit einer Erneuerung fruchtbarer Auffassungen von der Evidenz der inneren Erfahrung. Was in der reinen, unmittelbaren Selbstgegebenheit des Erlebens ergriffen wird, ist volle Realität, nicht bloße Erscheinung.

Der zweite wesentliche Gesichtspunkt, den Dilthey für die neue Psychologie geltend macht, ist der der Totalität. Das psychologische Erkennen ist synthetisches Erkennen; es muß „vom entwickelten Seelenleben ausgehen, nicht aus elementaren Vorgängen dasselbe ableiten". Der Zentralbegriff, durch den Dilthey den Totalitätscharakter psychologischer Erfahrung zum Ausdruck zu bringen sucht, ist der des Strukturzusammenhangs. Diltheys Hinweis auf die „Struktureinheit" des seelischen Lebens ist nicht nur in systematischer, sondern auch in historischer Hinsicht von bedeutendem Interesse: die Einführung des Struktur-

begriffs läßt Möglichkeiten erkennen, den Kantischen Gedanken der „inneren Teleologie" und den Organismusgedanken der Romantik für die Psychologie fruchtbar zu machen. Es gibt kein additives Verhältnis von isolierten Elementen im Seelischen, keine Zusammensetzung aus Teilen, sondern nur einen im Anschauen und Erleben primär als Ganzes gegebenen seelischen Kräftezusammenhang und weiterhin Gliederung und Artikulation dieses Ganzen. Durch Verknüpfung des Totalitätsgedankens mit dem der Entwicklung öffnen sich Ausblicke auf eine konkret-„historische" Auffassung des individuellen Lebens und damit auf eine biographische Psychologie.

Die in methodischer Hinsicht wirkungsvollsten Thesen, die Dilthey im Gegensatz zur kausal-erklärenden Psychologie aufstellt, sind zentriert um den Begriff des Verstehens. Das „Verstehen" — die Umkehrung des schöpferischen Grundvorgangs — ist jener Akt, „durch den aus gegebenen Zeichen ein Inneres erkannt wird" (Die Entstehung der Hermeneutik). „Verstehen" richtet sich grundsätzlich auf das Wesen gegebener Lebensäußerungen, im Gegensatz zum „Erklären", für welches der Schluß vom Bedingten aufs Bedingende charakteristisch ist und das die Erscheinungen durch ein System von hypothetischen Wirkungszusammenhängen zu unterbauen sucht. „Es ist der Vorgang des Verstehens, durch den Leben über sich selbst in seinen Tiefen aufgeklärt wird, und anderseits verstehen wir uns selbst und andere nur, indem wir unser erlebtes Leben hineintragen in jede Art von Ausdruck eigenen und fremden Lebens" (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, II, 4). Die Kategorie des Verstehens ist der Angelpunkt der von Dilthey inaugurierten Bestrebungen zur Umbildung des psychologischen Erkenntnisbegriffs. Aus der reichen und vielfältigen Bearbeitung geisteswissenschaftlicher Probleme war ihm der Begriff eines „verstehenden Erkennens" erwachsen. Gerade die bewußte, grundsätzliche Übertragung dieses Begriffs auf das Gebiet der Psychologie befördert am entschiedensten jene (außerhalb des Vorstellungskreises der exakten Psychologie liegende) Verbindung zwischen Psychologie und Geisteswissenschaften.

Dilthey hat in unermüdlicher Gedankenarbeit mit dem Problem gerungen, das ihm gesetzt war durch die Intensität seines Gefühls für das Lebendig-Unmittelbare: dem Problem der Vereinigung von Lebens- und Formwillen. Er versucht einen erkenntnistheoretisch gesicherten Ausgleich zwischen der im Erleben beschlossenen unmittelbaren Wesensschau und den logischen Operationen des wissenschaftlichen Denkens zu gewinnen; er ist bemüht um eine Regelgebung des Verstehens. Und von der theoretischen Besinnung über das Wesen des verstehenden Erkennens aus ergeben sich ihm Beziehungen zu Problemen, die auf psychologischem wie auf geisteswissenschaftlichem Gebiet gleichermaßen bedeutungsvoll sind: das Problem des Ausdrucks, das Problem der psychologischen Typenbildung. Der Strom von Anregungen, der von Diltheys Konzeptionen

her seinen Weg in die Psychologie, Erkenntnistheorie und Geschichtsbetrachtung der letzten drei Jahrzehnte genommen hat, ist kaum zu überblicken. —

Unter den von Dilthey wesentlich beeinflußten Philosophen ist E. Spranger derjenige, der die entschiedensten Konsequenzen für die Psychologie im besonderen gezogen hat[1]). Die Kontrastierung der geisteswissenschaftlichen gegen die naturwissenschaftliche Psychologie wird von Spranger noch schärfer durchgeführt als von Dilthey. Das psychologische Erkennen hat für ihn die Einstellung auf die Geisteswissenschaften zur notwendigen Bedingung. Sprangers Grundabsicht ist, die subjektive Innerlichkeit aus typisch geordneten Beziehungen zu den objektiv-geistigen Gebilden (der Kultur) zu begreifen. Die Subjektivität ist primär „in die Gebilde der geschichtlichen und gesellschaftlichen Geisteswelt verflochten gedacht" (Lebensformen, S. 5). Der Diltheysche Gedanke der „Struktur" bildet einen systematisch entscheidenden Ausgangspunkt für Spranger. Sein Begriff der „Lebensform", als zusammenfassender Ausdruck für die ursprüngliche Einheit eines bestimmt gerichteten seelischen Zusammenhangs, ist eine Weiterbildung der Diltheyschen Auffassung von dem teleologischen Sinnganzen der „Struktur". Spranger eliminiert die bei Dilthey hereinspielenden biologischen Bestimmungen, indem er die Definition der „Lebensformen" ausschließlich von den Kulturformen, den Ordnungen des „objektiven Geistes" aus — Wissenschaft, Kunst, Religion, Wirtschaft, Gesellschaft, Machtverteilung — gewinnt. Die Auffassung der Geisteswissenschaften selbst aber steht dem Gedankenkreis der Wertphilosophie sehr nahe. Das Begreifen des Individuums ist nur aus seiner Beziehung zu normativen Wertgesetzen möglich; „psychologisch wird diese der Geisteswissenschaft angehörige Untersuchung (der objektiven normativen Gesetze) sofort dadurch, daß wir die mannigfaltigen Subjekte darauf untersuchen wollen, welches der geistigen Einzelgesetze in diesem oder jenen vorherrscht und seine subjektive Struktur in typischer Weise bestimmt" (ibid., S. 20). Die Aufgabe einer psychologischen Typologie ist zu erfüllen durch Untersuchung der Möglichkeiten, wie spezifische Werte im individuellen Erleben aktualisiert werden.

Die Bestrebungen in der Richtung einer synthetischen Erkenntnisweise des Seelischen — „Struktur"- oder „Gestaltpsychologie" — werden in der Gegenwart von den Vertretern der verschiedensten Standpunkte, unter wechselnder systematischer Einordnung und in mannigfacher terminologischer Einkleidung verfolgt. Eine ins Einzelne gehende Durchmusterung der vorliegenden oder in Bildung begriffenen Theorien und die Abwägung ihrer Verwandtschafts- oder Gegensatzbeziehungen würde den Rahmen unserer Untersuchungen weit überschreiten. Wir begnügen uns an dieser Stelle mit dem einfachen Hinweis auf die wichtigsten Erscheinungen, die in engerem oder entfernterem Zusammenhang mit jener allgemeinen Tendenz stehen, die sich unserer Darstellung nach als Gegenströmung gegen die naturalistischen Auffassungen in der Psychologie begreifen läßt:

[1]) Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie, Festschr. f. Joh. Volkelt, 1918; Lebensformen, 2. A. Halle 1921.

Die Ausdruckspsychologie von L. Klages; W. Sterns personalistische Psychologie; die Psychoanalyse und die von ihr aus entstandenen Abzweigungen; die auf dem Gebiet der Charakterologie sich entfaltende Forschungsarbeit (zur Orientierung sind geeignet: Jahrbuch der Charakterologie, hrsg. von E. Utitz; Zeitschrift für Menschenkunde, hrsg. von H. von Hattingberg und N. Kampmann).

Auch die experimentelle Psychologie hat sich vor diesen Bestrebungen nicht verschlossen. Die Initiative (unter dem Stichwort „Komplex"- und „Gestaltauffassung") war hauptsächlich von der „Grazer Schule" (A. v. Meinong, Chr. v. Ehrenfels) und der „Würzburger Schule" (Külpe) ausgegangen. Heute sind fast alle Vertreter experimenteller Psychologie — nicht nur die Gruppe Wertheimer-Köhler — mit „Gestaltforschungen" beschäftigt. Es ist von außerordentlichem Interesse, gerade in der Experimentalpsychologie die Entwicklung zu verfolgen, die das Eindringen des Gestaltproblems hervogerufen hat. Der Begriff der „Gestalt" spielt für die Experimentalpsychologie die Rolle des trojanischen Rosses; denn seiner letzten prinzipiellen Bedeutung nach ist er der Feind eben der Voraussetzungen, auf denen das Gebäude der exakten Psychologie errichtet ist. —

Die von den Geisteswissenschaften aus auf das Gebiet der Psychologie übergreifende Bewegung hat eine doppelte Wirkung hervorgerufen: es ist der Blick gelenkt worden auf die problematische Verfassung der gegenwärtigen Psychologie überhaupt; auf der andern Seite hat die allgemeine wissenschaftliche Situation nach verschiedenen Richtungen hin eine Klärung erfahren. Trotz der rapid weiter fortschreitenden Spezialisierung und Zersplitterung in Richtungen, Schulen, Gruppen und Untergruppen[1]) heben sich immer klarer zwei Formprinzipien psychologischen Erkennens als die wesentlichen und richtunggebenden heraus. Und es ist ein Punkt erreicht, an dem es möglich wird, die charakteristische Eigenart dieser beiden Formen zur theoretischen Bestimmung zu bringen.

Eines ist allerdings zu bedenken: die unter dem Einfluß geisteswissenschaftlicher Betrachtungsweise in der Psychologie sich entwickelnden Bestrebungen stehen erst an einem Anfang; ein großer Teil der neu gewonnenen Einsichten ist bis jetzt über die Form des Desiderats nicht hinausgekommen. In einer solchen Situation kann eine zu weit getriebene antizipierende Erörterung der formalen Bestimmungen und Normen, unter denen sich — im Gegensatz etwa zu der Einseitigkeit naturwissenschaftlicher Orientierung — echtes psychologisches Erkennen vollziehen soll, eine Gefahr bedeuten; dieselbe Gefahr, die allem bloß theoretischen Postulieren anhaftet. So wollen auch die folgenden Aufstellungen nicht als Eingreifen oder Vorgreifen nach irgend einer Richtung hin betrachtet werden; sondern als ein Versuch, Möglichkeiten im allgemeinen zu kennzeichnen, wie sie sich in der letzten, in die Gegenwart einmündenden Phase zu erkennen geben. Diese Möglichkeiten sind als solche nur abstrakt. Nur an ihrer Realisierung wäre die Kraft des in ihnen wirkenden Lebens zu ermessen.

[1]) Der S. 88, Anm. 1) genannte Sammelband zählt über zwanzig Psychologien auf.

Nach folgenden Richtungen hin läßt sich der Unterschied der beiden Formen psychologischen Erkennens, die in der Gegenüberstellung der gegenwärtigen Haupttendenzen ausgeprägt sind, fixieren:

1. Das Ziel der exakten (naturwissenschaftlichen) Psychologie ist eine Erklärung der Tatsachen durch Reduktion auf kausale Zusammenhänge — das der Struktur- (geisteswissenschaftlichen) Psychologie ein Deuten und gestaltendes Nachbilden des Sinns der seelischen Erscheinungen.

2. Der der ersten Richtung zugrunde liegende Erfahrungsbegriff ist aus dem Vorbild der naturwissenschaftlichen Induktion abgeleitet (Sammlung der Fälle, Zerlegung in einfache Elemente, Unterordnung unter die abstrakte Gleichförmigkeit einer Regel). Für die zweite Richtung hat der Begriff der Erfahrung einen völlig anderen, mit naturwissenschaftlicher Induktion nicht vergleichbaren Sinn. Was im letzten Grund erstrebt wird, könnte als eine zum Lebendigen hin erweiterte Erfahrung bezeichnet werden. Während dem Gesamtbestand naturwissenschaftlicher Erfahrung die transzendentale Urrelation von Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand zugrunde liegt, ist jener andere Erfahrungsbegriff dem Schema „Sinnlichkeit — Verstandessynthesis“ inkommensurabel[1]). „Erfahrung“ in diesem andern Sinn, um deren Realisierung der (etwa seit Diltheys Auftreten offen geführte) Kampf geht, ist wesentlich orientiert an der Kategorie des Verstehens. Wirkliches „Verstehen“ aber kann — wenn alle Deutelei und Verkünstelung beiseite gelassen wird — nur den Sinn haben von: Aneignen durch eigenes Erleben. Es handelt sich also um einen inneren Akt, bei dem nicht Sinne und Verstandsfunktion allein, sondern der Mensch in seiner vollen lebendigen Existenz im Spiel ist. „Erfahrung“ im Sinne der zweiten Richtung ist nicht aus einem nur logischen, sondern aus einem lebendigen Verhalten heraus zu verwirklichen. Wenn anders „verstehende Erfahrung“ sich nur durch die „Transposition aus der Fülle eigener Erlebnisse“ (Dilthey) vollziehen läßt, dann mündet das Streben der zweiten Richtung in die Forderung aus — die als Binsenwahrheit zu betrachten freisteht — daß die Psychologie Psychologen verlangt, d. h. Menschen von ungemeinen inneren Möglichkeiten.

3. Unabtrennbar von der Art der Betrachtungsweise ist die Bestimmung des Gegenstandes. Die erste Richtung, der die „Seelenlosigkeit“ der Psychologie Glaubenssatz ist, betrachtet als ihren Gegenstand die Summe der Bewußtseinsinhalte, -prozesse, -zustände, -dispositionen. Es liegt im Wesen ihrer analytisch-kausalen Betrachtungsweise begründet, daß ihr keine synthetische Ausdrucksform für das seelische Gesamtwesen

[1]) Wäre die psychologische Empirie auf dem Grunde des gleichen Apriori zu errichten, das die Voraussetzung naturwissenschaftlicher Erkenntnis bildet, so müßte konsequenterweise auch die seelische Wirklichkeit als ein Erfahrungsbereich aufgefaßt werden, dem „unser Verstand die Gesetze vorschreibt“; als eine Welt, die sich nur als Werk unseres Verstandes begreifen läßt.

zur Verfügung steht, daß ihr der Mensch als individuelle Einheit der Persönlichkeit unerreichbar bleibt. Prototyp der in ihrem Bereich allein möglichen Auffassung einer „Einheit des Zusammengesetzten" ist das — in den mannigfachsten Formen und begrifflichen Einkleidungen abgewandelte — Humesche Motiv des „Bündels von Vorstellungen". Die andere Richtung weiß ihr Denken gebunden an die Idee der ursprünglichen, d. h. vor den Teilen gegebenen Ganzheit — welche begrifflichen Formen auch immer für diese Grundidee gewählt sein mögen. So kann für diese zweite Richtung die Psychologie grundsätzlich nur als Persönlichkeitspsychologie ihren wirklichen Sinn finden.

4. Keine Erkenntnis ist möglich ohne irgendeine Form des Allgemeinen. Die in der ersten Richtung befolgte naturwissenschaftliche Verallgemeinerung prägt das Konstante im veränderlichen Fluß der Bewußtseinsvorgänge als Gleichförmigkeit des Gesetzes. Die Erscheinungen werden durch das Gesetz „erklärt", indem sie ihm als „Fälle" untergeordnet werden. Die zweite Richtung sucht den Weg zu einer morphologischen Verallgemeinerung; ihr schwebt das Allgemeine, Konstante, Sich-Erhaltende im Sinne der Gestalt, des Typus, des Charakters vor, das in den Besonderungen erscheint, sich manifestiert, sich „zum Ausdruck bringt". Gesetze werden rational konstruiert — Gestalten werden erschaut; kausale Zusammenhänge werden erklärend substituiert — Sinn wird verstanden und gedeutet. Dem Gesetzesdenken ist die Auffassung von Gestalten und Sinnzusammenhängen prinzipiell verschlossen. Nicht zufällig bildet die Auflösung des mittelalterlichen Prinzips der Gestalt (der *forma substantialis*) historisch und systematisch die Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Gesetzesbetrachtung. Die Bestrebungen der zweiten Richtung aber verfolgen — entschlossen oder zögernd, bewußt oder uneingestanden — einen Weg, an dessen Ende jenes für überwunden gehaltene und verachtete Prinzip erkennbar wird, das unter den Namen *μορφή* und *εἶδος*, *forma* und *essentia* einst lebendig war.

Literatur.

Bei dem Kapitel „Neuzeit" sind die Literaturhinweise für die einzelnen Abschnitte jeweils unter dem Text angegeben worden, so daß sich eine besondere Literaturzusammenstellung erübrig. Wir führen am Schluß nur die größeren, allgemein-geschichtlichen Darstellungen der Psychologie an: F. Harms, Geschichte der Psychologie, Berlin 1879. H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, Gotha 1880—84. M. Dessoir, Abriß einer Geschichte der Psychologie, Heidelberg 1911. O. Klemm, Geschichte der Psychologie, Leipzig u. Berlin 1911.

CHARAKTEROLOGIE

VON

FRIEDRICH SEIFERT

Professor Dr. Joseph Popp gewidmet

I. GEISTESGESCHICHTLICHE VORAUSSETZUNGEN.

1. CHARAKTEROLOGIE, PSYCHOLOGIE, ANTHROPOLOGIE.

Die Charakterologie hat, allgemein gesprochen, die Erkenntnis des Menschen nach seiner inneren Wesensart zum Ziel. Aber mit dieser Absicht steht sie nicht allein. Auch die Psychologie forscht nach dem inneren, seelischen Sein des Menschen, sucht Einblick zu gewinnen in die Gesetze seines Aufbaus und Ablaufs. Und noch eine dritte Disziplin — die philosophische Anthropologie — stellt sich die Frage nach dem Wesen des Menschen und nach seiner Stellung zu den nichtmenschlichen Erscheinungen und Seinsbereichen der Welt.

Schon die einfache Feststellung dieses Sachverhalts beleuchtet die Schwierigkeiten, mit denen eine Darstellung des Wissenschaftsgebietes der Charakterologie zu rechnen hat. Wie bestimmt sich die der Charakterologie — im Unterschied zur Psychologie und Anthropologie — zukommende Sonderaufgabe? Eine derartige Abgrenzung wird im allgemeinen durch das Herantragen besonders verfeinerter begrifflicher Definitionen zu bewerkstelligen versucht. In unserem Fall jedoch empfiehlt es sich nicht, dieses Verfahren anzuwenden; es ist der Beschaffenheit des zu behandelnden Gegenstandes nicht angemessen. Jede begrifflich-systematische Festlegung prätendiert eine Art von Zeitlosigkeit. Aber gerade diese Prätention wäre gegenüber der heutigen Verfassung der charakterologischen Bestrebungen fehl am Platz. Denn wenn irgendeine so ist die Wissenschaft der Charakterologie zu kennzeichnen als eine werdende, d. h. dem Strom der zeitgeschichtlichen geistigen Bewegungen noch nicht enthobene Wissenschaft. Gerade die wesentlichsten unter den heutigen Gestaltungstendenzen charakterologischer Forschung sind nur dann in ihrer inneren Bedeutung zu erfassen, wenn sie in den allgemeineren Zusammenhang der geistigen Situation der Gegenwart und der von ihr beerbten vorhergehenden Epoche eingerückt werden.

So scheint es also nicht der Weg begrifflich-systematischer, sondern der der geschichtlichen Betrachtung zu sein, von dem Klärung zu erhoffen ist. Jedoch auch der wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchung sind in unserm Fall ziemlich enge Grenzen zu ziehen. Die Versuchung liegt nahe — und manche der modernen Darstellungen der Charakterologie haben sich von ihr nicht frei gehalten — auf Grund des Gleichklangs des

Namens im geschichtlichen Rückblick zu vereinigen, was der Sache nach nicht notwendig zusammengehört. Wenn man alle die Theorien, in denen der Begriff des „Charakters" Bedeutung gewonnen hat — beginnend mit Aristoteles und mit Theophrasts Schrift über die Charaktere, über die Renaissance- und Aufklärungsliteratur bis ins 19. Jahrhundert und die Gegenwart hinein — wenn man diese Lehren sammeln und vergleichen würde, so käme solchem Unternehmen mehr historisch-archivarische Bedeutung zu; für die Erkenntnis des geistigen Wollens, das der Begriff der „Charakterologie" für das Bewußtsein der Gegenwart in sich birgt, wäre nicht allzuviel gewonnen. Dies aber ist es, was ausdrücklich in den Mittelpunkt dieser Arbeit zu stellen ist. Es soll eine Deutung der Erkenntnisarbeit versucht werden, die sich im 20. Jahrhundert unter dem Titel „Charakterologie" zu einem innerlich zusammenhängenden Gebilde teils gefestigt hat, teils zu festigen im Begriffe steht. Der geistige Ort dieses Zusammenhangs läßt sich folgendermaßen bestimmen: systematisch ist die Charakterologie der uralten Erkenntnisaufgabe der Psychologie einzuordnen — sofern Psychologie in ihrer umfassenden Bedeutung als Wissen vom seelischen Sein des Menschen gefaßt wird. Die geistesgeschichtliche Betrachtung freilich wird der Charakterologie ein höheres Maß von Selbständigkeit zugestehen müssen; es zeigt sich, daß durch sie in den Rahmen der Wissensformen und Problemstellungen, die das innere Wesen des Menschen zum Gegenstand haben, neue treibende Kräfte, Absichten von durchaus eigengearteter Richtung eingeführt werden.

Die in allen sonstigen Fällen zwanglos sich einstellende Redeweise von dem jeder einzelnen Wissenschaft zuzusprechenden besonderen „Gebiet" ist demnach bei der Charakterologie nicht ohne weiteres am Platze. Wenn man ein zutreffendes Bild sucht, so hätte man besser zu sprechen von einem geistigen Kraftzentrum, einem Quellpunkt spezifischen Erkenntniswollens, dessen Wirkungen sich aber auf schon vorhandenen und bekannten „Gebieten" abspielen.

In der zeitgenössischen Literatur zur Charakterologie sind die Klagen über die Anarchie der Begriffsbestimmungen und die Willkürlichkeit der Grenzsetzungen in diesem Bereich zur stereotypen Erscheinung geworden. Diese Klagen sind berechtigt genug. Ein Hauptgrund der Verwirrung ist zu suchen in der die neuere Wissenschaftsentwicklung immer stärker beherrschenden Sucht zum Organisieren und begrifflichen Klassifizieren um jeden Preis. Es wird von vornherein von einer stillschweigenden Voraussetzung ausgegangen, die sich folgendermaßen formulieren läßt: da ein neuer Begriffsname („Charakterologie") entstanden ist, der sich einzubürgern beginnt, muß auch eine unabhängige Sache, ein abgesondertes Feld vorhanden sein, das der so betitelten Forschungsrichtung zur ausschließlichen Bebauung und Verwaltung vorbehalten ist. Dieser häufig ohne genügende sachkritische Prüfung und

geschichtliche Rechtfertigung übernommenen Ansicht gegenüber wird in dieser Arbeit folgende These zu vertreten gesucht: es handelt sich bei der Charakterologie nicht um die Erscheinung einer nach Aufgaben und Gegenstandsgebiet völlig unabhängigen Wissenschaft jenseits aller psychologischen Erkenntnisbetätigung. Es handelt sich vielmehr um einen — freilich höchst bedeutsamen — Impuls zur Neubesinnung und Neuorientierung, um eine Wandlung der Grundeinstellung, die sich aber innerhalb des großen Gesamtgebiets, das im Dienst der Erforschung des „inneren Menschen" steht, vollzieht. Das Wesen des Menschen soll neu verstanden, besser und tiefer erkannt werden als in der Psychologie der Schulen — das ist die wesentlich treibende Kraft, die hinter dem Namen „Charakterologie" steht.

Der Boden, aus dem diese Kraft erwächst, ist — allgemein gesprochen — das neue Gefühl der Wirklichkeit, dem die Gegenwart Form zu geben bestrebt ist; ist — im besonderen — die zum Lebensfaktor gewordene Notwendigkeit, den gemäßen Ausdruck zu gewinnen für das Erlebnis der nicht intellektualistisch, nicht ästhetisch, nicht moralisch verbauten Wirklichkeit des Menschen und der menschlichen Welt.

2. DER NATURALISTISCHE WEG.

Die Begründung für diese — aus geistesgeschichtlicher Blickeinstellung gewonnene — These muß sich aus der Analyse der Entwicklung des psychologischen Denkens der neueren Zeit ergeben. Der Gesamtverlauf und die charakteristischen Merkmale dieser Entwicklung lassen sich freilich nicht in isolierender Betrachtung ermitteln. Die Psychologie befindet sich mit der Summe ihrer Bestrebungen, mit der Ausgestaltung ihrer Prinzipien und Methoden niemals außerhalb des allgemeinen Rahmens des geistigen Geschehens. Das Gebäude, das sie aufführt, entsteht unter Bedingungen, die ihr diktiert werden von den gleichen Triebkräften, die in der philosophischen und weltanschaulichen Gesamtsituation wirksam sind.

In dem Ringen des philosophischen Gedankens während der letzten vier Jahrhunderte, in all den Problemverschlingungen, in dem (oft und ausführlich dargestellten) fortwährenden Widerstreit zwischen realistischen und idealistischen, zwischen empiristischen und rationalistischen Richtungen läßt sich — gleichsam als basso continuo — ein durchgehendes Hauptthema erkennen. Gemeinsame Basis der Systemproduktion dieses Zeitraums ist die Überzeugung einer so gut wie axiomatisch geltenden Zweiseitigkeit in dem Aufbau der Gesamtwirklichkeit: Subjekt und Objekt, Ich und Es sind die Namen der beiden Urelemente. Für das philosophische Bewußtsein der Neuzeit ist die Grundgestalt des Wirklichen, von der alle Denkbetätigung auszugehen hat, auf die sie stets wieder zurückzubeziehen ist, der Subjekt-Objektgegensatz: das

„Ich“ und sein „Gegenstand“, oder die Welt und das ihr gegenüberstehende denkende Bewußtsein.

Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, welche Wirkungen für die Ausbildung der metaphysischen, logischen, erkenntnistheoretischen Anschauungen, welche Beeinflussungen des Natur- und Geschichtsdenkens von diesem einheitlichen internen Bezugssystem ausgegangen sind. Ebensowenig ist in diesem Zusammenhang darzulegen, welche Wege beschritten worden sind, sich mit dieser Zweiseitigkeit auseinanderzusetzen; welche Versuche entstanden sind, die Kluft zwischen der Subjekts- und Objektssphäre entweder aufzureißen oder zu überbrücken, sie zu überspringen oder mit dem Anspruch auf ein Prinzip des „versöhnten Gegensatzes selber“ aufzutreten. Dies alles gehört nicht im engeren Sinn zu unserem Thema. Wohl aber hat uns die Frage zu beschäftigen, welches Schicksal sich für die Psychologie von dieser Problemlage aus ergeben hat. Gerade im Bereich der Psychologie kann die Trennung nach Subjekt und Objekt nicht nur als erkenntnistheoretische Streitfrage betrachtet werden; für sie geht es um eine Lebensfrage. Denn das Ziel ihres Forschens: der lebendige und beseelte Mensch, ist weder als *res cogitans* noch als *res extensa* zu definieren; er läßt sich weder rein der Seite des Objekts, des Eshaften, zuordnen (denn bei aller Weltbezogenheit ist er der Welt gegenüber relativ selbständig), noch der des Subjekts allein, des Nur-Ichhaften (denn in ihm ist Welt, so wie auch er in der Welt ist). Der Mensch, gerade er, erscheint wesensmäßig als ein einzigartiger Schnittpunkt von Ich und Es.

Aber der Psychologie ist in diesem Zeitraum kein Leibniz, kein Kant, kein Hegel erstanden. Ihr wird nicht die gesicherte Grundlegung zuteil, die sie vor dem Unheil des cartesianischen Erbteils der Subjekts-Objektsspaltung geschützt hätte. Und so erscheint, im großen betrachtet, die Psychologie dazu verurteilt, zwischen zwei Einseitigkeiten hin- und herzupendeln, die beide den Weg zum tieferen Wesen des Seelischen versperren: zwischen der Tendenz, die Seele zu naturalisieren, zu verdinglichen — und dementsprechend den „Charakter“ nur als Naturgegebenheit zu betrachten —, und der entgegengesetzten Tendenz, sie zu rationalisieren, zu vergeistigen — und dementsprechend den „Charakter“ nur als freie, persönliche Vernunfttat zu betrachten.

Das Wesen der naturalisierenden Auffassung besteht darin, daß die menschliche Seele als dinghaftes Sein, als Sache, als Objekt unter Objekten betrachtet wird. Diese Auffassung führt zu einer unentrinnbaren, in der geschichtlichen Entwicklung sich bestätigenden Konsequenz. Dadurch nämlich, daß in der Anschauung vom Menschen das Eshafte schlechthin das Übergewicht erhält, wird die Aufgabe psychologischen Erkennens im Prinzip auf die gleiche Ebene gestellt, wie sie die modernen empirischen Wissenschaften einnehmen. Die Jahrhunderte alte, von Aristoteles zuerst formulierte und bis zu Leibniz und Kant

immer wieder behandelte Frage, ob die Erforschung des seelischen Lebens in die Physik oder in die Metaphysik gehöre, läßt sich von dieser Position aus nicht anders als zugunsten der „Physik" entscheiden: der Typus der Psychologie als Wissenschaft muß in seinen formalen Hauptmerkmalen übereinstimmen mit dem der modernen Wissenschaften von der Natur — vor allem in dem Punkt, daß ihr gleichwie allen besonderen Wissenschaften ein nach Objekten zu beschreibendes und abzugrenzendes „Gegenstandsgebiet" zugewiesen ist. Für die Zuteilung dieses Gegenstandsbereichs aber erscheint — der objektivierenden Grundtendenz zufolge — das Schema maßgebend, daß aus einer völlig unabhängig vom erkennenden Subjekt gedachten Gesamtwelt von Objektivem ein entsprechendes Teilgebiet herausgehoben wird. Aber schon in diesem (wenn auch nicht immer bewußt zugrundegelegten) Schematismus als solchem ist die tiefgehende Verfälschung enthalten, die der Eigenart des Seelischen widerfährt: gerade das im eminenten Sinne Nichtgegenständliche („Aktmäßige") der seelischen Erlebnisse und Verhaltensweisen hat hier die Rolle eines „Gegenstands" zu übernehmen.

Die naturalistisch gerichteten Psychologien der Neuzeit haben kein Ohr gehabt für jenes Aristoteleswort, von dem sich das ganze mittelalterliche Denken immer wieder angezogen fühlte: die Seele ist *τὰ ὄντα πως πάντα*, sie ist „gleichsam alles Seiende". Sie trägt die Formen alles Sinnlichen und Geistigen in sich; in dem seelischen Lebensraum, im Tun und Leiden der Seele, gewinnt der Weltraum erst eigentlich die Fülle seiner Verwirklichung. Diese Formulierung, in Beziehung gesetzt zu den objektivierenden Tendenzen der neueren Psychologie, enthält die Widerlegung ihres Hauptstücks: der erkenntnistheoretischen Setzung einer „Welt an sich", aus deren Bestand Stück für Stück an die einzelnen Wissenschaften (zu denen hier eben auch die Psychologie zählt) vergeben wird. Das seelische Leben ist in Wahrheit nicht ein aus der Objektswelt, dem Kosmos des Gegebenen herauszuschneidender Sektor. Das „Reich der Seele" ist entweder ein leeres Wort, oder es bedeutet den Hinweis auf eine innere persönliche Lebendigkeit des Menschen, die wohl in Verbindung mit der Welt, niemals aber ein heraustrennbarer Teil der Welt ist.

Als wichtigste geschichtliche Auswirkung der naturalisierenden Seelenauffassung ist eine charakteristische Bewegung innerhalb der Psychologie der Neuzeit zu betrachten, deren Beginn sich bis auf Descartes zurückverfolgen läßt. Ihr (schon in den Anfängen vorgezeichnetes und im 19. Jahrhundert mit der vollendeten Emanzipierung der naturwissenschaftlichen Psychologie erreichtes) Ziel besteht darin, die Psychologie ihrem Schwebezustand zwischen den Polen der Metaphysik und der Naturwissenschaft zu entreißen und sie der einen der beiden Machtgruppen: der exakten Naturwissenschaft, entschieden unterzuordnen. Der Vorgang als solcher vollzieht sich mit größter Folgerichtigkeit: hat sich nämlich die Auffassung durchgesetzt, daß die menschliche Seele ein

Teil der natürlichen Objektswelt, Ding unter Dingen sei, dann muß früher oder später der Versuch nachfolgen, die Vorgänge des Seelenlebens denselben Methoden zu unterwerfen, die die exakte Naturwissenschaft an ihre Objekte heranbringt: induktives Verfahren, experimentelle Darstellung; Zurückführung des Qualitativen auf quantitative Bestimmungen; Zerlegung des erfahrungsmäßig Gegebenen in einfache Elemente, Verknüpfung der analytisch gewonnenen Einzelbestandteile durch die abstrakte Formel des Naturgesetzes[1]).

Für die prinzipielle Kennzeichnung der naturalisierenden Auffassung ergeben sich folgende Merkmale: an begrifflichen Ausdrucksformen für das Wesen des Menschen stehen im Prinzip nur die zur Verfügung, die zur Konstituierung der objektiven Gegenstandswelt dienen, also in erster Linie die Kategorien der Substanz und der Kausalität. Je nach der Annäherung an die statisch-deskriptive oder die dynamisch-konstruktive Form der Naturbetrachtung überwiegt im Vorstellungskreis der naturalisierenden Psychologie die substantiierende oder die funktionale Interpretation. Im ersten Fall wird die Frage nach dem Wesen des Menschen beantwortet durch die Annahme einer alle seelischen Einzelzustände, -eigenschaften, -funktionen tragenden „Substanz". Dem menschlichen Realitätskern wird die Form der Dingeinheit zugeschrieben. Im zweiten Fall wird die Substanzauffassung abgelöst durch den abstrakten Kraftbegriff der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft.

Über die besonderen logischen Merkmale hinweg aber spannt sich als durchgehender Charakter jener Anschauung, die in dem Subjekts-Objektsverhältnis das Objekt zum Herren macht, ein Zug zur radikalen Verweltlichung des Menschen. Das Wesen des Menschen erscheint an die Dingwirklichkeit verloren; der Objektswelt ist uneingeschränkte Macht über ihn eingeräumt. Seine bleibende, habituelle Beschaffenheit wie seine in der Zeit sich wandelnden seelischen Zustände werden grundsätzlich als Ergebnis kausaler, von außen nach innen gehender Bedingtheiten aufgefaßt. Alles, was an Übernatur im Menschen sein könnte, wird getilgt bis auf den letzten Rest. Das Moment des Ichhaften und des konkret Persönlichen wird entweder als wissenschaftlich bedeutungslos beiseite geschoben — eine Einstellung, die in dem Schlagwort der „Psychologie ohne Seele" ihren Ausdruck gefunden hat. Oder das Ich sinkt zu der abgeblaßten Vorstellung des bloßen Antagonisten der übermächtig gewordenen Welt der Objektivität herab; es gilt als der abstrakte Bezugspunkt der einzigen nichtphysischen Beziehung, an der wie an einem Faden die Vermittlung von Ich und Welt noch hängt: der Funktion des Bewußt-Seins in ihren verschiedenen Ausprägungen und Betitelungen (Empfindung, verworrenes, klares, deutliches Vorstellen, Wahrnehmen, Denken). Für die Region des Willens- und Gefühlslebens, der Phantasie, der Leidenschaften, für die Reichtümer des Gemüts, für die Deutung der

[1]) Die ausführliche Erörterung der Zusammenhänge erübrigt sich, da in meinem Beitrag „Psychologie" (Abschn. VI) eine die Einzelphasen und Hauptträger dieser Entwicklung berücksichtigende Darstellung gegeben ist. Auf den bezeichneten Abschnitt sei hier ausdrücklich hingewiesen.

personhaft-geistigen Akte hat es in allen Psychologien, die auf dieser Grundlage aufgebaut wurden, nie etwas anderes als Notwege und Verlegenheitsresultate gegeben.

3. DER RATIONALISTISCHE WEG.

Der Gegenpol zu der naturalisierenden Bestimmung des Menschen: die Rationalisierung, die Vergeistigung der Seele, muß seinem Gehalt und seinem Entstehen nach begriffen werden aus der Verschränkung mit der rationalistischen Systemtradition der Neuzeit. Es ist im Hinblick auf die Ideen vom Menschen eine zusammenhängende Linie, die von Descartes *cogito sum* bis zum erkenntnistheoretischen Ich Kants und dem absoluten Ich des Idealismus führt.

Wenn das naturalistische Denken die Gesamtexistenz des Menschen und eben damit die menschliche Seele so tief in die Natur, in die Objektswelt versenkt, daß die Unterschiede zwischen der Daseinsweise des Ich und der der Dinge zu verschwinden drohen, so besteht in der rationalistischen und idealistischen Auffassung die Gefahr einer Abschnürung des Ichs von der Welt, einer Verkapselung des Subjekts in seinen vermeintlich autonomen Eigenbereich. Die idealistischen Auffassungen vom Menschen — der ja nicht rein geistiges, sondern leiblich-irdisches, „erdgebildetes" Wesen ist — gipfeln in der Idee eines reinen, naturfremden, die objektive Welt in sich aufsaugenden Vernunftwesens. Die Existenz des Menschen wird einseitig bezogen auf jene Form des „sichselbstsetzenden" Ich, der gegenüber die Welt, die Wirklichkeit, zur Negation, zum „Nichtich" wird. Menschsein im idealistischen Sinn heißt wesentlich: reines, auf sich selbst gestelltes, sich selbst bestimmendes Vernunftich sein — „ein Wesen also, welches selbst Ursache, und zwar absolut letzte Ursache seiner Zustände sein, welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann" (Schiller). Die Objektivität, der „Gegenstand" des Bewußtseins, hat für die idealistische Vernunftmetaphysik die Bedeutung eines zu Überwindenden. Der Sinn der Objektivität wird darin gesehen, daß sie „Realisierung des Begriffs" ist, und es ist „nur die dem Begriff gemäße Realität eine wahre Realität" (Hegel). Der Begriff aber ist — hegelisch gesprochen — „unser innerstes Selbst". „Die Objektivität ist so gleichsam nur eine Hülle, unter der der Begriff verborgen liegt". Die Vernunft aber ist Geist, indem ihre „Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewußt ist" (Phänomenol. d. Geistes, VI).

Gilt beim naturalisierenden Denken das Subjekt als durchgehend bestimmt von der Seite der Objekte her, so ist das idealistische Ich die alles Objektive wesentlich bestimmende Funktion. Die Subjektivität weitet

sich zum Weltprinzip aus. Das Selbstbewußtsein erscheint als reale Substanz, in die alle gegenständlichen Formen „als in ihren Grund zurückgehen, so daß sie gegen diesen nur einzelne Momente seines Werdens sind, die sich zwar losreißen, und als eigene Gestalten erscheinen, in der Tat aber nur von ihm getragen, Dasein und Wirklichkeit, aber ihre Wahrheit nur haben, insofern sie in ihm selbst sind und bleiben" (Phänom. d. Geist., V, B). Jenen Funken von Übernatur im Menschen, den das naturalisierende Denken zertritt, versteht der Idealismus als den Mittelpunkt alles Lichts. Und worin ist für den Idealismus die über alle Natur hinausgehobene Stellung des Menschen begründet? In seiner Vernunftpotenz, dem freien „Vermögen der Ideen"; in der Selbstgewißheit des Geistes, seines Geistes, der seine Zeitlosigkeit für das Letzte hält. „Alles, was im Himmel und auf Erden geschieht — ewig geschieht —, das Leben Gottes, und alles, was zeitlich getan wird, strebt nur danach hin, daß der Geist sich erkenne, sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschließe" (Hegel).

Die cartesianisch-kantische Lehre vom Ich als dem obersten Erkenntnis- und Gewißheitsprinzip übergipfelt sich zuletzt — vor dem idealistischen Zusammenbruch im 19. Jahrhundert — zu der Anschauung von der selbstschöpferischen Macht des Ich, in der das Bewußtsein des Menschen als Kreatur, das Zugehörigkeitsgefühl zur Welt des Geschaffenen, erlischt: „Bloß organische Wesen sind uns ehrwürdig als Geschöpfe, der Mensch aber kann es uns nur als Schöpfer (d. i. als Selbsturheber seines Zustands) sein. Er soll nicht bloß, wie die übrigen Sinnenwesen, die Strahlen fremder Vernunft zurückwerfen, wenn es gleich die göttliche wäre, sondern er soll, gleich einem Sonnenkörper, von seinem eigenen Lichte glänzen" (Schiller). —

Wenn man die beiden entgegengesetzten Auffassungsrichtungen, die von der gemeinsamen Wurzel des Subjekt-Objektgegensatzes aus abzweigen, auf ihren Ertragswert für die Gesamtanschauung vom Menschen hin im großen vergleicht, so gelangt man zu einem Ergebnis, das sich in folgenden leitenden Gedanken zusammenfassen läßt:

Die naturalisierende Betrachtung des Menschen verengert den Gesichtskreis stärker als die rationalisierende. Ist das Wesen des Menschen der Eswelt eingeordnet, dinghaft gedacht, so ist ein Durchbrechen dieses Kreises nicht mehr möglich. Wohl kann innerhalb der einmal festgelegten Grenzen eine Verbesserung und Verfeinerung der methodischen Mittel stattfinden. Die naturalistische Psychologie ist mit der modernen Naturwissenschaft durch eine Verwandtschaft der Prinzipien und Methoden verbunden. Die Parallelität der geistigen Einstellung kommt darin auch zu ihrer praktischen Geltung, daß jedes Fortschreiten der naturwissenschaftlichen Forschung (in Physik und Chemie, in Biologie und Physiologie)

seine Reflexe in das Arbeitsgebiet der naturalistisch betriebenen Psychologie hinüberwirft. So bietet etwa der Weg, der in den Theorien zu dem Problem des „psychophysischen Zusammenhangs" zurückgelegt worden ist, ein Spiegelbild der Entwicklung der physiologischen Erkenntnisse. Dennoch — trotz des gewaltigen Abstandes zwischen der These eines Vogt und Büchner, daß die menschliche Seele im gleichen Sinn als eine Ausschwitzung des Gehirns begriffen werden müsse, wie die Galle als Ausschwitzung der Leber, und zwischen den Bemühungen der modernen Theoretiker des endokrinen Chemismus, in einer „Drüsenformel" den Ausdruck für den individuellen Charakter zu gewinnen — trotz dieses Unterschiedes bleiben die Schranken, die dem naturalistischen Standpunkt als solchem eigen sind, unverrückt bestehen. Die im Prinzip geleugnete Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des geistigen Ich des Menschen ist, als ein kausal unableitbarer Wesensbestand, durch keine Vermehrung und Differenzierung des Rüstzeugs naturalisierender Betrachtung zurückzuerobern. Das von vornherein in verweltlichende und verdinglichende Begriffe gebrachte Wesen des Menschen bleibt dem „Realismus des Endlichen" rettungslos überantwortet.

Die Begrenzungslinien der idealistischen Auffassung vom Menschen dagegen sind weniger starr. Wohl geht eine beschränkende Wirkung aus von der rationalistischen Vernunftverherrlichung, von dem immer der Überspannung zuneigenden Autonomieanspruch des denkenden Geistes. Aber die Basis einer von der Vernunft, von den Ideen aus bestimmten anthropologischen Gesamtauffassung ist — selbst bei der gewaltigsten Ideenüberschätzung — umfassender als die der naturalistischen Überzeugungen. Gerade eine Gestalt wie die des deutschen klassischen Idealismus ist Zeugnis dafür, daß der dort ausgebaute Begriff der Subjektivität nicht nur das Subjekt des Denkens, nicht nur das abstrakte „Bewußtsein überhaupt" der Wissenschaft, sondern auch das Ich des ästhetisch-historischen Erlebens und weiterhin das Ich des sittlichen Verpflichtetseins, das Ich des Gewissens (wenn auch freilich mit der Beschränkung auf die Sphäre des Moralischen) meint. Die „Sünde" des Idealismus: den durch Einbeziehung der ästhetischen und moralischen Geistesverfassung vertieften Begriff des Menschen für dessen letzte Tiefe auszugeben, und in solchem Glauben befangen an der wahren „Synteresis" vorbeizugehen — an dem Ich des geschöpflichen Bewußtseins, an der Gott gewärtigen, von Gott angesprochenen und Gott Antwort, Ver-antwortung schuldigen menschlichen Person — diese eigentliche „Sünde" beginnt einer Gegenwart, zu der Baader und Feuerbach, Kierkegaard und Nietzsche wieder vernehmlich sprechen, zu klarem Bewußtsein zu kommen. Aber gerade weil heute über den Idealismus ein erbarmungsloses Gericht ergeht, bei dem der idealistischen Haltung schlechterdings „Satanie der Verselbstung" zur Last gelegt wird, erscheint es angebracht, auf das Resultat des eben gezogenen Vergleichs zwischen der naturalistischen und der idealistischen

Deutung des Menschen hinzuweisen. Einseitigkeit haftet den beiden Denkweisen an. Aber es bleibt die schwere Frage erst noch zu lösen — sub specie aeternitatis zu lösen und nicht von einer nur zeitgeschichtlich begründeten Leidenschaftssituation aus — die Frage, welche der beiden, kaum je zu vermeidenden Einseitigkeiten (einer vielleicht erlebbaren inneren, geheimen Wertordnung zufolge) den verderblicheren Irrtum bedeutet: die geistberauschte Ichüberschätzung (um den Preis der Naturlosigkeit, der Entweltlichung des Menschen) oder die weltsüchtige Naturvergötterung (um den Preis der Entselbstung des Menschen). Bildlich gesprochen: die Frage, ob der seiner Wurzeln oder der seiner Krone beraubte Baum als der schlimmer verstümmelte zu betrachten sei.

Es war im Interesse des Themas unserer Untersuchungen notwendig die Gesamtsituation aufzuzeigen, deren Hintergrund das Dogma des Subjekt-Objektgegensatzes bildet. Denn gerade die Eigenart dieser Situation hat die Tendenzen des Überdrusses an der Art der Betrachtung des Menschen heranreifen lassen, wie sie von den beiden extremen Standorten aus geübt wurde. Nur das Überschauen der vorher im Umriß gekennzeichneten Zusammenhänge ermöglicht das Verständnis für jene im 20. Jahrhundert immer stärker sich heranbildende Grundüberzeugung: die Wissenschaft vom Seelenleben — sowohl die im naturalistischen wie die im idealistischen Geist betriebene — erreicht den Menschen nicht; sie, die vom Menschen, vom menschlichen Innern zu sprechen beauftragt ist, vermag nicht zum Menschen zu sprechen. Und dieses Bewußtsein eben ist der Quellpunkt aller der Strömungen, die in das Sammelbecken des Begriffs „Charakterologie“ einmünden.

Wir haben damit den zu Anfang geforderten geistesgeschichtlichen Blickpunkt gewonnen, der es ermöglicht, die Funktion der Charakterologie im geistigen Leben der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart zu deuten. Das Heraufkommen der modernen Charakterologie kann nicht anders denn als Symptom einer in der Tiefe sich wandelnden Einstellung zu den Grundfragen psychologischen Erkennens betrachtet werden; als das Bemühen, Erkenntniswege zu finden, die zur lebendigen, unverstellten seelischen Wirklichkeit hinführen; als eine neue Weise des Fragens nach der existentiellen menschlichen Wesensart. Wenn die Charakterologie für das gegenwärtige Bewußtsein mehr bedeutet als ein interessantes Grenzgebiet, inhaltlich zu bestimmen nur durch definitorische Bemühungen um den Begriff des „Charakters“ — und sie bedeutet mehr — dann kann ihr Sinn nur so zu erfassen sein: die Charakterologie ist das Hinstreben zur Psychologie des ganzen Menschen, unter Verzicht auf die Weiterverwaltung des cartesianischen Erbes in seinen verschiedenen geschichtlich gewordenen Ausprägungen, d. h. unter Verwerfung des abstrakten Subjekt-Objektgegensatzes als anthropologischer Basis.

4. CHARAKTEROLOGISCHE KATEGORIEN IM IDEALISMUS.

Trotz des Willens zur Abkehr von den naturalistischen[1]) wie von den idealistischen Auffassungen, der die modernen charakterologischen Bestrebungen beherrscht, läßt sich doch nicht von einem schlechthin neuen Einsatz sprechen. Gewisse Grundvorstellungen aus den früheren, im Prinzip abgelehnten Denkweisen werden übernommen und in die neu sich bildende Gesamtanschauung eingearbeitet. An diesem Vorgang sind aber die beiden vorher geschilderten typischen Anschauungen nicht im gleichen Maße beteiligt. Die auf der naturalistischen Grundlage entstandene mechanistische Psychologie des 19. Jahrhunderts ist für die moderne Charakterologie so gut wie ohne Bedeutung geblieben. Dagegen ist ein Teil der der idealistischen Linie angehörenden Erkenntnisse — obwohl auch der Idealismus von der heutigen Charakterologie meist als Antipode betrachtet wird — bei der Ausgestaltung der gegenwärtigen Theorien als mitformendes Element wirksam geworden.

Die Beziehungen zu der idealistischen Denkweise erfahren selten die richtige Würdigung[2]). Dabei ist freilich zuzugeben, daß eine umfassende und unvoreingenommene Beurteilung der idealistischen Anschauungen durch verschiedene Momente erschwert wird. Der eine Grund für die mangelhafte Berücksichtigung des Idealismus ist in der Besonderheit seines geschichtlichen Schicksals zu suchen. Während der letzten zwei Drittel des 19. Jahrhunderts hat die Voraussetzung des idealistischen Bildes vom Menschen: das Festhalten an der weltüberlegenen — in Wahrheit freilich mehr entweltlichten — Subjektivität furchtbare Erschütterungen erfahren. Am Felsen der Wirklichkeit selbst ist der Glaube an das „von seinem eigenen Lichte glänzende", sich zu sich selbst erlösende Ich zerschellt. Nach einer Periode beinahe völligen Unwirksamseins des idealistischen Gedankens hat dann seit der Wende zum 20. Jahrhundert wieder von neuem ein lebhafter Kampf um die Lebensidee des klassischen Idealismus eingesetzt. Bei diesen Auseinandersetzungen tritt jedoch der ganze psychologisch-anthropologische Vorstellungskreis stark in den Hintergrund. Die Motive, die heute zu einem entscheidenden

[1]) Der Begriff „Naturalismus" ist hier wie in den ganzen vorhergehenden Erörterungen in der Bedeutung zu nehmen, die die positivistische Wissenschaft des 19. Jahrhunderts kennzeichnet. Eine andere, die „chthonische" Form des Naturalismus dagegen spielt in manchen Richtungen der modernen Charakterologie eine große Rolle (vgl. vor allem den Abschnitt über L. Klages).

[2]) In der Schule von L. Klages, die sich die Aufgabe der geistigen Ortsbestimmung der heutigen Charakterologie angelegen sein läßt, wird die idealistische Tradition fast ganz ausgeschaltet. Die von Klages und seinem Kreis unternommenen Versuche, die geschichtlichen Wurzeln der modernen Charakterforschung freizulegen, beschränken sich — von der tiefdringenden Analyse der Psychologie Nietzsches durch Klages abgesehen — im allgemeinen auf die Kontrastierung der Charakterologie mit der naturwissenschaftlichen Psychologie und auf ein Bezugnehmen auf die Anschauungen vereinzelter romantischer Denker (namentlich C. G. Carus).

Urteil über den Idealismus drängen, entstammen im allgemeinen anderen geistigen Bereichen: teils dem philosophisch-systematischen, teils dem metaphysischen und dem religiösen.

Eine andere Schwierigkeit ist in der eigentümlichen, nicht leicht zu deutenden Form gegeben, in die sich die idealistischen Grundanschauungen vom Menschen einkleiden. In der idealistischen Philosophie wird die unmittelbare Auffassung menschlicher Existenz zurückgedrängt durch die spekulative Lehre vom Ich. Die Wirklichkeit des Menschen soll aus der Idee des freien, selbsttätigen, selbstbewußten Ich erst deduziert werden. Dem Einzelnen in seiner Individualität kommt, da er seiner Ausgangsform nach nicht dem Vernunftreich angehört, kein eigentlicher Selbstwert zu. Erst die Verbindung mit dem Überindividuellen, Allgemeinmenschlichen, mit der „Idee Mensch" segnet auch das Individuelle. Die wirkliche Subjektivität: der in „der Erdenkräfte flüsterndes Gedränge" hineingeborene Mensch, dessen Weg durch Lust und Leiden, Angst und Hoffnung, Erstarrung und Wandlung, Krisis und Überwindung hindurchführt, in dessen Leben die dämonischen Kräfte der Tiefe wirksam sind — er ist, im idealistischen Vernunftsinn betrachtet, nicht wahrhaft ernst zu nehmen.

Hegel sagt: „In jedem Tun des Menschen ist Einzelnes, Besonderes; es ist aber ein Unterschied, ob das Besondere als solches hervorgehoben wird, oder ob in diesem Besonderen das Allgemeine festgehalten wird ... Man muß sorgen, daß es Einem, als Einzelnen, sonst leidlich geht; je vergnüglicher, nun desto besser. Aber davon ist weiter kein Aufhebens und Sprechens zu haben, als ob darin so viel Vernünftiges und Wichtiges läge" (Gesch. d. Philos. I. T. 2. Absch. A.). Ihre systematische Fixierung hat die in solchen Sätzen von Hegel beiläufig ausgesprochene Überzeugung gefunden in der Lehre vom „subjektiven Geist" (Enzyklopädie, III. Teil, 1. Abtlg.; ferner ist zu vergleichen Phänom. d. Geist. V, B und C). Diese Partien bringen die Tendenz zur Herabsetzung des individuellen Charakters zugunsten des vernünftigen, geistig-allgemeinen Selbstbewußtseins deutlich zum Ausdruck. Die menschliche Seele — in ihrer dialektischen Entfaltung als „natürliche", „fühlende" und „wirkliche" Seele — wird nur als eine Vorstufe des (denkenden) Bewußtseins betrachtet. Das Bewußtsein: „dies Fürsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum Ich, der abstrakten Allgemeinheit, insofern sie für die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so Denken und Subjekt für sich ... ist". In diesem „höheren Erwachen" aber wird dasjenige, was im Menschen nicht philosophiert, was gegen das abstrakte Denken ist — wie Feuerbach sagt — „nur zur Anmerkung herabgesetzt".

Trotz alledem sind in der geistigen Atmosphäre des Idealismus Formbegriffe entstanden, die von kardinaler Bedeutung sind für die charakterologische Auslegung des Menschen. Es ergibt sich eine eigentümliche Verschränkung: wesentliche Bestimmungen, die es ermöglichen den Menschen nach seiner charaktermäßigen Eigenart zu erfassen, werden zur kategorialen Form erhoben, ohne aber im Hinblick auf die konkrete Anwendung zu voller Wirksamkeit zu gelangen. Die wichtigsten prinzipiellen Elemente sind vorhanden, aber sie bleiben so sehr dem Element des Logisch-Theoretischen verhaftet, daß ihre unmittelbare Bewährung an der psycho-

logischen Tatsächlichkeit verhindert wird. Systematisch ausgedrückt besteht die durch den Idealismus geschaffene Bereicherung — im Vergleich zur naturalistischen Auffassung — darin: zu den Kategorien des Gegenstandseins (Substanz, Kausalität) treten zwei neue Dimensionen hinzu, die der ästhetischen und die der ethischen Wertbegriffe.

Die ästhetische Einstellung erschließt den geistigen Raum, in dem sich der Sinn für das Individuelle, Konkrete, Gewachsene, für die in eigenem Bildungsgesetz schaubar sich vollendende Ganzheit entfalten kann. Die Aufnahme des von der Renaissance her sich ergießenden Stroms der ästhetischen Ideen des 18. Jahrhunderts ist der Hauptfaktor, der im Idealismus eine Konkretisierung der Anschauungen vom Menschen bewirkt hat; der das Gefühl für die Irrationalitäten des Menschseins wachgehalten und den Tendenzen der extremen Logisierung des Menschen Schranken gesetzt hat. Der ästhetisch mitbestimmten Denkarbeit des Idealismus ist es zu verdanken, daß die Kategorie der Individualität zu gedanklich geklärter und ausgereifter Gestalt gediehen ist, wenn auch ihre Möglichkeiten für die Auffassung der existentiellen Wirklichkeit des Menschen nicht zur vollen Entfaltung gelangt sind.

Auch die ethischen Ideen, die die klassische Anschauung vom Menschen mitbegründet haben, bedeuten ein Element, das der abschließenden Logisierung und Idealisierung des Menschen entgegenwirkt. Der auf seine Gesinnung, seine Verantwortung, sein Gewissen hin angesprochene Mensch ist auf den Punkt seiner innersten, existentiellen Wirklichkeit hinverwiesen. Der Mensch als Subjekt sittlicher Entscheidungen kann nicht mehr als Darstellung eines Vernunftallgemeinen und noch weniger als „Ding", als Objekt unter Objekten angesehen werden: er ist, in diesen Zusammenhang einbezogen, weder Begriff noch Sache — er ist Person. Er erscheint dann auch nicht mehr als „Einzigkeit" im Sinne der ästhetisch-selbstgenügsamen, isolierten Individualität; denn diese ist im tiefsten Sinne verantwortungslos. Er ist vielmehr Einzigkeit in der Seinsweise der Person: Subjekt eines lebendig-innerlichen Inbeziehungstehens, nicht „Moment" einer theoretisch abstrakten Relation vom Charakter des Subjekt-Objektverhältnisses; Glied einer ursprünglichen, nicht dialektisch zu konstruierenden Verbundenheit, aus der heraus er erst wahrhaft zu sich selbst zu kommen vermag. Auch dieser Bereich untersteht freilich der idealistischen Beschränkung. Die Begründung der personalen Existenz wird nur in der Sphäre der Idee vollzogen. Auch die letzte, innerste, die personhafte Wirklichkeit des menschlichen Charakters wird als Realisierung des Vernunftzwecks gewertet (Kants Titel einer „Praktischen Vernunft" gibt dafür den prägnantesten Ausdruck). Das Problem der Person wird von der Voraussetzung der moralischen Freiheit her, nicht von der religiösen Grundsituation des Menschen aus ergriffen.

Als allgemeiner Tatbestand ergibt sich demnach: die beiden Brennpunkte aller Versuche zur tieferen Erfassung des menschlichen Charak-

ters — Individualität und Person — sind dem Bewußtsein des Idealismus als Kategorien gegenwärtig. Auf die zentrale Bedeutung der beiden Grundbegriffe für die Charakterologie überhaupt wird in einem späteren Abschnitt (C, 1) eingegangen werden.

5. DIE NEUE STELLUNG ZUR WIRKLICHKEIT.

Das Begreifen der naturalistischen und der idealistischen Einseitigkeit bildet einen notwendigen Bestandteil in der Klärung der geistesgeschichtlichen Voraussetzungen. Denn hiermit sind eben die Positionen festgelegt, die von der gegenwärtigen Charakterforschung entweder ausdrücklich abgelehnt werden oder von denen sie stillschweigend Abstand nimmt. Dennoch ist eine solche Klarstellung nach der Richtung des Kritisch-Negativen allein nicht genügend. Es würde sich eine bedenkliche Lücke ergeben, wenn nicht der Versuch gemacht würde, auch die positive Voraussetzung der neuen Art der Menschen- und Charakterauffassung ins Licht zu stellen. Schon zu Anfang wurde auf den wichtigsten positiven Antrieb: ein von Grund auf neues Verhältnis zur Wirklichkeit hingewiesen. Die fortschreitende Durchdringung des gegenwärtigen philosophischen und wissenschaftlichen Lebens mit dieser verstärkten Wirklichkeitsverantwortung könnte an verschiedenen Merkmalen symptomatisch aufgewiesen werden: an den mannigfachen Versuchen eines Abbaues des abstrakt-unpersönlichen Erkenntnisideals der verflossenen Wissenschaftsepoche; an dem sich vertiefenden Mißtrauen gegen alle geistigen Bildungen, die nicht in der Realität wurzeln, sondern sich an deren Stelle zu setzen suchen; an der durchgehenden antiformalistischen Grundrichtung, die sich äußert in dem Verlangen nach den Gehalten, den „Sachen selbst"; an dem Ernstnehmen des Besonderen, des Endlichen, des „Zufälligen"[1]), der wirklichen Zeit; an der Leidenschaft zu den „nächsten Dingen", zur Wirklichkeit als Gegenwart.

Die Geschichte des Wandels der Wirklichkeitsauffassungen in dem Zeitraum der letzten hundert Jahre — den deutlich sich abhebenden

[1]) An der veränderten Stellung zu dem Problem des Zufalls läßt sich der Abstand sowohl gegen die kausal erklärende Wissenschaft wie gegen das idealistische Denken deutlich ermessen. Eine positive Auffassung vom Zufälligen ist im Grunde nur von einer anthropologischen Gesamtorientierung aus möglich; anderseits hat das „Ernstnehmen des Zufalls" in hohem Maße fördernd auf die anthropologische und charakterologische Erkenntnis eingewirkt. In der Freudschen Neurosenlehre — um nur ein hervorstechendes Beispiel zu nennen — hat die Besinnung auf die schicksalbestimmende Bedeutung der unter rationalistischem Gesichtspunkt „zufälligen" Ereignisse des menschlichen Einzellebens geradezu entscheidende Bedeutung gewonnen. Innerhalb der idealistischen Welt ist solche Auffassung unmöglich. Das Zufällige ist dem idealistischen Denken gleichbedeutend mit dem „schlechten" Endlichen, Unwahren, Aufzuhebenden; in der Formulierung W. v. Humboldts: „Das allgemeinste Bestreben der menschlichen Vernunft ist auf die Vernichtung des Zufalls gerichtet" (Das 18. Jahrh. I, 1). Die von hier aus sich öffnenden Perspektiven werden, freilich mit extremer Schärfe, aufgezeichnet in Eberh. Grisebachs „Gegenwart. Eine kritische Ethik", Halle 1928.

Beginn des Prozesses bezeichnet der Zusammenbruch des Idealismus — stellt einen höchst verwickelten Gesamtvorgang dar. Die eine Tatsache schon wirft ein Licht auf die besonderen Schwierigkeiten, den Verlauf zu überschauen: der wesentliche Teil der Wandlungen vollzieht sich abseits von der Oberflächenverfassung des geistigen Lebens wie auch abseits von den offiziellen Überlieferungswegen der Wissenschaft. Gerade die großen Vereinzelten, die „Anonymen" des 19. Jahrhunderts sind die Urheber der entscheidenden Impulse gewesen: Baader, Feuerbach, Kierkegaard, Nietzsche, Bachofen — Gestalten, die zwar von der Denkatmosphäre der Gegenwart aus in ihren geistigen Verwandtschaftsbeziehungen begriffen werden können, die aber darum innerhalb der geschichtlich-tatsächlichen Ordnung nicht zu Trägern einer kontinuierlichen Entwicklung gestempelt werden dürfen. Wir verzichten an dieser Stelle auf eine Darstellung der Entstehungsgeschichte des neuen Wirklichkeitsbewußtseins; wir beziehen uns auf seine vorläufig sichtbare Endform und versuchen in ihr diejenigen Züge aufzuzeigen, die für die Auffassungen vom menschlichen Charakter besondere Bedeutung besitzen.

Wenn der Geist der jüngsten Vergangenheit und der Gegenwart in dem Wort „Wirklichkeit" immer klarer sein „Urwort" erkennt, so ist zu fragen, welchen Sinngehalt es für das heutige Bewußtsein umfaßt. Durch abstrakt-erkenntnistheoretische Bestimmungen läßt sich seine tiefere Bedeutung nicht erschließen. Keineswegs ist etwa die dem „fürsichseienden" Ich starr gegenüberstehende Welt der „Objektivität", der Gegenpol des *cogito*, gemeint. Ebensowenig trifft der Begriff „Natur" das Wesentliche, sofern etwa Natur als Herrschaftsbereich des Gesetzesdenkens gefaßt wird, als der „taubstumme" Gegenstand, dem der Verstand „seine Gesetze vorschreibt". Viel näher verwandt ist jenes Erlebnis der Natur, das seit der Zeit des Sturms und Drangs das Bewußtsein des 19. Jahrhunderts als Unterströmung begleitet, jene neue (oder wiederzufindende alte) Ursprünglichkeit des Verhältnisses zur Natur — „wir sind selber Natur und die Natur wirkt in uns, unbewußt, in dunklen Trieben" (Dilthey). In dem Worte „Wirklichkeit" vernimmt der gegenwärtige Mensch den Hinweis auf das jenseits des Bannkreises der Subjekt-Objektrelation wesenhaft Seiende und Wirkende; weiß er sich angesprochen durch Lebenstatsachen, die in der wahrhaften Begegnung[1]) des Menschen mit der Welt — der außermenschlichen wie der menschlichen Welt — aufbrechen. Nicht gedachte, sondern in faktischer Auseinandersetzung durchgelebte Wirklichkeit, Wirklichkeit als ein im menschlichen Sein Vollziehbares und zu Bewährendes meint das „Urwort" —

[1]) „Begegnung" steht hier für denselben Grundvorgang, den schon manche Denker des 19. Jahrhunderts zu erfassen und unter verschiedener Benennung zum Ausdruck zu bringen gesucht haben: Feuerbach durch das „dialogische" Prinzip des Erkennens, F. v. Baader durch das „*cogitor sum*", Dilthey durch gewisse Elemente seiner Lehre vom „Lebenszusammenhang", M. Buber durch das „Beziehungsereignis".

Wirklichkeit also ganz wesentlich in der Beziehung zur Sphäre des Menschen.

Will man auf dieses zu den Grundlagen des gegenwärtigen Geistes gehörende Pathos zur Wirklichkeit den Begriff „Realismus" anwenden, so darf der Gegensatz zu den erkenntnistheoretischen realistischen „Standpunkten" nicht verwischt werden. In diesem Realismus bekundet sich weit eher ein Wirklichkeitsdenken „auf dem Standpunkt der Anthropologie": eine Denkhaltung, die die Voraussetzung der Existenz des Denkens miteinschließt, die also im Grund als Einlösung der Feuerbachschen Forderung zu verstehen ist: nicht vom Subjekt und nicht vom Objekt aus, sondern vom Menschen aus zu denken, „den Menschen zur Sache der Philosophie zu machen". Es ist ein Realismus, der eben um seiner humanen Grundfärbung willen den Ausgangspunkt der heute in vielfacher Gestalt sichtbaren Bestrebungen zur Humanisierung des Erkennens darstellt. Es bahnt sich — im Gegensatz zu der „Doktrin des Vakuums des Subjekts" (Baader) — ein Zurückgreifen auf das bleibend Wahre im *homo-mensura*-Satz[1]) an. Diese vom wissenschaftlichen Legitimismus vielfach mißverstandene Wiederbesinnung gehört in die erste Reihe jener Tendenzen, die seit den letzten Jahrzehnten das wissenschaftliche Leben in den verschiedensten Bezirken auf das lebhafteste bewegen und in fruchtbarer Weise beunruhigen. Der „Realismus" des 20. Jahrhunderts ist im letzten Grund Zeugnis dafür, daß der Wissenschaft unserer Tage der Mensch aus Blut und Seele und Geist näher ist als das nur denkende Ich, als das „Bewußtsein überhaupt". Die von Nietzsche bitter erkämpfte Gewißheit, daß nur echtes Wissen um das Wesen des Menschen (und das besagt zugleich: um seine wesenhafte Fragwürdigkeit) und bekenntnishaftes Aussprechen solchen Wissens den Kampf um Lebens- und Welterkenntnis sinnvoll werden läßt, wird darin fruchtbar.

Die tieferen Gründe für dieses Herausverlangen aus der Heimatlosigkeit des reinen Denkens und für das Ernstnehmen des endlich-wirklichen Daseins mögen bestimmt sein durch einen letzten, innersten Imperativ, den Imperativ zur „Menschwerdung", dessen heißer Gewalt sich auch das philosophische und wissenschaftliche Bewußtsein der Zeit nicht zu entziehen vermag. Das Wort „Menschwerdung" birgt freilich für das Heute einen anderen Sinn als für die humanistische Welt und deren

[1]) Als einziges Beispiel seien hier einige Sätze von Edgar Dacqué angeführt, die, gerade weil sie von einem Naturforscher herrühren, als Symptom des Abrückens von falsch orientierten Objektivitätsnormen besonderes Gewicht besitzen: „Es gibt ... weder eine nur objektive Welt noch eine nur objektive Wissenschaft; sondern es gibt im geistig-lebendigen Sinn nur eine anthropozentrische Welt und nur anthropozentrische Wissenschaft. Und diese allein ist die exakte, weil sie an die Wirklichkeit rührt. Jede anders gedachte ist Fiktion, die dann auch nur zu fiktiven Ergebnissen führt" (Natur und Seele, München 1927).

Ideen von reiner Selbstsetzung, Selbstbestimmung, Selbstvollendung; er leuchtet aus Tiefen hervor, die sich nur auftun mit dem Wiedererleben der Welt als Schöpfung und dem ahnenden Neubegreifen der Stellung des Menschen in der geschaffenen Welt. —

Der Blick auf diese mächtige „realistische" Unterströmung eröffnet erst das volle Verständnis für die gegenwärtigen Bemühungen zur Erforschung des menschlichen Charakters und schärft den Blick für das überall darin sich ausprägende Grundwollen (das vorher von der negativen Seite her, d. h. als „Reaktionserscheinung" gegen die naturalistische und gegen die idealistische Einseitigkeit, dargestellt worden war): das Hinstreben zu einer Auffassung des ganzen, existentiellen Menschen, zu einer Erkenntnis seines Wesens, in der die grundsätzliche Trennung der geistigen Grundlagen von der natürlichen Vitalität, die Abschnürung des *cogitare* vom *vivere* aufgehoben ist.

Eine auf das Kulturphilosophische sich einstellende Betrachtung würde bei der Analyse dieser Zusammenhänge Anlaß finden, manche Anzeichen einer Überspannung der „realistischen" Grundhaltung hervorzuheben. Ebenso wie die Vernunftüberschätzung und der Geistoptimismus früherer Epochen steht auch das Wirklichkeitspathos der Zeit stets in Gefahr sein Maß zu verlieren. Die im „realistischen" Sinn übertreibende Tendenz: nur im Geistabgewandten echte Realität erblicken zu wollen, führt im Bereich der Lehre vom Menschen notwendig zu einer Überbetonung der untermenschlichen Region. Symptomatisch hierfür sind vor allem die beiden folgenden Auffassungen:

Das Absolutsetzen der elementaren, leibgebundenen, „biozentrischen" Wirklichkeit des Menschen, die ausschließende Ableitung der menschlichen Seinsgestalt aus den naturhaft vitalen Urkräften von Drang und Trieb — eine Auffassungsrichtung, die ihre Ergänzung findet in der Neigung zu grundsätzlicher Entwertung des Logos, zur Denunziation des Geistes als wirklichkeitsfeindlicher, lebenzerstörender Macht. Es geht hier um eines der ernstesten und dringendsten Probleme innerhalb der gegenwärtigen geistigen Situation. In ihren Umrissen wird diese Problematik schon bei einzelnen Denkern des 19. Jahrhunderts sichtbar (Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche). Für das 20. Jahrhundert verdichtet sie sich zu einer metaphysischen Grundfrage. Soweit die Auswirkungen dieser Problemsituation in das Gebiet der Charakterforschung übergreifen — z. B. in den Theorien von L. Klages — werden sie von Fall zu Fall erörtert werden.

Ferner das Hinstreben zur Welt des Magischen, die Neigung zum Okkultismus. Diese Strömung läßt sich zunächst deuten als Reaktion auf die Anmaßungen einer intellektualistischen Epoche, der das Bewußtsein eines Unerforschlichen völlig verloren gegangen war, als eine verirrte Liebe gleichsam zum Geheimnis, zum rational Unergründbaren; als eine besondere Form des Zurückverlangens nach unmittelbarem Verflochtensein mit wirklicher, nicht nur gedachter Wirklichkeit. Diese Deutung bedarf aber einer Ergänzung: Die Versuche, okkulte Fähigkeiten des Menschen zu reaktivieren und auszubauen; die Sehnsucht, das magische Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit zurückzugewinnen — dies alles stellt ein Zurückverlangen im eigentlichen und wörtlichen Sinne dar. Denn das Ziel dieser Sehnsucht liegt im Vergangenen; das magische Weltverhältnis gehört als wesentliche Lebensauffassung einem zurückliegenden, dem heidnischen Weltalter, an. Die Menschheit der Urzeit und des heidnischen Zeitalters steht ursprünglich in jener magischen Beziehung zum natürlichen Kosmos, die die Voraussetzung für „okkulte" Erlebnisformen und Handlungen ist. Die in der neuen Zeit vereinzelt und als Grenzfälle auftretenden magischen Erscheinungen mögen jenem Stück „Urzeit" entstammen, das auch der moderne Mensch in

sich trägt. Aber das ursprünglich unmittelbare Verwachsensein mit den Kräften des Elementarlebens ist kein wesenhafter Zug in der Lebenseinstellung der modernen abendländischen Menschheit. Der Okkultismus und Magiekult der Gegenwart kann so als Epigonentum — im weitesten Sinn — betrachtet werden; er beruht auf einer Verkehrung der Geschichtsordnung, weil er die in der christlich-abendländischen Geistesentwicklung vollzogene Entzauberung und Entgötzung der Natur außer Rechnung stellen zu können glaubt. Die Verherrlichung der chthonisch-dämonischen Gewalten stellt zudem eine tiefe Verkehrung der Seinsordnung dar. Auf der Stufe eines verdorbenen und zerrütteten Logos nur vermag das magische Einswerden mit den untermenschlichen Naturmächten als höchstes Ziel zu erscheinen, während es sich der echten Seinsordnung nach umgekehrt verhält: das stumme Leben der Natur verlangt nach dem Wort, dem Ausgesprochenwerden, nach dem Logos, seiner Form- und Offenbarungskraft.

II. PRINZIPIELLE GRUNDLAGEN.

Vorbemerkung: Die sachliche Erörterung der Probleme der Charakterologie hat die tatsächliche Verfassung zu berücksichtigen, in der sich ihr Gebiet befindet; sie hat auszugehen von dem wirklichen Befund. Die neue Stellung zur Wirklichkeit hat den Raum geschaffen für eine ganze Reihe von Forschungsbestrebungen, die sich unter dem Begriff „Charakterologie" zusammenfassen lassen: reine Charakterologie, geisteswissenschaftliche Charakterologie; auf biologischer Grundlage (Konstitutionsforschung) und auf psychotherapeutischer Grundlage (Psychoanalyse, Individualpsychologie) aufgebaute Charaktertheorien; charakterologische Ausdruckslehre (Physiognomik, Graphologie). In diesen Sonderbereichen charakterologischer Forschung, deren jeder sich noch weiter spalten und unterteilen läßt, ist eine Vielzahl von Einzeltheorien, Ordnungssystemen und Lehrmeinungen aufgestapelt. Und eine unvoreingenommene Betrachtung muß feststellen, daß diese Fülle von Anschauungen und Betrachtungsweisen kein geordnetes Ganze darstellt, sondern ein vielfach anarchisches Nebeneinander, dessen einzelne Teile in sich selbst wie in ihrem gegenseitigen Verhältnis in ständiger Wandlung und Verschiebung begriffen sind. Diese Zersplitterung und Uneinheitlichkeit der Richtungen innerhalb der gegenwärtigen Charakterforschung stellt die Berichterstattung vor außerordentliche Schwierigkeiten, zumal da diese an enge räumliche Grenzen gebunden ist. Mehr noch: wenn die Situation der heutigen Charakterologie in ihren tieferliegenden Bedingungen begriffen wird, so ersteht geradezu die Forderung, auf eine die Einzelerscheinungen berücksichtigende und in ihrer augenblicklichen Gestalt fixierende Übersicht über die verschiedenen charakterologischen Theoriebildungen zu verzichten. Die Charakterologie ist ja, wie schon zu Anfang hervorgehoben wurde, durchaus als werdende Wissenschaft zu beurteilen. Die Hauptmasse der Einzelerkenntnisse nicht nur, sondern auch die allgemeinen Voraussetzungen — Bezugssysteme, Grundbegriffe, Methoden — alles das befindet sich im Stadium des Unfertigen, Tastenden, Vorbereitenden. Eine enzyklopädische Darstellung aber, wie sie den Absichten und dem Stil des Handbuchs entspricht, wäre nur gerechtfertigt gegenüber einem Material, das in seiner Beschaffenheit ein gewisses Maß von Festigkeit, von Konstanz der Form und Gliederung aufweisen würde.

Es ist demnach keine Willkür, sondern eine in der Sonderart des Gegenstandes begründete Notwendigkeit, die bei diesem Beitrag eine Durchbrechung der sonst geltenden Richtlinien erzwingt: statt einer Darstellung der verschiedenen innerhalb des charakterologischen Gesamtgebietes sich ausprägenden Anschauungen werden in dem prinzipiellen Teil nur einige der Hauptfragen grundsätzlicher Art zur Sprache gebracht, auf die jede charakterologische Forschung — von welchem Punkt sie auch ihren Ausgang nehmen möge — stoßen muß. Diese Grundprobleme deutlicher sichtbar zu machen und womöglich zu ihrer Klärung beizutragen, nicht aber fertige Lösungen

zu geben: dies ist dabei die leitende Absicht. Die Anwendung des Prinzipiellen dagegen soll den an charakterologischen Einzelaufgaben Interessierten selbst überlassen bleiben: dem Philosophen, Psychologen und Geisteswissenschaftler, dem Naturforscher und Arzt, dem Erzieher und Seelsorger.

Bei aller Scheu vor verfrühtem Sichfestlegen auf terminologisch nicht ausgereifte Bildungen (wie sie gerade in unserem Fall aus guten Gründen anzuraten ist; vgl. I, 1) muß doch dem Umstand Rechnung getragen werden, daß die in diesen Bereich gehörenden Bestrebungen sich vorwiegend auf den Begriff des „Charakters" als ihren Mittelpunkt beziehen. Auf welche Voraussetzungen diese Tatsache zurückweist, wurde in dem ersten Teil unserer Untersuchungen entwickelt: mit dem Begriff „Charakter" soll getroffen werden der in individueller Prägung (χαράσσειν) existierende volle Mensch, ohne Ausschaltung oder unberechtigte Herabsetzung irgendeiner Wesensseite seiner Existenz — möge sie zu seinen Naturgrundlagen gehören (Triebschicht, Affektivität) oder zu seinem Ichzentrum, seinem bewußten Selbst. Nach dem Charakter des Menschen fragen statt nach psychischen Vorgängen, Erlebnissen oder Bewußtseinstatsachen, darin bekundet sich im letzten Grund die Absicht: es soll jener Gesamtgehalt des persönlich-individuellen Seins erfaßt werden, der in kein System begrifflich-psychologischer Bestimmungen ohne Rest eingeht, den vielmehr nur der Eigenname des Menschen vollständig (wenn auch unausdrücklich, bloß „der Idee nach") benennt.

Es erhebt sich nun die für die innere Berechtigung der Charakterologie entscheidende Frage: welchen Bedeutungsumkreis, welche Tiefe an Gehalt vermag dieser Terminus wirklich zu erschließen? Leitet der Begriff „Charakter" — im Unterschied zu den verschiedenen Ich- und Bewußtseinsbegriffen der traditionellen Psychologie — wirklich zu der existentiellen Lebenswirklichkeit des Menschen hin, trifft er die Mitte seines Wesens? Eine Beantwortung dieser Frage kann nur an Hand der Betrachtung der verschiedenen prinzipiell möglichen Auffassungen von „Charakter" gegeben werden.

1. CHARAKTER ALS FORM DES GATTUNGSALLGEMEINEN.

Wenn das Studium des menschlichen Charakters den Kontakt des psychologischen Erkennens mit der vollmenschlichen Existenz verbürgen soll, so muß das Wesen des Charakters so bestimmt sein, daß von vornherein diejenige Doppelbeziehung des Menschen ihren Ausdruck findet, die ihm wesensmäßig eigen ist: die Beziehung zur „Welt", zur Seinsweise des Gegenständlichen und die Beziehung zum „Eigenen", zur Seinsweise des Ich. Denn im menschlichen Sein ist immer beides verwirklicht: das Eshafte und das Ichhafte, das Unpersönlich-Gegenständliche und das Persönlich-Eigene. Nun ist aber im Bereich der theoretisch-wissenschaftlichen Bemühungen die substantiierende Interpretation stets die größere Gefahr, d. h. die einseitig vergegenständlichende Auf-

fassung des menschlichen Wesens. Das Hauptmittel der substantiierenden Betrachtung auf charakterologischem Gebiet ist das abstrakte Herausstellen des Gattungsmäßigen, Typischen unter Vernachlässigung des Persönlich-Individuellen; das Herauslösen von Eigenschaften und Merkmalen, die in der Form des Allgemeinen zu definieren sind, aus ihrer Beziehung zu dem ichhaften Kern[1]).

Die Richtung auf das Unpersönlich-Typische überwiegt in den antiken Charakterlehren und in den charakterologischen Theorien der Renaissance und der Aufklärung, die die griechischen und römischen Anschauungen übernehmen und fortbilden[2]). Im Mittelpunkt des Interesses steht die Unterscheidung der allgemeinen Klassen von Charakteren, die Aufzeichnung charaktermäßiger Idealbilder, die Herausarbeitung bleibender psychologischer Schemata. Das dabei zugrunde liegende methodische Verfahren ist — nach seinen Hauptzügen — dieses: es werden bestimmte „Seiten" oder „Züge" an individuellen menschlichen Existenzen abstrahierend erfaßt und isoliert (wofür eben die vergegenständlichende Betrachtung des Menschen die Voraussetzung bildet). Danach wird solchen unpersönlichen Allgemeinbestimmungen durch Anfügung konkreter, aus dem Vorrat empirischer Beobachtungen geschöpfter Merkmale die Wirklichkeitsfülle zurückerstattet; die „Eigenschaft" wird sozusagen repersonifiziert. Das (theoretische oder normative) Bezugssystem, das der abstrahierenden Auswahl zugrunde liegt, kann verschiedene Gestalt annehmen.

Der Art und Herkunft des jeweils maßgebenden Bezugssystems nachzugehen ist Sache der historischen Untersuchung. Den Hintergrund der Charakterschilderungen bei Aristoteles und Theophrast z. B. bildet ein System moralischer Grundsätze. Wenn Aristoteles das Bild des „Hochsinnigen", des „Feigen", des „Mißtrauischen" entwirft, so stellen solche „Charaktere" die Aufzeichnung von Tugenden und ihrer Gegensätze dar, sie stehen im Dienst der anschaulichen Herausarbeitung der geforderten ethischen Haltung der „rechten Mitte" (μεσότης). So ist der Tapfere die Mitte zwischen dem Verwegenen und dem Feigen. In der Renaissance- und Aufklärungsliteratur ist ein anderer Hintergrund von Postulaten entscheidend; die Normgebung ist aus der ethischen in die praktisch-gesellschaftliche Sphäre hinübergerückt. In den charakterologischen Darstellungen bei Montaigne, Labruyère, Larochefoucauld, Gracian wird die Orientierung an politisch-gesellschaftlichen Idealvorstellungen wie denen des vollkommenen Weltmannes oder des vollendeten Menschenkenners gewonnen[3]).

Im Lichte der Anforderungen betrachtet, die die heutige Charakterforschung stellt, haben alle derartigen Charaktertypen eine eigentümliche

[1]) Eine Deutung des Dominierens der substantiierenden Auffassung kann an dieser Stelle nicht gegeben werden. Der Versuch einer solchen hätte auszugehen von dem Überwiegen des weltbezogenen über das personhaltige Denken in der abendländischen Wissenschaft.

[2]) Wir haben vor allem um dieser spezifischen Einstellung der antiken und der Renaissancetheorien an früherer Stelle (S. 4) davor gewarnt, die älteren Lehren mit dem Bestand der gegenwärtigen Charakterforschung ohne weiteres unter ein und demselben Titel „Charakterologie" zu vereinigen.

[3]) Vgl. die betr. Abschnitte in M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2. Aufl., Berlin 1902.

Leere, Dürre und Schablonenhaftigkeit an sich — eine Folge davon, daß hier der Mensch nur nach seinem harten, tatsachenhaften bloßen Sosein angesehen wird. Trotz des psychologischen Inhalts der verwendeten Merkmale bewegt sich die Interpretation in der Sphäre des Nichtichhaften. Aus der Polyphonie der menschlichen Gesamtexistenz wird immer nur die eine Stimme des Unpersönlich-Gattungsmäßigen hörbar; daher können Charaktere dieser Art — „in Personen verwandelte Eigenschaften" (Klages) — nie den vollen, aus Es und Ich, Sosein und Eigensein, Typischem und Individuellem sich aufbauenden Gesamtcharakter des Menschen spiegeln. „Charakter" erscheint hier nicht als Träger des Ausdrucks des ganzen, sondern nur jener „Bestandteile" des Menschen, die sich in die Formen des Gattungsmäßigen aufnehmen lassen.

Eine andere Frage als die nach dem reinen charakterologischen Erkenntniswert solcher auf der Generalisierung abstrahierter Eigenschaften beruhender Typologien ist die nach ihrer praktischen Verwertbarkeit. Wird dieser Maßstab zugrunde gelegt, so gewinnen die auf die besprochene Art gewonnenen Einteilungsversuche ein anderes Gesicht. Ihr Wert und ihre relative Verbindlichkeit für die Zwecke praktischer Menschenkenntnis und -behandlung — und zwar oft bis in subtilere Anforderungen der Psychotherapie hinein — kann einen hohen Grad erreichen. Manche wertvolle literarische Erscheinungen aus medizinischen Kreisen (Jaspers, Kretschmer, Jung, Ewald u. a.) geben davon Zeugnis. Auf alle solche im Hinblick auf bestimmte praktische Erfordernisse (psychiatrischer, pädagogischer, sozialer Art) entworfenen Typologien kann hier nicht eingegangen werden; die Frage der praktischen Verwertbarkeit zumal schaltet in unserer Untersuchung völlig aus. Im übrigen war hier — was besonders betont sei — nur von jener Art charakterologischer Typenbildung die Rede, deren Hintergrund die gekennzeichnete abstrakt-formalistische Betrachtungsweise bildet. Die sehr beschränkte Reichweite dieses Verfahrens ist unbestreitbar. Aber mit dieser Einsicht ist das große Problem der charakterologischen Typenbildung überhaupt keineswegs erschöpft. In den verschiedensten Wissensgebieten — nicht in dem der Charakterologie allein — wird in der Gegenwart die Klarstellung der typologischen Prinzipien als Notwendigkeit empfunden. Im Brennpunkt des Kampfes um das Typenproblem steht die Frage der Rehabilitierung der Methoden der Anschauung und — als Korrelat — die Zurückweisung von Pseudokonstruktionen, die auf (vermeintlich) rein empirisch-analytischem Weg errichtet werden. Die ganze Situation auf diesem umfassenden Problemgebiet ist jedoch noch so wenig spruchreif, daß die in der Vorbemerkung zu diesem Abschnitt erwähnte Zurückhaltung hier doppelt gerechtfertigt erscheint[1]).

[1]) Die methodischen Probleme bei der Feststellung echter Charakterarten behandelt in grundlegender Weise A. Pfänder, „Grundprobleme der Charakterologie", Jahrb. d. Charakter., 1. Jahrg., Berlin 1924.

2. CHARAKTER ALS INBEGRIFF DES SEELISCH-POTENTIELLEN.

Die Gleichsetzung des Charakters mit Formen des Gattungsallgemeinen entspringt der substantiierenden Betrachtung des menschlichen Wesens und ist — im besonderen — eine Folge der Übertragung des formallogischen Schemas von Allgemeinem und Besonderen, von genus und species auf den innermenschlichen Seinsbereich. Eine andere Art der Bestimmung des Charakters — in der ebenfalls die Zurückführung auf ein Element des Allgemeinen dominiert — spiegelt dagegen eine echte Seinsbeschaffenheit der Welt des Seelischen wieder. Sie geht zurück auf eine sachlich zutreffende und methodisch unentbehrliche Unterscheidung an dem seelischen Gesamtsein des Menschen; auf die Beobachtung jener Schichtung, die zu legen ist zwischen den im Bewußtsein wirklich werdenden Erlebnissen und dem nicht im Bewußtsein erscheinenden, gleichwohl zum Wesensganzen des Menschen gehörenden, seine innere Wirklichkeit mitkonstituierenden Bestand an seelischer Realität. Die Geschichte der abendländischen Psychologie ist untrennbar verknüpft mit dieser grundlegenden Unterscheidung, die unter mannigfachen Begriffsnamen, im Dienst wechselnder systematischer Absichten und mit verschiedenartigen Deutungen eingeführt wird.

Von den geschichtlichen Ausgestaltungen seien nur einige der wichtigsten erwähnt: die Aristotelische Prägung von *ἐνέργεια* und *δύναμις*, von actus und potentia, die in der ganzen mittelalterlichen Psychologie ständig in Wirksamkeit bleibt (auch der aus dem *δύναμις*-Gedanken hervorgegangene Begriff der *ἕξις* (habitus) gehört nicht nur dem Kreis des ethischen sondern auch des charakterologischen Interesses an); der memoria-Begriff und das „scire nescio" der Augustinischen Psychologie[1]); der in der renaissancistischen Naturphilosophie und im Humanismus von der astrologischen Tradition und der alten Temperamentenlehre aus entwickelte Gedanke der „Komplexion" (z. B. die „saturnische", „merkurische", „jupiterale" Komplexion als Index sowohl für die seelisch-charaktermäßige Disposition wie für die somatisch-physiologische Konstitution); der in der Psychologie der Aufklärung im Vordergrund stehende Begriff der seelischen „Vermögen"; die in der Psychologie und Charakterologie der jüngsten Zeit sich einbürgernden Begriffe von „Disposition", „Einstellung", „Bewußtseinslage", „Tendenz"; vor allem aber die Scheidung von Bewußt- und Unbewußtseelischem (von der in anderem Zusammenhang noch zu sprechen sein wird). Alle diese begrifflichen Abgrenzungen zielen von verschiedener Ausgangsstellung her auf ein und denselben Mittelpunkt: auf den Tatbestand eben jener grundlegenden Schichtung innerhalb des menschlichen Seelenlebens.

Die von hier aus sich erhebende, für die Charakterologie entscheidende Frage aber ist die: läßt sich diese Unterscheidung für die Bestimmung des Charakters unmittelbar verwenden, derart, daß der Charakter (als Seinsgrundlage für die bleibende Wesensart des Individuums verstanden) gleichgesetzt wird mit dem Inbegriff des Potentiellen? Das solcher Deutung zugrunde liegende gedankliche Motiv ist folgendes: die dem Einzelnen zukommenden Anlagen, Kräfte und Fähigkeiten (das

[1]) Einzelheiten hierüber in meinem Beitrag „Psychologie", S. 40ff.

„Pfund" im biblischen Sinn, das „Talent" — vgl. die überall wiederkehrende Bedeutung eines reellen Besitzstandes: τάλαντον, talentum, Vermögen!) repräsentieren gegenüber der wechselnden Vielfältigkeit der mit der Zeitfolge verketteten aktuellen Bewußtseinsvorgänge ein Sein von größerer Konstanz. Das Anlagemäßige eines Menschen umgibt näher und dauernder seinen individuellen Kern als die einzelnen vorüberfließenden „Erlebnisse". Mit der Behauptung der Wahrhaftigkeit eines Menschen ist eine charaktermäßig bedeutsamere Behauptung über sein Wesen ausgesprochen als mit der Feststellung, daß er zu gewissen Zeitpunkten etwas Wahres gedacht oder geurteilt hat. Wirklich vorhandenes Begeisterungsvermögen — verstanden als die Fähigkeit, Gefühlsgehalte so in den Mittelpunkt des Erlebens treten zu lassen, sie so „tief" zu nehmen, daß sich ihre Kraft des Ergreifens, Erschütterns, Erhebens in vollem Maß auswirkt — sagt mehr über die Beschaffenheit eines Charakters aus als ein (wenn auch häufiges) Vorkommen von aktuellen Bewußtseinserlebnissen des Begeistertseins.

Dieser Sachverhalt berechtigt aber nicht dazu, den Charakter schlechthin zu identifizieren mit dem Insgesamt des Potentiellen, mit der Möglichkeitenfülle der (individuellen) Anlagen. Eine solche Auffassung leidet im Prinzip unter derselben Unzulänglichkeit wie der Standpunkt der Erlebnis- und Bewußtseinspsychologie: sie verfügt über keine synthetische Ausdrucksform; das Bezogensein der verschiedenen Anlagen auf die Einheit des menschlichen Wesens, die Verwirklichung einer bestimmten Gestalt des Charakters aus der Vieldeutigkeit des Potentiellen heraus bleibt unverstanden[1]). Es wiederholt sich die von der Erlebnispsychologie vertretene Ansicht vom Aggregatcharakter des „Psychischen"; nur ist sie in eine andere Ebene verlegt. Der Charakter, gefaßt als Inbegriff des Potentiellen, wird als Summation isolierter Anlagen, Kräfte und Fähigkeiten verstanden. Und die Unterschiede der individuellen Charaktere lassen sich nur bestimmen auf dem Weg eines quantitativen Abschätzens: der Einzelcharakter erscheint determiniert durch eine Steigerung bestimmter Anlagen (z. B. der willensmäßig-bewußten Fähigkeiten) und durch eine Schwächung anderer (z. B. der Sensibilität).

Die hier im Umriß gekennzeichnete Auffassung vom Charakter gehört einer im wesentlichen überwundenen psychologischen Denkrichtung an. In der deutschen Psychologie ist sie entscheidend zurückgedrängt worden

[1]) Hegel ironisiert dieses Versagen der nur „beobachtenden Psychologie" in der Phänomenologie des Geistes (V. A. b.): sie „findet mancherlei Vermögen, Neigungen und Leidenschaften, und indem sich die Erinnerung an die Einheit des Selbstbewußtseins bei der Hererzählung dieser Kollektion nicht unterdrücken läßt, muß sie wenigstens bis zur Verwunderung fortgehen, daß in dem Geiste, wie in einem Sacke, so vielerlei und solche heterogene einander zufällige Dinge beisammen sein können, besonders auch, da sie sich nicht als tote ruhende Dinge, sondern als unruhige Bewegungen zeigen".

vor allem unter dem Einfluß der Lehren Diltheys. Der für unseren Zusammenhang entscheidende Gedanke, den Dilthey einführte, ist der: die ursprünglich anlagemäßig vorhandenen, relativ konstanten Kräfte und Fähigkeiten des Individuums stellen kein beziehungsloses Nebeneinander, sondern einen organisch-einheitlichen Lebenszusammenhang dar. Gerade in der Korrelation der seelischen Potenzen, in dem Wie ihres Aufeinanderbezogenseins und ihres Zusammenwirkens ist die Individualität ihres Trägers ausgeprägt. Und in diesen Wechselbeziehungen innerhalb des individuellen Anlagenmaterials drückt sich eine ursprüngliche Ordnung aus, die für die Richtung und Eigenart des seelischen Geschehens formbestimmender und lenkender Faktor ist, nicht aber als ein Produkt oder eine Resultante der Teilkräfte erklärt werden kann.

Die begrifflichen Mittel zur Ausgestaltung dieses Grundgedankens findet Dilthey in dem Arsenal des Kritizismus, der idealistischen und der romantischen Philosophie vor. Die Formelemente psychologischen Verstehens, die sich ihm als Ertrag der systematischen Durchforschung der klassischen Philosophie ergeben, sucht er mit der Fülle der Einsichten, die er in seinen historischen Studien gewonnen hat, zu verbinden und in den Kardinalbegriff der seelischen „Struktur" einzuschmelzen. Was Dilthey von der geisteswissenschaftlichen Orientierung seines Denkens aus inauguriert hatte, fand unter der Losung einer „gestalt"- und „strukturpsychologischen" Betrachtung Eingang in weitere Kreise der psychologischen und charakterologischen Forschung[1]).

Mit den Aufstellungen Diltheys ist jedoch schon die Schwelle überschritten, die in den Bereich einer weiteren grundsätzlichen Auffassung vom Charakter hinüberführt; es ist jene Auffassung, die nicht durch das Zurückgreifen auf das Moment des Seelisch-Potentiellen, sondern durch eine umfassende Herausarbeitung des Prinzips der Individualität die Frage nach dem Wesen des Charakters zu lösen sucht.

3. CHARAKTER ALS INDIVIDUELLE GANZHEIT.

Die Besinnung auf das Prinzip der Ganzheit (Struktur) — wie sie sich nach dem Auftreten Diltheys in der jüngsten Entwicklung allenthalben durchzusetzen beginnt — bedeutet einen Fortschritt gegenüber dem vorhergehenden Verfahren: der Schritt von der mechanisch-quantifizierenden zur organischen Betrachtungsweise ist getan. Die Zusammenhanglosigkeit der Teile erscheint überwunden, wenn der menschliche Charakter nicht als blindes Aggregat von Kräften und Fähigkeiten, sondern als ein individuelles Ganzes mit notwendiger innerer Gliederung aufgefaßt wird. Die außerordentliche Bedeutung, die das Ganzheitsprinzip in der Gegenwart

[1]) Vgl. hierzu meinen Beitrag „Psychologie", S. 92ff.

gewonnen hat[1]), rechtfertigt eine ausführlichere Erörterung. Es ist dabei nicht beabsichtigt, die Behandlung der Probleme, die sich an das Thema „individuelle Ganzheit" heften, bis zu einem letzten, prinzipiellen Abschluß vorzutreiben. Aber es soll versucht werden, die Frage aufzuhellen, welche Dienste das Ganzheitsprinzip für die Aufgabe der Wesensbestimmung des Charakters zu leisten vermag. Erörterungen dieser Art können nur fruchtbar sein, wenn sie nicht im luftleeren Raum des Abstrakt-Begrifflichen geführt werden, sondern wenn sie den Anschluß gewinnen an diejenige geschichtliche Stelle, die für die gedankliche Durchbildung des Problems entscheidend gewesen ist. In unserem Fall läßt sich der geschichtliche Ort, an dem die systematisch grundlegende Durchgestaltung des Totalitätsprinzips geleistet worden ist, eindeutig bestimmen: es ist die Philosophie des klassischen deutschen Idealismus[2]).

Einer der Hauptunterschiede der klassisch-idealistischen Philosophie gegenüber dem Aufklärungsdenken ist bedingt durch die Einstellung auf die Bedeutung und den Eigenwert des Individuellen. In den idealistischen Denkern ist der Sinn für das „undurchdringliche Geheimnis des Charakters" (W. v. Humboldt) lebendig. Die Tatsache menschlich-individueller Existenz beschränkt sich für sie nicht auf die „leere Einzelnheit" des puren *cogito*, auf die „unerfüllte Negativität des Selbst" (Hegel). Sie begnügen sich nicht mit der Konstruktion eines abstrakten Begriffs der Menschennatur überhaupt; sie gehen vielmehr aus, die menschliche Individualität in dem Reichtum ihres bestimmten Gehalts, in der Eigenart ihrer konkreten Denk- und Empfindungsweisen, in der Fülle der von ihr ausgehenden Gestaltungen zu ergreifen. Aber dies Begreifen weicht nicht ab von der Hauptlinie des idealistischen Denkens; der oberste normgebende Gesichtspunkt ist auch in diesem Bereich: die durchgehende Verwirklichung des Vernunftzwecks. „Die Vernunft ist Zweck, die Persönlichkeit Mittel" (Fichte). Daher sind alle in unmittelbarer Wirklichkeitserfahrung gegründeten Einsichten in menschliche Wesensart für den Idealisten nur gerechtfertigt im Hinblick auf ein Idealbild der Menschheit, dessen Umrisse nur die reine Vernunfttätigkeit zu ziehen vermag. Nicht das Individuum als empirisch existierender Charakter soll dargestellt werden, sondern das Individuum, sofern es „idealisch" ist oder „idealisch" zu werden vermag. In der idealistischen Charakterologie (sofern man diese Bezeichnung anwenden will) ist die Erforschung des Gegebenen, die Versenkung in die Eigentümlichkeiten, in die vielverwobene Mannigfaltigkeit individuellen Daseins und Geschehens nicht

[1]) Das Prinzip der Ganzheit hat neuerdings nicht nur in der Psychologie und Charakterologie sondern auch in anderen Disziplinen weitgehende Anwendung erfahren: in der Biologie (Driesch), in der Pädagogik (Spranger, Litt), in der Gesellschaftsphilosophie (Spann).

[2]) Ein Teil der heutigen Versuche zur Wiedererweckung des „Ganzheitsdenkens" (Dilthey, Spranger, Spann) stellt sich geradezu als eine erneute Explikation des idealistischen Standpunktes dar.

Selbstzweck. Die idealistische Betrachtung ist nicht deskriptiv eingestellt, sondern normativ — sei es in der Dimension des Logischen, des Ästhetischen oder des Ethischen; sie erstrebt eine „zum Behuf größerer Vervollkommnung angestellte Beurteilung des gegenwärtigen individuellen Zustandes nach dem idealischen"; sie will „das Verhältnis eines einzelnen Individuums zum Ideale bestimmen" (W. v. Humboldt, das 18. Jahrh. III, V).

Die idealistische Gesamteinstellung zu dem Problem des individuellen Charakters findet — in systematischer Hinsicht — darin ihren Ausdruck, daß als philosophisches Mittel zur Festlegung des Wesens der menschlichen Individualität das Formprinzip der Totalität ausersehen ist. Um die Struktur des idealistischen Verstehens von Individualität in ihren tieferen Bezügen freizulegen, ist es daher notwendig, eine Analyse des Totalitätsprinzips nach seinen verschiedenen Bedeutungsrichtungen vorzunehmen.

Die Idee der Totalität — in der Fassung, die sie in gewissen Teilen der Lehre Kants und dann vor allem in der nachkantischen Spekulation erhalten hat — ist philosophisch kein einheitliches Gebilde. Sie ist vielmehr einem Strahlenbündel von Bedeutungen vergleichbar, deren Hauptrichtungen sich folgendermaßen bestimmen lassen:

1. Totalität in Beziehung gesetzt zu jenem Grundgegensatz, der nach idealistischer Überzeugung die menschliche Ursituation bezeichnet, der der Stellung des Menschen so beherrschend seinen Stempel aufdrückt, daß er „ihn zur Amphibie macht, indem er nun in zweien Welten zu leben hat, die sich widersprechen, so daß in diesem Widerspruch nun auch das Bewußtsein sich umhertreibt, und von der einen Seite herübergeworfen zu der andern unfähig ist, sich für sich in der einen wie in der andern zu befriedigen" (Hegel, Ästh. Einl. III.); Totalität als Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein, Idee und Wirklichkeit, Freiheit und Notwendigkeit, Geist und Sinnlichkeit, Unendlichem und Endlichem; und zwar als Antwort mit dem bestimmten Sinn einer Vereinigung des jeweils Entgegengesetzten. In diesem Zusammenhang erfüllt die Totalitätsidee die Mission der von Hegel als oberste philosophische Forderung formulierten „Versöhnung" der beiden Seiten, derzufolge „die höchste Wahrheit, die Wahrheit als solche, ... die Auflösung des höchsten Gegensatzes und Widerspruchs ist (Ästh. I.). Der Weg, den die Ausbildung des Totalitätsprinzips in dieser ersten Bedeutung genommen hat, führt über Kants „Ideal"[1]), über Schellings „absolute Indifferenz" zu Hegels Idee[2]).

[1]) Es bezeichnet das nicht fremd und jenseitig der Wirklichkeit gegenübertretende, sondern das die Wirklichkeit einschließende Unbedingte — „die Idee nicht bloß *in concreto*, sondern *in individuo*" (Transz. Dialektik II. B., 3. Hauptst., 1. Abschn.).

[2]) Die als „Einheit des Begriffs und der Realität" zu verstehen ist, als die Kraft, „in seiner Entäußerung sich selbst gleich zu bleiben", die „Einheit mit sich im Anderssein" zu bewahren.

Totalität in der ersten Bedeutung ist demnach Ausdruck der Gewißheit von der Immanenz des Ideellen im Konkreten, sie ist „nichts anderes als der versöhnte Gegensatz selbst" und ebendamit das entscheidende Losungswort im Kampf gegen das dualistische Prinzip.

2. Totalität in Beziehung gesetzt zu dem Problem des Verhältnisses von Ganzem und Teilen; Totalität demnach als Strukturprinzip im engeren Sinn. Die Grundlagen gibt Kant durch die im Anhang zur transzendentalen Dialektik entwickelte kritische Fassung der Systemidee. Der Systemzusammenhang begründet eine Form von Notwendigkeit, durch die sowohl die Zufälligkeit der Aggregatvorstellung wie auch die abstrakte Notwendigkeit der Verstandesgesetzlichkeit überwunden wird. Die „systematische Einheit" fordert die „Form eines Ganzen der Erkenntnis, welches von der bestimmten Erkenntnis der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältnis zu den übrigen a priori zu bestimmen". Die Systemidee wird zum Ausgangspunkt für zwei besondere Formen des Totalitätsdenkens:

a) Totalität als „Analogon des Lebens" (Kant). In dieser Funktion leistet sie — in Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft — die Begründung des Wesens des Organismus durch den Gedanken der „inneren Zweckmäßigkeit", die im Unterschied zu der äußeren, „relativen" Zweckmäßigkeit nicht auf einen transzendenten Endzweck hinweist, sondern auf einen immanent notwendigen Zusammenhang der Teile untereinander und mit dem Ganzen[1]); durch den Gedanken ferner der „bildenden" Kraft im Unterschied zu der „bewegenden" (des Naturmechanismus). Es ist bekannt, welche entscheidende Bedeutung das Prinzip der „inneren Zweckmäßigkeit" bei der Ausgestaltung des Organismusgedankens der nachkantischen klassischen und romantischen Philosophie gewonnen hat.

b) Totalität als „Analogon der Kunst" (Kant). Diese Anwendungsmöglichkeit wird von Kant in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft aufgezeichnet. Mit ihr ist eine der Hauptgrundlagen der idealistischen Kunstphilosophie bestimmt. Und es erweist sich zugleich der Totalitätsbegriff als systematischer Abschluß der Traditionskette jener ästhetisch-teleologischen Seinsauffassungen — Bruno, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury —, die seine geschichtliche Voraussetzung bilden. Die Möglichkeit des Ausbaues nach dieser Richtung hin ist gegeben durch die innere Verwandtschaft der Totalitätsidee mit dem Hauptpostulat der alten ästhetischen Überlieferung; der „Einheit in der Mannigfaltigkeit". Als jene Art von Synthesis nämlich, die die Mannigfaltigkeit der Teile bindend

[1]) Bei einem „Dinge als Naturzweck" (Organismus) wird „erstlich erfordert, daß die Teile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind . . . zweitens (wird) dazu erfordert: daß die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind" (Kritik d. teleolog. Urteilskr. § 65).

und formgebend in sich befaßt, ist Totalität gleichbedeutend mit Vollkommenheit des Erscheinenden; erhält sie den Rang eines künstlerischen Wertbegriffes. Dasjenige Moment aber, was innerhalb der organischen Ganzheit als „bildende" Kraft wirksam gedacht worden war, erscheint nunmehr im künstlerischen Urprozeß als schöpferisches Prinzip der „produktiven Einbildungskraft" (Schelling).

3. Totalität als ontologisches Prinzip des Weltganzen.

a) Als Formidee des kosmischen Universums. Das Ganzheitsprinzip erfährt hier seine umfassendste Anwendung: das Universum selbst erscheint als absolute (unendliche) Totalität — die Vielheit des Individuellen als relative (endliche) Totalitäten, in denen das Ganze sich zur — symbolischen — Verwirklichung bringt. Damit rückt das Totalitätsprinzip in eine neue Ebene ein; es wird zum Mittel einer begrifflichen Auslegung metaphysischer Grunderlebnisse, die von der Naturphilosophie der Renaissance an das kosmologische Denken der neueren Zeit begleiten: es nimmt das monistisch-pantheistische Alleinheitsmotiv und die Idee der makro-mikroskosmischen Wechselbeziehungen in sich auf.

Unter dem Gesichtspunkt der kosmologischen Totalitätsbeziehungen erscheint alles Einzelne nicht als äußerlich herauszusondernder Teil, sondern als jeweils besondere Form der Realisierung des Ganzen — das Einzelne ist das Ganze, indem es die Totalität auf individuelle Weise versinnlichend darstellt[1]). Die Tatsache, daß dieser Grundgedanke bei dem Ausbau der nachkantisch-idealistischen Metaphysik entscheidend eingewirkt hat, ist eine der neueren Forschung geläufige Einsicht; nicht in gleichem Maße aber wird beachtet, daß hier zugleich die Keime einer Methode vorliegen, die für die Aufgabe der Charaktererkenntnis höchst bedeutsam ist: des Weges des symbolischen, des „physiognomischen" Erkennens. Die innere Verbindung mit den Bedingungen des Symbolerkennens erhellt aus der Erwägung, daß unter dem Gesichtspunkt der Totalität die Verknüpfung von Besonderem und Allgemeinem nicht die Form des Kausalnexus, sondern die der symbolischen Entsprechung, des Ausdrucksverhältnisses annimmt. Die *omnitudo realitatis*, die „Synthesis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach", dient auch nach Kant „zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes" (transzendentale Dialektik 2. Buch, 3. Hauptst., 1. u. 2. Abschn.).

Hier wäre der Ort, das für die Charakterologie fundamentale Problem des Ausdrucks (und das eng damit verknüpfte des symbolischen Erkennens) auf einen weiteren geistesgeschichtlichen Horizont zu beziehen und dadurch zur Berichtigung mancher im Prinzipiellen unklarer

[1]) Das Grundverhältnis des Darstellens wird von Kant in dem bedeutsamen § 59 der Krit. d. Urt. unter dem Titel „Hypotypose" (*subjectio sub adspectum, exhibitio*) abgehandelt; in dem hier besprochenen Zusammenhang kommt die Form der „symbolischen" im Unterschied zur „schematischen" Hypotypose in Betracht.

oder schiefer Ansichten, wie sie heute vielfach vertreten werden, beizutragen. Die räumliche Beschränkung gestattet uns jedoch nur, die Hauptlinien anzudeuten.

Der wichtigste Unterschied zwischen den idealistischen Anschauungen über physiognomisches Erkennen[1]) und der heutigen Einstellung gründet sich auf das Moment des Platonismus, das die idealistische Denkhaltung auch im Bereich dieser Fragen bestimmt: die idealistische Physiognomik schränkt die Beziehungen des Ausdrucks — unter der Vorherrschaft des logisch-, moralisch- und ästhetisch-normativen Interesses — auf die Spiegelung des Vollkommenen, der idealen Wertgehalte ein. Der „bloße Ausdruck" dagegen sinkt zu einer unwesentlichen Sonderform des sinnlich erscheinenden Schönen, Harmonischen oder moralisch Wertvollen herab. Er steht für den Idealismus auf der Seite des „Charakteristischen", „Interessanten", „Anziehenden", „Pikanten"; der bloße Ausdruck muß „in die Schönheit überfließen" (W. v. Humboldt). In Schillers Aufsatz „Über Anmut und Würde" offenbart sich aufs deutlichste der Grundsatz, das Studium von Ausdrucksbeziehungen nur auf solche menschliche Gestaltungen und Bewegungen zu beziehen, die „einer moralischen Ursache im Gemüt entsprechend" sind: „Sprechend (im weitesten Sinne) nenne ich jede Erscheinung am Körper, die einen Gemütszustand begleitet und ausdrückt. In dieser Bedeutung sind also alle sympathetischen Bewegungen sprechend, selbst diejenigen, welche bloßen Affektionen der Sinnlichkeit zur Begleitung dienen. Auch tierische Bildungen sprechen, indem ihr Äußeres das Innere offenbart. Hier aber spricht bloß die Natur, nie die Freiheit .... Sprechend im engeren Sinne ist nur die menschliche Bildung, und diese auch nur in denjenigen ihrer Erscheinungen, die seinen moralischen Empfindungszustand begleiten und demselben zum Ausdruck dienen."

Die idealistische Einigung des Ausdrucksverhältnisses entspringt dem Lebensgefühl der klassischen Epoche; die Zusammengehörigkeit des Idealismus mit dem Geist des 18. Jahrhunderts prägt gerade hierin sich aus. Aber der Unterschied gegenüber den heutigen Bestrebungen zur Klarstellung des Ausdrucksproblems darf nicht bis zur Verkennung der Tatsache übersteigert werden, daß die Vertreter der neuromantischen Richtung in der gegenwärtigen Charakterforschung nur Erben sind, wo sie glauben, Erste zu sein; daß sie Früchte ernten, deren Heranreifen der kritischen und idealistischen Denkarbeit ganz wesentlich mitzuverdanken ist.

Auch bei L. Klages, der mit seinen charakterologischen Arbeiten das Verdienst einer auf das Grundsätzliche ausgehenden Untersuchung des Ausdrucks — als Grundvoraussetzung des symbolischen, sinndeutenden, physiognomischen Erkennens — für sich in Anspruch nehmen darf, muß eine starke Einengung des Blickfeldes fest-

[1]) Das Hauptmaterial zur Beurteilung der idealistischen Auffassungen ist aus den Schriften Schillers, Schellings, Hegels, W. v. Humboldts zu entnehmen.

gestellt werden. Das Sichversteifen auf den „biozentrischen" Standpunkt ist für Klages zum Hindernis in der unbefangenen Auffassung der Tatbestände geworden, die sich jenseits seiner geschichtlichen Linie (Goethe — C. G. Carus — Nietzsche — Bachofen — M. Palágyi) vorfinden. Auch dem Idealismus ist die Bedeutung des physiognomischen, sinndeutenden Erkennens, das alles Erscheinende nach der Seite seines Ausdrucks (qualitativ) erfaßt, nicht verschlossen geblieben; und zwar gerade die Bedeutung als eines Weges zum Vordringen in das Wesen der Individualität. Die Apostrophierung der Natur in Schellings „Epikuräisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens" z. B. ließe sich mit Klagesschen Anschauungen sehr wohl in Einklang bringen:

„Durch Form und Bild sie zu uns spricht
Und verhehlet selbst das Innere nicht,
Daß wir aus den bleibenden Chiffern
Mögen auch das Geheime entziffern,
Und hinwiederum nichts mögen begreifen,
Was sie uns nicht gibt mit Händen zu greifen."

b) Totalität als konstitutives Prinzip der menschlich-geschichtlichen Welt. Die geschichtliche Menschheit — begriffen als Totalität — gewinnt die Bedeutung jenes ideellen Ganzen, das alle Formen und Stufen geschichtlicher Entwicklung in sich begreift. Mit diesem Ganzen erscheinen die individuellen geschichtlichen Erscheinungen personaler und überpersonaler Art durch innere, vernunftnotwendige Beziehungen verbunden. Der idealistische Glaube an die Einheit des vernünftigen Geistes in allem menschlich Erscheinenden steigert sich zur gewaltigen Höhe in der Lehre von diesem Universalzusammenhang des geistig-geschichtlichen Lebens, in dem das wissende Bewußtsein des Einzelnen sich selbst wiederzufinden vermag. Für den nachkantischen Idealismus (namentlich für Hegel) ist hiermit die höchste Form des Lebens in der Ganzheit erreicht. Die geschichtliche Totalität ist das eigentliche Feld des sich „als Geist wissenden Geistes". „Die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen, absoluten Prozesses des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit, das Selbstbewußtsein über sich erlangt" (Philos. d. Gesch., Einl. II, c). In dem Bereich des Geschichtlichen offenbart sich am stärksten die idealistische Grundüberzeugung von der Möglichkeit der Erhebung des endlichen zum unendlichen Bewußtsein, von dem „Fürsichwerden" der ansichseienden ewigen Idee, von der Selbstvollendung und Verklärung des individuellen Selbstbewußtseins durch erkennendes Ergreifen des ihm innewohnenden vernünftig-allgemeinen Geistes.

Unter dem Aspekt der verschiedenen Bedeutungen ergeben sich demnach für den Idealismus folgende Hauptanwendungsbereiche des Totalitätsbegriffes:

1. Das Verhältnis von Denken und Sein (Ontologie, Erkenntnistheorie).
2. a) Der Organismus, als Sonderfall der natürlichen Wirklichkeit (Biologie).

b) Das Kunstwerk, als Sonderfall der geistig-kulturellen Wirklichkeit (Ästhetik).

3. a) Das Ganze der Welt (Metaphysik des Kosmos).
   b) Das Ganze der geschichtlichen Menschheit (Metaphysik der Geschichte).

In dieser Vielfältigkeit der Anwendungsbereiche gibt sich ebenso der Reichtum an Möglichkeiten wie auch die Vieldeutigkeit des Totalitätsprinzips zu erkennen. Da aber dem Idealismus dieses Prinzip zugleich das Hauptmittel zur systematischen Bestimmung von Individualität bedeutet, erklärt sich das Unscharfe, Schwankende, Schillernde in der idealistischen Auffassung der Individualität wie auch die Zwiespältigkeiten in der Wertung des Individuellen.

Die bedeutsamste Folgeerscheinung ist diese: das Totalitätsdenken leistet der idealistischen Hinneigung zum Platonismus kräftigen Vorschub. Dem unter der Form der Totalität begriffenen Sein ist das Allgemeine nicht transzendent; es ist in ihm beschlossen, wird darin mitgedacht. So ist eine Sicherung gegeben für eine enge, wechselseitige Bindung zwischen endlichem Einzelsein und dem Allgemeinen der Idee. Aber da in diesem ständigen Bezogensein des Einzelwirklichen auf das Überindividuelle das Allgemeine regiert, so muß sich eine Depotenzierung des Individuellen ergeben. Obwohl im Idealismus das Individuell-Wirkliche in seiner Lebensbedeutung ungleich tiefer erfaßt wird als bei dem abstrakten Rationalismus alter (aufklärerischer) Art, erscheint es doch auch hier im letzten Sinn als eine empirisch-zufällige, vergängliche, „endliche“[1]) Beimischung zu der Allgemeinheit der Vernunftgehalte. Auch bei der Interpretation der menschlichen Individualität, des Charakters, kommt diese Denkgesinnung zur Geltung, die durch ein Wort Schillers höchst prägnant bezeichnet ist: „Jeder individuelle Mensch trägt der Anlage und Bestimmung nach einen reinen idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechslungen übereinzustimmen die große Aufgabe seines Daseins ist“ (Üb. d. ästhet. Erzieh. d. Menschen, 4. Br.). Das Hauptrichtmaß alles Forschens, das sich auf das Wesen der Individualität bezieht, ist beim Idealismus die Verbindung der menschlichen Einzelform mit dem allgemeinen Gattungscharakter der Menschheit, oder die Verschmelzung von Individualität und Idealität.

Bei Hegel wird die Behandlung des Individualitätsproblems bestimmt durch die Gewißheit von der Einheit des „Fürsich“ und des „Ansich“, der Bestimmtheit des Individuellen und der bleibenden Allgemeinheit des Wesens[2]). Die zeitlich-überzeitliche

[1]) Das „Endliche“ bedeutet für den Idealismus stets ein herabsetzendes Prädikat. „Alle Handlungen des Geistes gehen darauf, das Unendliche im Endlichen dazustellen“ (Schelling).

[2]) D. h. es wird nach der oben entwickelten Einteilung das Totalitätsprinzip vorwiegend in der ersten Hauptbedeutung in Anspruch genommen.

Bewußtseinsgeschichte, die in der Phänomenologie des Geistes entrollt wird, hat die dialektische Durchdringung des Individuellen und des Allgemeinen, des Selbst und des Wesens zum Thema. Stets neue Unangemessenheiten des Verhältnisses beider Momente müssen durchschritten, durchlitten werden. Das Ziel des Ringens aber liegt im Triumphieren der Substanz über das Subjekt. Auf den verschiedenen Stufen handelt es sich um das stets erneute „Brechen des harten Herzens und seine Erhebung zur Allgemeinheit"; immer muß „die eigene Individualität, welche sich als diese einzelne dem Allgemeinen entgegengesetzte erhalten will", dazu geführt werden, in sich das Allgemeine zu erkennen. Das allgemeine Gesetz erscheint zwar nicht als eine von aller besonderen Wirklichkeit abgeschiedene, farblos reine Einheit; das Ansich-Allgemeine bedarf der individuellen Persönlichkeit zu seiner Verlebendigung: „es ist also das Tun und Treiben der Individualität Zweck an sich selbst; der Gebrauch der Kräfte, das Spiel ihrer Äußerungen ist es, was ihnen, die sonst das tote Ansich wären, Leben gibt". Aber trotz der Wechselseitigkeit der Beziehungen gewinnt von den beiden Wagschalen des Individuellen und des Allgemeinen die letztere unbestreitbar das Übergewicht. Die Individualität, die „Diskretion der Einzelnheit" zählt zuletzt zu jenen Gestalten des Geistes, die nur „den Schein (haben), als ob sie als solche wären; aber wie sie nur Momente oder verschwindende Größen sind, zeigte ihre Fortwälzung und Rückgang in ihren Grund und Wesen". Die Individualität ist nur gerechtfertigt, sofern sie Organ des allgemeinen Geistes ist; „denn die Individualität ist gerade die Verwirklichung des Ansichseienden . . . die Bewegung der Individualität ist die Realität des Allgemeinen" (sämtliche Zitate, soweit nichts anderes bemerkt, aus der Phänom. d. Geistes V, VI).

In W. v. Humboldts Charaktertheorien spielt in höherem Maße als bei Hegel jenes Motiv der individuellen Geschlossenheit und Harmonie eine Rolle, das sich mit dem Begriff der Ganzheit als ästhetischer Totalität[1]) verknüpft. Das Werden des Charakters erscheint als der Prozeß, „das einzelne Bestreben zu einem Ganzen und gerade zu der Einheit des edelsten Zwecks, der höchsten, proportionierlichsten Ausbildung des Menschen zu vereinen" (Über d. Stud. d. Altert., Nr. 12). Totalität ist ihm — wenn auch die anderen Bedeutungen hereinspielen und die Klarheit der gedanklichen Fassung gelegentlich trüben — wesentlich der die Mannigfaltigkeit seelischer Möglichkeiten und Kräfte ordnende, verbindende und ausgleichende Faktor. Das Wesen des Charakters entspricht der Grundform nach einer künstlerischen Organisation. Sieht man von der besonderen Färbung ab, die durch dieses Einbeziehen der Ganzheit als ästhetischer Kategorie bedingt ist, so bewegen sich Humboldts Gedanken ganz auf der Bahn der idealistischen Überzeugungen von der Ineinsbildung von Individualität und Idealität. Für ihn ist der Charakter „die ursprüngliche Natur, berichtigt und gebilligt durch die Vernunft und Freiheit" (D. 18. Jahrh. IV, 8). Was die Charakterforschung aufsucht, ist „kein Gegenstand der Natur, sondern etwas Unbedingtes — Ideale, die aber auf Individuen, auf empirische Objekte so bezogen werden, daß man sie als das Ziel ansieht, dem diese sich nähern sollen" (Plan einer vergl. Anthropol. 1795). Der einzelne Charakter kann nur dann Sinn und Tiefe erhalten, wenn er konfrontiert wird mit dem Gattungscharakter der Menschheit: „Einen Menschen beurteilen heißt nichts anderes als fragen: welchen Inhalt er der Form der Menschheit zu geben gewußt hat? Welchen Begriff man sich von der Menschheit überhaupt zu bilden hätte, wenn er das einzige Muster wäre, aus welchem man denselben abnehmen könnte?" (D. 18. Jahrh. III, 1).

Das Gesamtbild von Humboldts Arbeit an der Bewältigung der Problematik des Charakters stellt sich als ein Ringen um die Vereinigung der philosophisch-spekulativen, vom Ideal her bestimmten mit der „durch strenge Beobachtung der Wirklichkeit" geleiteten Betrachtung dar: „Ob es ihr (der vergleichenden Anthropologie) gleich eigentlich und an sich durchaus nur darauf ankommt, zu wissen, wie verschieden der idealische Mensch sein kann, muß sie den Anschein annehmen, als wäre es ihr darum zu tun, zu bestimmen,

[1]) Nach der oben entwickelten Einteilung die unter 2b) verzeichnete Bedeutung.

wie verschieden der individuelle Mensch in der Tat ist" (Plan einer vergl. Anthropol.; vgl. auch D. 18. Jahrh. I, III, und Geist der Menschheit 1797). Von diesem Zusammenhang aus ist Humboldts Aufstellung der „beiden höchsten Forderungen aller Charakterbildung" zu verstehen: der Einzelne soll „seinen Charakter allgemein erweitern und individuell bestimmen" (D. 18. Jahrh. I, H. 10); er soll „Eigentümlichkeit ohne Einseitigkeit" zu verwirklichen trachten. Zugleich aber erscheint auf dem Grunde dieser Doppelforderung die von Spranger scharf bezeichnete Zwiespältigkeit in der Wertung der Individualität: die Individualität begegnet bei Humboldt einmal als das positiv wertvolle, in ursprünglich eigenem Gesetz sich vollendende, anderseits als das nur durch Beschränkung des Ideals erklärbare, also einseitige, unvollkommene Sein (W. v. Humboldt und die Humanitätsidee, Berl. 1909, 3. Abschn. 1. Kap. IV).

Als ein Symbol dieser geforderten Durchdringung von Individualität und Idealität, der Emporhebung des endlichen Charakters zur Unendlichkeit des Vernunftideals, kann die klassisch-humanistische Bildungsidee genommen werden. Die Basis, auf der sie ruht, ist aus der Verbindung des Totalitätsprinzips mit dem idealistischen Autonomie- und Freiheitsgedanken[1]) zu begreifen: „der wahre Zweck des Menschen — nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt — ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen" (W. v. Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, 1792, II. Kap.).

Auf der Linie des Totalitätsbewußtseins liegt zunächst jene Bildungsnorm, die zur Erweiterung des geistig-bewußten Innenbesitzes, zur Aneignung eines möglichst reichen, vielseitigen und differenzierten Gehalts an objektiv-ideellen Werten auffordert; „der Mensch kann wohl vielleicht in einzelnen Fällen und Perioden seines Lebens, nie aber im Ganzen Stoff genug sammeln. Je mehr Stoff in Form, je mehr Mannigfaltigkeit er in Einheit verwandelt, desto reicher, lebendiger, kraftvoller, fruchtbarer ist er" (W. v. Humboldt, Plan einer vergl. Anthrop. 3). Im Hintergrund steht immer der Gedanke: das Individuum soll die Menschheitstotalität, die es potentiell in sich trägt, zu verwirklichen trachten; es ist „die letzte Aufgabe unseres Daseins: dem Begriff der Menschheit in unserer Person ... einen so großen Inhalt als möglich, zu verschaffen" (W. v. Humboldt, Theorie der Bildung d. Menschen, Bruchst. von 1793). Dem Totalitätsbewußtsein entstammt ferner das Gebot der künstlerischen Formung der individuellen Lebensganzheit. Der Einzelne soll die Gesamtheit seiner Kräfte, Neigungen und Möglichkeiten in ein harmonisches Verhältnis bringen; er soll aus seinem Leben einen selbstgenugsam in eigener Vollendung ruhenden autonomen Kosmos, er soll ein Kunstwerk daraus machen.

Der Autonomie- und Freiheitsgedanke aber treibt im Kreis der idealistischen Bildungsidee ein eigenartiges dialektisches Wesen.

[1]) Die Entstehung der idealistischen Freiheitsidee aus dem Glauben an die geistige Selbstmacht des Vernunftichs ist in dem geschichtlichen Teil (S. 9ff.) behandelt worden.

Durch die Lehre von der Freiheitsmacht des Menschen wird das — im Prinzip relativ entwertete — Einzelindividuum auf dem Umweg über den allgemeinen Geist doch wieder inthronisiert: die idealistische Zentralforderung (die Herrschaft der autonomen Vernunft) ist ja nur vom Individuum aus zu erfüllen. Es zeigt sich, daß die Wechselbeziehungen, durch die der Idealismus das ideelle und das überindividuelle Ich verknüpft denkt, eine Vertauschung der empirisch-konkreten und der aprioriſchen Sphäre gestatten. Es ist eine Folge dieser Dialektik, daß die klassisch-humanistischen Bildungsideen — in der Methode wie im Ziel — Züge des modernen Individualismus annehmen. In der Methode: die treibenden Kräfte, die Gang und Fortschreiten der Bildung bestimmen, entspringen der Machtsphäre des Subjekts. Bildung ist ein Prozeß der Selbstgestaltung, Selbstbereicherung, Selbstvollendung; seinen Hintergrund bildet jener geistige Selbstglaube, der für die „Erfahrung der Gegenseite" blind macht, sodaß die jenseits der Freiheit des Bildungssubjekts wirkenden Mächte von „Welt", Leben, Schicksal nicht ihr wahres Gesicht enthüllen — der Glaube also, „daß die Freiheit des Menschen (in seinem Erkennen, Wollen und Wirken) schlechterdings sein absolutes Alleinsein und Alleintun (auch in bezug auf Gott), folglich auch die Abwesenheit aller Hilfe voraussetze", wie Baader kritisch eingewendet hat (Vorlesungen über relig. Philos., a. 46). Und im Ziel: die vollendet gedachte Bildung entleiht ihre Prägung der Form des unbeugbaren, auf sich allein gestellten Selbst, das sich und nur sich weiß — das auch in seinem großen Urbild, dem Individuum der Menschheit, nur sich anschaut. Bildung ermöglicht und sichert den „Selbstgenuß der Humanität"[1]).

Die individualistische Haltung prägt sich am stärksten aus in den Humboldtschen Bildungstheorien. „Bewiesen halte ich demnach . . ., daß die wahre Vernunft dem Menschen keinen anderen Zustand, als einen solchen wünschen kann, in welchem nicht nur jeder Einzelne der ungebundensten Freiheit genießt, sich aus sich selbst in seiner Eigentümlichkeit zu entwickeln, sondern in welchem auch die physische Natur keine andere Gestalt von Menschenhänden empfängt, als ihr jeder Einzelne, nach dem Maße seines Bedürfnisses und seiner Neigung, nur beschränkt durch die Grenzen seiner Kraft und seines Rechts, selbst und willkürlich gibt" (Ideen zu einem Vers., d. Grenzen d. Wirksamk. d. Staates z. best., II). Die letzte Überspitzung des Bildungsgedankens findet sich bei Fr. Schlegel vor: „Das höchste Gut und das allein nützliche ist die Bildung" (Ideen von 1799, Nr. 37) — „Jeder ungebildete Mensch ist die Karikatur von sich selbst" — „Gott werden, Mensch sein, sich bilden, sind Ausdrücke, die einerlei bedeuten" — „Die Religion ist meistens nur ein Supplement oder gar ein Surrogat der Bildung, und nichts ist religiös im strengen Sinne, was nicht ein Produkt der Freiheit ist" (Athen.-Fragm. von 1798, Nr. 63, 262, 233).

Aus den vorhergehenden Erörterungen — bei denen die Bedeutung des Gegenstandes ebenso wie die verwickelten sachlichen Beziehungen eine weiter ausgreifende Behandlung notwendig gemacht hatten — läßt sich nun eine Antwort im ganzen gewinnen auf die Frage, die in diesem

[1]) Ed. Spranger, a. a. O., S. 422.

Kapitel zu behandeln war: welche Dienste vermag die Kategorie der Ganzheit bei der Erkenntnis des Charakters zu leisten?

Soweit das Ganzheitsdenken des Idealismus der Beantwortung zur Grundlage dient, ist folgendes Fazit zu ziehen: durch die idealistische Gedankenarbeit ist eine Fülle systematischer Gesichtspunkte, subtiler begrifflicher Elemente und methodischer Handhaben zutage gefördert worden. Aber dieser Reichtum vermag die Begrenztheit der idealistischen Auffassung des menschlichen Charakters nicht zu verbergen. Die Ergebnisse des idealistischen Denkens haben über eine Deutung des Charakters „im allgemeinen Verstand" nicht wesentlich hinausgeführt; sie haben die Struktur der konkreten Individualität gleichsam bloß in abstracto gezeichnet; sie beziehen sich mehr auf die Idee des menschlichen Charakters als auf die Bedingungen seiner existentiellen Wirklichkeit. Daher konnte die idealistische, von dem Gesichtspunkt der Totalität beherrschte Betrachtung des Charakters über gedankenreiche Ansätze hinaus[1]) nirgends zu einer geschlossenen, inhaltlich erfüllten Lehre gedeihen. Und ebenso sind die unmittelbar von ihr auf die gegenwärtigen Bestrebungen der Charakterologie ausgehenden Wirkungen gering geblieben. Die Mehrzahl der Vertreter der Charakterforschung von heute befindet sich in gegensätzlicher Haltung zum idealistischen Standpunkt: eine Bestätigung der im geschichtlichen Teil unserer Untersuchung aufgestellten These, daß eine „realistische" Einstellung das tragende Grundgefühl der modernen Charakterologie bildet.

Die an früherer Stelle als geschichtliches Phänomen besprochene Abwendung des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart von der idealistischen Vernunftgläubigkeit kann nunmehr auch an Hand der sachlichen Zusammenhänge beurteilt werden. In dem Protest, der sich aus der Denkstimmung der Gegenwart heraus gegen die idealistische Deutung der menschlichen Wirklichkeit erhebt, sind der Hauptsache nach folgende Gedankenmotive wirksam[2]):

Die in der Totalitätsidee vorgezeichnete, auf dem Weg und mit den Mitteln der Bildung sich vollziehende Überwindung des „Zufälligen" ist nur scheinbar, weil sie nur im Denken und für das Denken geschieht, weil sie das Wirkliche nicht in seiner Wirklichkeit, sondern nur „in seiner Gedachtheit" betrifft. Es gibt keinen Übergang von den Schöpfungen des Gedankens — auch den reinsten und strahlendsten —, aus denen sich die idealistische Bildungswelt aufbaut, zur wirklichen Welt.

Die Beschwörung des Schicksalhaften im Leben des Individuums durch den Imperativ zur Selbstgestaltung und ästhetischen Harmoni-

[1]) Hinsichtlich derer vor allem auf Schiller und W. v. Humboldt zu verweisen ist.

[2]) Die antiidealistische Strömung — ohne Rücksicht auf das Sondergebiet der Charakterforschung betrachtet — vereinigt Vertreter sehr verschiedener geistiger Lager: H. Ehrenberg, Herm. Herrigel, Eb. Grisebach, E. Rosenstock, M. Scheler, L. Klages, A. Baeumler; die Gruppe um K. Barth in der protestantischen Theologie.

sierung bedeutet in Wahrheit Flucht vor dem wirklichen Leben, Ausweichen vor der Tragik. Das Postulat der Versöhnung des Gegensätzlichen (die sich nur in der Dimension des Logisch-Vernünftigen abspielt) ist Deckmantel für die Weigerung, die wahre Fragwürdigkeit, Getrübtheit und Verstrickung des menschlichen Daseins einzubeziehen, ist — in der Sprache der Theologie — Ignorierung des Standes der gefallenen Menschheit.

Das Wirklichkeitsgefühl der Gegenwart durchstreicht den idealistischen Optimismus und bricht mit der Grundvoraussetzung der idealistischen Menschenidee: der Voraussetzung von der inneren Geschlossenheit, der immanenten Harmonie des als individuelle Totalität gedachten Menschen. Es ist den humanistischen Imperativen und Vollkommenheitsbegriffen entfremdet, die sinnvoll sein konnten nur unter einer Voraussetzung: nämlich der Intaktheit der Werttafeln, auf die sie bezogen waren — also historisch gesprochen vor dem Zeitalter Nietzsches.

Dem „realistischen" Bewußtsein der Gegenwart enthüllt sich die „geistige substantielle Individualität", die als Ideal erscheint, insofern sie Individuum ist (Hegel, Ästh. II, 2. Kap. 1.), die „teils bestimmter Charakter, teils alles in allem, . . . schwebt in der vollen einigen Mitte zwischen bloßer Allgemeinheit und ebenso abstrakter Besonderheit" — sie enthüllt sich als idealistische Konstruktion, als Traumbild. Das existentielle Verhältnis zwischen Besonderheit und Allgemeinheit, die wahrhafte Auseinandersetzung des individuellen Charakters mit den überindividuellen Inhalten des Geistigen läßt sich nicht in das logisch-dialektische Schema zwingen. Die Beziehung zwischen dem Einzelcharakter (dem Sichwandelnden) und den geistig-allgemeinen Gefügen (dem Unwandelbaren) ist echte Begegnung, oder sie ist überhaupt nichts reales. Ist sie aber Begegnung, so kann sie weder als ruhende Darstellung („Hypotypose") der Idee, noch unter der Form der dialektischen Bewegung erfaßt werden, sondern in der Entscheidung und Verantwortung des Einzelnen gegenüber dem überseelischen Gehalt, der an ihn herantritt, ihm zum Auftrag wird — zur Frage, ob die Kraft des Bestehens wie des Verwandelns in ihm ist.

Wie ist nun die Tatsache zu verstehen, daß trotz der Abkehr von den Lebensideen des Idealismus das Totalitätsprinzip in der Gegenwart zu großer Bedeutung gekommen ist? Die Lösung ergibt sich durch aufmerksame Betrachtung der verschiedenen Einzelbedeutungen, die nach unserer früheren Analyse im Gedanken der Totalität vereinigt sind: in der Tat beschränkt sich die Funktion, die das Ganzheitsprinzip in der heutigen Forschung erfüllt, im allgemeinen auf den biologischen Bedeutungsbestandteil[1]). Es ist von symptomatischer Bedeutung, daß — von den Nachwirkungen der Lehre Diltheys abgesehen — der Ganzheitsbegriff heute vornehmlich auf dem Weg über die Biologie in die Charakterologie Eingang gefunden hat. Wer heute als Charakterologe, Naturforscher,

[1]) Nach unserer Aufstellung (ob. S. 29) die Sonderbedeutung 2a).

Mediziner (und vielfach selbst als Geisteswissenschaftler) von „Ganzheit" spricht, beabsichtigt im allgemeinen nicht jene idealistische Durchdringung von Individualität und Idealität, von Endlichem und Unendlichem, hervorzuheben, sondern er betrachtet Ganzheit in erster Linie als Formprinzip des Organischen, als „Analogon des Lebens". Die Ganzheitskategorie wird in der heutigen Wissenschaft in der Regel nicht dazu verwendet, um den Charakter, die individuelle Gestalt, zu verstehen als ein „Sich-zur-Existenzbringen der Idee"; sie wird vielmehr in Anspruch genommen als Mittel, um Individualität als naturhaft-biologischen Tatbestand zu formulieren.

Richtet sich nun der Begriff des Charakters, als individuelle Ganzheit in diesem Sinne definiert, auf das Wesen des ganzen Menschen? Die Prüfung dieser Frage wird uns am Schluß unserer Arbeit beschäftigen. Wir begnügen uns vorläufig mit der Aufstellung der These: die biologische Wirklichkeit des Menschen deckt sich nicht mit seiner vollen lebendig-persönlichen Wirklichkeit. Menschliche Individualität begreift einen größeren Umkreis in sich als Individualität schlechthin.

4. DAS POLARITÄTSPRINZIP.

Die Auffassung der Erscheinungen als Manifestation polarer Kräfte ist im Prinzip nur jenseits der Methoden der Kausalerklärung und des Gesetzesdenkens der mechanischen Naturwissenschaft möglich. Anderseits bedingt aber die Berufung auf Polarität als ursprüngliches Prinzip der konkreten Wirklichkeit auch ein Heraustreten aus dem geschlossenen idealistischen Vernunftkosmos. An dem Prinzip der Polarität scheidet sich das realistische (und das romantische) Wirklichkeitsgefühl von dem idealistischen. Der Polaritätsgedanke ist Ausgangspunkt für das Vorstoßen in die Welt des unmittelbar Erfahrbaren, des sinnlich Wirklichen, des lebendig Anschaubaren. Er bezeichnet eine Wegscheide zwischen dem Gebiet des begrifflich-konstruktiven und dem des symbolischen Erkennens. Nur die Erkenntnishaltung der Hingabe an das Wirkliche, nicht die der Wirklichkeitsbeherrschung vermag ihm den Boden zu bereiten. Das vergleichende Studium der verschiedenen Stellen in der Geschichte des Erkennens, an denen die Polarität zum Grundgesetz erhoben wird, führt zu der Einsicht, daß das Polaritätsdenken Möglichkeiten zu einem erweiterten Begriff der Erfahrung in sich birgt — einer Erfahrung, die nicht einen Zusammenhang mathematischer oder abstrakt-vernünftiger Gesetze zum „Kontext" hat, sondern die sich auf das Seinsgesetz einer durchgehenden lebendigen Entsprechung des Erscheinenden, auf das (wie auch immer gefaßte) Prinzip einer analogia entis aufbaut[1]).

[1]) Die auf diesen Zusammenhang sich gründenden Beziehungen zwischen Polarität einerseits, Ausdruck, Symbol, Analogie, Semeiotik anderseits, können hier nur genannt, nicht entwickelt werden.

Die reinste, von romantischer Willkür unentstellte Auffassung von Polarität als eines konkreten Seins- und Werdegesetzes des Naturlebens, das „die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen durchdringt und belebt", stellt sich in den Gedanken des Naturforschers Goethe dar. „Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind" (Farbenlehre, 5. Abtg. Nr. 739)[1]). Außerordentlich verwickelt und als dogmengeschichtlicher Vorgang schwer überschaubar gestaltet sich die Verarbeitung des Polaritätsmotivs, soweit sie sich auf dem Boden der idealistischen Grundanschauungen vollzieht. Die geistige Nachbarschaft — bei sachlicher Unterschiedenheit — zwischen der polaren und der logischen Entgegensetzung führt zu eigentümlichen Problemüberschneidungen.

Von maßgebender Bedeutung in diesem Zusammenhang sind die naturphilosophischen Schriften Schellings aus den Jahren 1798—1801. Hier hebt sich die Eigenbedeutung des polaren Wechselverhältnisses am deutlichsten ab von den Formen logisch-begrifflicher Gegensätzlichkeit. Und bezeichnenderweise fallen diese Gedanken in jene Entwicklungsperiode Schellings, in der es ihm um eine Anwendung der Fichteschen Wissenschaftslehre auf das natürliche Untergeschoß des Selbstbewußtseins zu tun ist. Er will „das Objektive zum Ersten machen", d. h. er erkennt jetzt als die „wahre Richtung" nicht die, welche „von uns zur Natur" führt, sondern „die, welche die Natur selbst genommen hat"; ja, er möchte „allen Menschen, die in der Philosophie jetzt zweifelhaft sind und nicht auf den Grund sehen, zurufen: Kommet her zur Physik und erkennet das Wahre!" (Allg. Deduktion d. dynam. Proz. 1800).

Trotz des Schwankens zwischen verschiedenen als letztgültig zu betrachtenden systematischen Anknüpfungspunkten — außer der Polarität spielt das Kantisch-Fichtesche Selbstbewußtsein sowie die Totalität (Organismus) eine wichtige Rolle — erweist sich das Polaritätsschema als das eigentlich Beherrschende. Schellings Hauptziel ist die Bestimmung der „Natur des Dynamischen". Das Dynamische ist ihm als Grundform der Naturerklärung „eben das, was das Transzendentale für die Philosophie ist". Die Vorstellung einer stetigen, sich fortgesetzt potenzierenden „dynamischen" Stufenfolge der Natur aber ist nichts anderes als die Einkleidung für das Polaritätsschema. Denn der dynamische Prozeß steht für Schelling unter der Voraussetzung einer „ursprünglichen Duplizität in der Natur". Es ist eine Duplizität von Kräften, die, entgegengesetzt gerichtet, aber sich gegenseitig bedingend und tragend, die ständige Hin- und Rückverwandlung von der Identität (dem Homogenen) zur Differenz (dem Heterogenen) bewirken. Der „Charakter des ganzen Universums" ist bestimmt durch diese Urpolarität, die von Schelling als „Identität in der Duplizität und Duplizität in der Identität" definiert wird (1. Entw. eines Syst. d. Naturphil. 1799, 3. Hauptabschn. II). Kants Konstruktion der Materie aus einer Repulsions- und einer Attraktivkraft in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft dient Schelling (ebenso wie Goethe) zum Vorbild. Aber Schelling hebt die bei Kant mechanisch-quantitativ gedachten Kraftwirkungen in die Sphäre der Anschauung, des (im Goetheschen Sinn) „gegenständlichen" Denkens; die polare Urfunktion soll das Erscheinende auch seinem qualitativen Inhalt nach begreiflich machen. Alles Geschehen in der anorganischen Welt wie in der des Lebendigen ist Abwandlung der einen Urpolarität in ihren Haupt-

[1]) Die Bedeutung der Polaritätsidee in Goethes Naturbetrachtung behandelt W. Troll in der Einleitung zu „Goethes morphologische Schriften", Jena 1926.

formen: aktiv-passiv, expansiv-retartierend, produktiv-rezeptiv, irritabel-sensibel, männlich-weiblich[1]). „Alle diese Gegensätze sind doch nur verschiedene Formen, in welche der eine, in unendlichen Verzweigungen über die ganze Natur sich ausbreitende Urgegensatz sich verwandelt".

Schellings Auffassung von Polarität bezieht sich (in den Schriften dieser Periode) nicht auf die Struktur des Wissens sondern auf das Gefüge der Wirklichkeit; nicht auf apriorische Erkenntnisbedingungen sondern auf reale Seinsqualitäten. Wie weit sich Schelling beim Verfolgen dieser Linie stellenweise von der idealistischen Ichphilosophie entfernt — trotz der in diesen Jahren noch bewußt aufrecht erhaltenen Fichtegefolgschaft —, dafür finden sich merkwürdige Zeugnisse: das Prinzip des „dynamischen Prozesses", die Polarität, ermöglicht der Naturphilosophie zugleich „eine physikalische Erklärung des Idealismus ... er wird selbst etwas Erklärbares — und damit fällt die theoretische Realität des Idealismus zusammen" (Allg. Deduktion d. dynam. Proz. 1800, § 63).

Der Polaritätsgedanke in seiner wesensgemäßen Fassung wird von der Naturphilosophie der Schellingschule und von der späteren Romantik (bis zu Bachofen hin) weitergeführt, vielseitig fruchtbar gemacht (und zum Teil auch ästhetisch-spielerisch mißbraucht). Innerhalb des Idealismus dagegen verwischt sich alsbald seine Eigenbedeutung; es entsteht eine Verschiebung durch das Vermengen der polaren mit der logischen Gegensätzlichkeit, das zum Teil noch bei Schelling, am gravierendsten aber bei Hegel zu bobachten ist[2]). Die idealistische Unklarheit äußert sich nicht nur in einer mangelnden Scheidung zwischen Antinomik und Polarität, sondern in dem — vor allem bei Hegel hervortretenden — Verfahren, das polare Verhältnis in das dialektische Schema hereinzuzwingen. Zum Wesen der Antinomik (verstanden als Prinzip logisch-rationaler Gesetzlichkeit) gehört die Trennung, das Sich-ausschließen des Entgegengesetzten. Der logische Satz des Widerspruchs ist entscheidend; Thesis — Antithesis ist das Grundverhältnis. Polare Gegensätzlichkeit dagegen hat eine Gemeinsamkeit des Entgegengesetzten, eine Zusammengehörigkeit in der Unterscheidung zur Basis. Polare Kräfte sind entgegengerichtet, aber zugleich sich ergänzend, ursprünglich unterschieden und ursprünglich aufeinander bezogen — eine „stete Koexistenz des Entzweiten" (Goethe). Polarität gehört nicht der Dimension des Rational-Begrifflichen, sondern der des Anschaulich-Symbolhaften an. Das beherrschende Grundverhältnis ist nicht das logisch starre von Thesis-Antithesis (Satz-Gegensatz), sondern das organisch rythmische von Arsis-Thesis (Hebung-Senkung, Einatmen-Ausatmen, Systole-Diastole, Wellenberg-Wellental). Goethe sieht in der Polarität ein „Ur-

[1]) „Absolute Geschlechtslosigkeit ist nirgends in der ganzen Natur demonstrabel, und ein regulatives Prinzip a priori fordert, überall in der organischen Natur auf Geschlechtsverschiedenheit auszugehen" (1. Entw. eines Syst. d. Naturphilos. 1799, 1. Haupt-Abschn. III).

[2]) Eine grundlegende Untersuchung des Verhältnisses der beiden Gegensatzarten — eine dringende Forderung in Anbetracht des wiedererwachenden Verständnisses für die Naturbetrachtung der Romantik und der von ihr ausgehenden starken Einwirkungen auf das gegenwärtige Denken — fehlt bis heute noch.

phänomen, das man nur aussprechen darf, um es erklärt zu haben; dadurch wird es denn auch ein Symbol für alles Übrige, wofür wir keine Worte noch Namen zu suchen brauchen". Hegel unterschiebt vielfach der echten Polarität den dialektischen „Widerspruch" und stempelt sie so zum innerlogischen Vorgang[1]).

Soweit sich im gegenwärtigen Denken ein Zurückgreifen auf die Idee der Polarität vollzieht, verbinden sich diese Bestrebungen ausnahmslos mit einer Absage an die idealistische Logifizierung des polaren Urverhältnisses. Sie liegen auf der Linie der „realistischen" Grundeinstellung. Sie bedeuten eine Zurücknahme des rationalistischen Abstrahierens von den Naturgrundlagen; es bekundet sich in ihnen der Wille zur Lebensnähe, zur Ersetzung des „logozentrischen" durch den „biozentrischen" Standpunkt des Denkens. Diese Kennzeichnung trifft im eminenten Sinne zu auf alle in jüngster Zeit unternommenen Versuche, das Polaritätsprinzip zur Wesensbestimmung des menschlichen Charakters heranzuziehen. Das Forschen nach der polaren Struktur des Charakters schließt zunächst das Bekenntnis zu einer dynamischen Auffassung der Individualität in sich. Unter dem Gesichtspunkt der Polarität kann der Charakter nicht als in sich unveränderliches Sein, nicht als gegebene feste Größe (sei es im Sinne des Aktuellen oder des Potentiellen) begriffen werden. Als Grundwesen des Charakters stellt sich dann vielmehr ein dynamisches Verhältnis, eine fundamentale Kräfteproportion dar. Die Polaritätsanschauung führt weiterhin zu einer Verstärkung des Bewußtseins von der Zeitlichkeit, der Geschichtlichkeit der menschlich-individuellen Existenz. Die Deutung des Charakters kann nicht mehr durch die statische Methode einer Beschreibung und Rubrizierung von Anlagen, Eigenschaften und Merkmalen erfolgen; das Schwergewicht verschiebt sich nach der Seite des in zeitlich-periodischer Gliederung sich vollziehenden Werdens der individuellen Gestalt. Die Dynamik der polaren Beziehungen lenkt also notwendig den Blick auf die Bedeutung des „biographischen" Moments: die Erkenntnis des Charakters wird nicht mit der Auffassung einer starren Anfangs- oder Endform der individuellen Existenz als abgeschlossen gelten; sie kann sich nur erfüllen durch das Zusammensehen der festen, bleibenden Elemente des Charakteraufbaus mit den Phasen des konkreten Lebensverlaufs.

Die Polaritätsauffassung des Charakters — als prinzipielle Betrachtungsweise — hat in der jüngsten Zeit das Feld frei gemacht für eine Mannigfaltigkeit von Versuchen, das polare Grundschema inhaltlich

[1]) Die notwendigen Belege für diese Behauptung, deren Folgen für die prinzipielle Auseinandersetzung mit der Hegelschen Dialektik nicht unbedeutend wären, können an dieser Stelle nicht gegeben werden. Unser Einwand berührt sich mit dem von Benedetto Croce (Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, Heidelberg 1909) gegen Hegel erhobenen Vorwurf der Verwechslung von der Dialektik der Gegensätze mit der Verknüpfung der Unterschiede.

auszufüllen — Versuche, in denen die ganze Skala von empirisch-vereinzelten Polaritätsformen bis zum Aufweis einer in die letzten menschlichen Seinsgründe hineinreichenden Urpolarität durchlaufen wird[1]). Die fruchtbarsten Möglichkeiten in charakterologischer Hinsicht aber ergeben sich aus der veränderten Stellung zur Doppelgeschlechtlichkeit des Menschen, zur mann-weiblichen Polarität. Es gibt kaum ein stärkeres Zeugnis für das tiefe Bedürfnis nach Wirklichkeit, das die Erkenntniswelt des 19. und 20. Jahrhunderts als leidenschaftlich treibende zunächst, schließlich auch als gestaltende Kraft beherrscht, als die Ablösung der Antinomik Subjekt-Objekt, Vernunft-Sinnlichkeit, Geist-Stoff durch die Polarität der Urmächte des Männlichen und des Weiblichen. Im idealistischen Denken sowohl wie in der mechanistisch-positivistischen Wirklichkeitsauffassung hatte die Geschlechtsbestimmtheit des Individuellen nicht die Stelle gefunden, die ihrer realen Bedeutung im Gefüge des Charakters entsprach. Unter dem Gesichtspunkt der Polarität aber öffnet sich ein Durchblick, der notwendig auch den „Gipfel der organischen Trennung, die Scheidung in zwei Geschlechter" (Goethe), in helles Licht rückt.

Das ewige Problem der Geschlechterdifferenzierung und Geschlechtersynthese behauptet wohl auch in der Weltanschauung des 18. Jahrhunderts seinen Platz. Es erscheint aber für die Klassik wesentlich in Gestalt der Frage, wie die Geschlechterentzweiung abzustreifen, wie zu dem reinen menschlichen Gattungscharakter jenseits des Geschlechtsunterschiedes zu gelangen sei. Die Lösung, die das idealistische Denken für diese Frage bereithält, entspricht der Denkgesinnung des Platonismus, sie sucht den Ausgleich durch Idealisierung zu erreichen[2]). Die idealistische Grundvorstellung von der reinen, übergeschlechtlich-allgemeinen Natur des Menschen ist eine Idee, die sich nur postulieren, nur in Gedanken vollziehen läßt. Nach Humboldts Überzeugung läßt sich das „Ideal reiner und geschlechtsloser Menschheit" dadurch gewinnen, daß man „das Charakteristische beider Geschlechter in Gedanken zusammenschmelzt und aus dem innigsten Bunde der reinen Männlichkeit und der reinen Weiblichkeit die Menschlichkeit bildet" (Über die männliche und weibliche Form 1795). Es ist der Weg der Abstraktion, der zu diesem Menschenbild führt: „man abstrahiere nun entweder von dem Geschlechtscharakter oder man vereinige denselben, so erhält man in beiden Fällen ein Bild des Menschen in seiner allge-

[1]) Als Beispiel seien einige Polaritätsformen angeführt, die in der jüngsten Entwicklung charakterologischen Denkens besondere Bedeutung erlangt haben: passiv-aktiv, kontemplativ-willensmäßig, Gefühl-Verstand, dionysisch-apollinisch, Lebenswille-Formwille, Trieb-Bewußtsein, Dasein-Wachsein, Objektstrieb-Ichtrieb, Lebenstrieb-Todestrieb, Vitalität-Geistigkeit.

[2]) Entsprechend ließe sich der Weg, den die Frühromantik gegangen ist, als ein Ausgleich durch Poetisierung bezeichnen.

meinen Natur .... Überall muß man sich gewöhnen, das Geschlecht als Schranke zu betrachten" (ib.). Abstraktion aber, als letztlich entscheidende geistige Auskunft betrachtet, ist — Flucht, ist „Überfliegen" der Wirklichkeit, Verneinen der Erfahrung des Endlichen, Gegenwärtigen zugunsten einer Welt autonomer Vernunftideen. Die nach dem Zusammenbruch des Idealismus eintretende Umschichtung der Anschauungen über die Geschlechterpolarität entspricht dem Unterschied in der Schätzung des „Schönen" und des „Charakteristischen" (vgl. ob. S. 31), oder dem tiefen Wandel zwischen der Kantisch-idealistischen und der Schopenhauerschen Auffassung vom Wesen des „Willens".

Die idealistische Haltung läßt sich ihrem Kerne nach auf die Formel bringen, daß das übergeschlechtliche Wesen des Menschen (seine „Übernatur") im letzten Grund einseitig mit der männlichen Vernunftpotenz gleichgesetzt wird. Die auf den Idealismus folgende Epoche sieht den Schwerpunkt des Problems nicht mehr in der Frage, wie die „Idee Mensch" als „reines Wesen, abgesondert von allem Geschlechtsunterschied" (Humboldt) gefaßt werden könne. Ihr Ausgangspunkt ist ein anderer, realistisch bestimmter: ist die Tatsache, daß es kein geschlechtloses menschliches Individuum gibt, daß der existierende Mensch nur als dieser Mann oder dieses Weib erscheint. Derselbe Feuerbach, der die wuchtigsten Schläge gegen das theoretische Fundament des Idealismus geführt hat, spricht auch die Losung aus, die der späteren Charakterforschung die Ziele gibt: „In dem absoluten, d. h. abstrakten Ich abstrahiere ich von allen Unterschieden, folglich auch vom Geschlechtsunterschied.... Das wirkliche, existierende Ich ist nur weibliches oder männliches Ich, kein geschlechtsloses Das, denn der Geschlechtsunterschied ... ist ein Mark und Bein durchdringender, allgegenwärtiger, unendlicher, nicht da anfangender, dort endender Unterschied. Ich denke, ich empfinde nur als Mann oder Weib" (Über Spiritualismus, Nr. 15: Kritik des Idealismus).

Dieser tief in das Kulturbewußtsein der jüngsten Epoche eingreifende Wandel der Anschauungen — in dem zugleich die Opposition gegen die einseitig männliche Geistigkeit der rationalistischen Systeme zu Worte kommt — läßt sich auf eine übergreifend allgemeine Formel bringen: die Wiederentdeckung der metaphysischen Bedeutung des weiblichen Prinzips, die Hinwendung zu dem chthonisch-mütterlichen Pol des Lebens, zur hütenden Kraft der Erde; denn das Weib „vertritt die Stelle der Erde und setzt der Erde Urmuttertum unter den Sterblichen fort" (Bachofen, Mutterrecht, Ausgabe Schröter-Baeumler, München 1926, S. 65)[1]). Durch die chthonische Metaphysik des 19. Jahrhunderts ist aber mittelbar ein viel weiter sich ausspannender Zusammenhang in den Gesichtskreis eingerückt: die Symbolisierung des Verhältnisses von

[1]) Diese Einsicht bildet den gedanklichen Mittelpunkt in der Deutung der chthonischen Metaphysik der „religiösen" Spätromantik, die A. Baeumler in der Einleitung zu der zitierten Bachofenausgabe gibt.

(naturverbundener, sinnlich-lebendiger) Seele und (unstofflichem, naturfreiem) Geist durch die Geschlechterbeziehung des Weiblichen und Männlichen — dieser Grundgedanke der Philosophie der Spätromantik hat seine Parallele in alten christlich-theologischen Konzeptionen der Väterzeit und des Mittelalters.

Für Augustin ist der *spiritus* im Menschen „in gewisser Weise gleichsam der Seele Gemahl" (*animae quasi maritus quodammodo*, 83 quaestiones qu. 64); für Tertullian stellt sich das Verhältnis von Seele und Geist als „*connubium*" dar (De anima c. 41); Scotus Erigena sagt in De divis. naturae: *Naturae humanae vir est intellectus, qui a Graecis vocatur νοῦς, mulier sensus, qui femino genere αἴσθησις exprimitur* („in der menschlichen Natur bedeutet der Mann den Geist, der bei den Griechen *Nus* heißt, das Weib aber die Sinnlichkeit, die weiblichen Geschlechtes mit *Aisthesis* bezeichnet wird"; vgl. unten S. 57f.).

Der Gegenwart ist die Auseinandersetzung mit den Problemen der Geschlechterpolarität in ihrem ganzen Ernst vor Augen gestellt. Dreifach ist die grundsätzliche Möglichkeit der Stellungnahme: die metaphysische Bedeutung der Geschlechtsdifferenz zu verkennen, oder in ihr ein unüberwindbar Letztes zu sehen, oder sie zwar in ihrer vollen Wirklichkeit anzuerkennen, nicht aber auf ihre geistige Einarbeitung in einen übergeordneten Zusammenhang zu verzichten.

Nachdem die bis in die letzten Jahrzehnte herrschende Gleichgültigkeit oder Abschließung der Wissenschaft gegen die mit dem Polaritätsdenken verknüpfte Erkenntnisgesinnung zu weichen beginnt, strömt eine Fülle von Erkenntnisgehalten ein, die vorher als totes Geschichtsinventar ungenutzt gelagert hatten: Gedankengut aus Goethes und Schellings Naturbetrachtung, aus der Psychologie und Geschichtsdeutung der Romantik. Diese geistigen Elemente werden nun in der jüngsten Zeit in verschiedenartige Beziehungen gesetzt zu dem umfangreichen Bestand an Einzelwissen und dem gewaltigen Apparat von Forschungsmethoden, den die neuere Wissenschaft im Gebiet der Psychologie, Charakterologie, Psychopathologie hervorgebracht hat.

Die oben (S. 20) angegebenen Gründe verbieten den Versuch einer Fixierung der von hier abzweigenden vielgestaltigen Deutungsformen und Einzeltheorien. Wir beschränken uns auf die Erörterung eines einzelnen charakterologischen Lehrsystems, das infolge des durchgehenden Zusammenhangs der begrifflich-methodischen Durchgestaltung mit der philosophischen Gesamtanschauung ein hohes Maß von innerer Geschlossenheit aufweist, und das überdies in seiner geistigen Haltung als Zeitsymptom besonderen Wert besitzt: die Charakterologie von L. Klages.

Ein bedeutsamer Reflex dieser Umgestaltung ist die im 19. Jahrhundert einsetzende neue Wertung des Unbewußten — jenes anthropologischen Analogons des kosmischen Prinzips der mütterlichen Erdtiefe. Es darf mit Recht von einer Neuentdeckung des Unbewußten in der jüngsten Epoche gesprochen werden. Denn in den Theorien vom Unbewußten, wie sie das 19. Jahrhundert hervorgebracht hat, kommt ein ganz anderes Bedeutungselement zur Geltung als in denen des 18. Jahrhunderts. Für Leibniz und die Aufklärungsphilosophie gehören die Tat-

sachen des „Unbewußten" zur Dimension der *facultas cognitiva*. Es geht nur um die Analyse der theoretisch-erkennenden Haltung des Menschen. Der Begriff des Unbewußten bezeichnet nur einen graduellen Unterschied der Erkenntnisweisen. Die „unbewußten Vorstellungen" (Leibnizens *petites perceptions*) sind als *cognitio confusa* nur eine Vorstufe, eine niedrigere Form der „klaren" und „deutlichen" Vorstellungen und der Vernunfteinsichten. Für das 19. Jahrhundert dagegen[1]) wird das Unbewußte zum Hinweis auf eine anthropologische Grundtatsache: daß die menschlich-individuelle Existenz genährt wie bedrängt ist von dunkel triebhaften Mächten des Elementarlebens. Hier wird das Unbewußte nicht mehr als niedrige und lebensunwichtige Vorstufe im Vorstellungs- und Erkenntnisprozeß, sondern als der Mutterboden von treibenden Kräften unserer Gefühle, Gedanken und Taten betrachtet.

Schärfster Antirationalismus, glühende Verehrung des dionysischen Lebenspols ist die Grundgesinnung der Lehre von Klages[2]). Die ganze Leidenschaft seines Kampfes richtet sich gegen den Herrschaftsanspruch des Logischen. In dem Glauben an die Wirklichkeitsmacht der Vernunft, der das abendländische Kulturbewußtsein auf weite Strecken hin erfüllt, sieht er die Quelle der unseligen Entfremdung des Menschen von den ursprünglichen Lebenstiefen. Nicht vom Bewußtsein, vom Prinzip des *cogito* aus, muß in Wahrheit das Wesen des Menschen und seine Stellung zur Welt zu begreifen gesucht werden, sondern aus seiner Einordnung in den a priori ungeistigen Zusammenhang des chthonisch-naturhaften Lebens. Klages betrachtet sich als Erben Goethes, der Romantik, Nietzsches und Bachofens. Aber seinem Blick enthüllt sich an dem Anschauungsreichtum dieser seiner erklärten Vorbilder wesentlich nur das eine Element — die andersgearteten Motive werden teils übersehen, teils im Sinn der eigenen Grundgedanken gedeutet[3])—: der Sinn für die Erdtiefe, die Verehrung für den dunkel-unbewußten, ewig schöpferischen und zerstörerischen Lebensdrang, die Heiligung des chthonischen Prinzips[4]).

[1]) Es besteht hier eine Basis der Gemeinsamkeit zwischen so grundverschieden gerichteten Persönlichkeiten wie Carus, G. H. v. Schubert, Schopenhauer, Bachofen, Nietzsche, E. v. Hartmann, Freud, Klages.

[2]) Unsere Darstellung geht nur auf die tragenden Hauptgedanken, nicht aber auf den angewandten Teil der Charaktertheorien von Klages ein. Leider konnte das letzte Werk von Kl. (Der Geist als Widersacher der Seele, Leipzig 1929), das (in seinen zwei ersten Bänden) erst während der Drucklegung unserer Arbeit erschien, nicht mehr berücksichtigt werden.

[3]) So konzentriert sich für Kl. der Grundirrtum Nietzsches in dessen Versuch, das „Wesen des Geistes in die Vitalität hineinzudeuten" (Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, Leipzig 1926).

[4]) Die religiöse Konsequenz von Klages' Grundanschauung ist die sehnsüchtige Hinneigung zu den Mysterien der Naturreligion; das stärkste Zeugnis hierfür gibt sein Buch „Vom kosmogonischen Eros", München 1922.

Eine unversöhnbare Antithetik: der „nicht mehr umdenkbare Urdualismus von Leben (Element, Seele) und Geist" ist Fundament der Klagesschen Metaphysik. „Leben und Geist fallen auseinander, und zwar ist nach Auffassung Nietzsches der Geist eine Krankheitsform des Lebens" (Grundlagen d. Charakterkunde, Leipzig 1926, S. 9). Das Leben als solches ist „ungeistig und alogisch". Der Geist aber ist das lebenzerstörende Prinzip schlechthin, ist eine in ihren Ursprüngen rätselhafte „askosmische Macht". Die Lebensfeindlichkeit des Geistigen sucht Klages durch eine seltsame Auslegung des Paradiesmythus anschaulich zu machen, nach der sich der Fall des Menschen — verursacht eben durch den Einbruch des akosmischen Prinzips des Geistigen — nicht als ein Abfall von Gott, sondern vom Leben darstellt.

Auf dieser dualistischen Basis wird das Gebäude der anthropologischen und charakterologischen Lehren errichtet. Der Mensch, als individuelles Selbst, ist in seinem „bestimmenden Kern aus zwei Substanzen gefügt, und es gehen alle Artunterschiede der Charaktere zurück auf das wechselnde Mischungsverhältnis von Geist und Seele" (ib. S. 168). So stellt sich als Quintessenz des menschlichen Wesens eine Doppelfunktion heraus: der Mensch ist „Lebensträger" (Seele, Individuum) und „Ich" (Bewußtsein). Dabei ist das „Ich" als menschliche Wohnstätte der (außerraumzeitlichen) Macht des Geistigen zu betrachten, als der „Ort des Geistes innerhalb der Vitalität" (ib. S. 177). Die Vitalität besitzt — unter Seins- wie unter Wertgesichtspunkten — den unbedingten Vorrang, denn „das Ich oder geistige Zentrum ist nicht daseinsfähig ohne ein angeschlossenes Lebenszentrum, das Lebenszentrum aber durchaus ohne angeschlossenes Ich" (ib. S. 142). „Geist" verhält sich zu „Seele" wie Allgemeingesetzlichkeit zu individuellem Lebensgeschehen, wie bindende, „regulative" zu bildender, schöpferischer Tätigkeit. Demgemäß erscheint das Ich, die Repräsentation des Geistes im Menschen, als Prinzip des (eleatisch zu denkenden) außerzeitlichen, identisch beharrenden, einsamen Seins; als der Ursprung alles Strebens, „sich dem Leben gegenüber in unwandelbarer Selbstheit zu behaupten" (ib. S. 154); sodaß das typische Schicksal der Menschenexistenz dies ist: gehemmtes, gefesseltes Leben zu sein — „Persönlichkeit ist vom Geiste gebundene Seele" (Über d. Begr. d. Persönlichkeit 1926). Das Ich „fließt nicht mit, sondern verharrt im Sein", es ist „das Urbild alles Existierens ... ich (bin) als Ich nicht nur von jedem anderen Ich, sondern auch von jedem mir erlebbaren Weltausschnitt absolut getrennt" (Grdl. d. Charakt., S. 155).

Von den metaphysischen Grundbestimmungen aus muß auch die Anwendung des Polaritätsprinzips verstanden werden, das bei Klages eine bezeichnende Lokalisierung erfährt. Der Wirkungsbereich der Polarität ist grundsätzlich auf die Lebensregion eingeschränkt. Nur der Naturkosmos ist polarisch gegliedert. Dagegen stellt die Relation Leben-

Geist für Klages keine Polarität, sondern eine Antinomie, einen reinen, unversöhnbaren Gegensatz dar. Der Geist ist geradezu die „Macht, welche die Pole entzweien und dadurch vernichten will" (Vom kosmog. Eros S. 44). Diese Begrenzung des Polaritätsverhältnisses ist zu beachten, denn sie bedingt eine merkliche Abweichung von den Anschauungen eines Kronzeugen für Klages (Bachofen), dessen Symbolschau beides umspannt und ausdrücklich zusammengreift: die Urpolarität der natürlichen Geschlechter und den Dualismus Geist — stoffliches Leben.

Das Problem des Geschlechterverhältnisses erscheint bei Klages in eigentümlichem Zwielicht. Die Geschlechterbeziehung als solche ist für Klages echte Polarität; ihre allgemeine Bedeutung ist die, „daß jeder Mann außer dem männlichen Wesenspol auch den weiblichen Wesenspol in sich trüge, nur aber normalerweise schwächer betont, jedes Weib außer dem weiblichen auch den männlichen Wesenspol, nur abermals minder betont" (Grdl. d. Charakterk., S. 25). Als polares Verhältnis dürfte nun das Geschlechterverhältnis streng genommen nicht in Parallele gebracht werden mit der Antithetik Leben — Geist. Trotzdem finden sich manche Stellen, an denen die mannweibliche Polarität mit dem metaphysischen Gegensatz von Geist und Leben in eine vergleichende Beziehung gesetzt wird: das männliche Denken ist von „geistesabhängigen", das weibliche Denken von „lebensabhängigem" Typ (ib. S. 87); die „Geschlechtsanalogie zwischen Geist und Mann, zwischen Seele und Weib ist tief begründet und kehrt im Griechischen wieder in der gleichsinnigen Gegenüberstellung von *ὁ νοῦς*" und *ἡ ψυχή* (ib. S. 168).

Soweit die Aufgabe der Charakterforschung im engeren Sinn in Frage steht, verwendet Klages zur Kennzeichnung der allgemeinsten Polaritätsform meist die altüberlieferten Gegenüberstellungen, die für Goethe, Schelling, Brown, die Romantiker den Ausgangspunkt gebildet hatten: sensibel — irritabel; empfangendes Vermögen — ausführendes Vermögen (vgl. ob. S. 47). Es ergeben sich daraus für die drei Hauptzonen des menschlichen Seins folgende Abwandlungen des polaren Grundverhältnisses:

3 Zonen:

Leib — Seele	Geist
(Vitalsphäre, zugleich nach Kl. die Kernschicht der menschlichen Existenz)	(Ich-, Bewußtseinssphäre)

3 Polaritäten:

Empfindung — Bewegungsantrieb	Schauung — Gestaltungsantrieb	Auffassungsakt (*νόησις*) — Willensakt (*βούλησις*)

Die allgemeinen Formen der Polarität werden in dem angewandten Teil der Klagesschen Charakterologie — namentlich bei dem Ausbau des Systems der Handschriftdeutung — in mannigfacher Weise abgewandelt und differenziert; als Beispiele seien genannt das Verhältnis von Kontemplation — Aktivität; Lösung — Spannung; Sachbezogenheit — Ichbezogenheit; Selbsthingebungstrieb — Selbsterhaltungstrieb; Schenktrieb — Aneignungstrieb; „Herzgedanken" — „Kopfgedanken".

Während das Polaritätsprinzip bei Klages eine zwar durchgehende, aber mehr elastische Anwendung findet, wird für die Zwecke der methodischen Erforschung des Charakters ein Ordnungssystem konstanter Art errichtet, das als eine der wichtigsten prinzipiellen Aufstellungen innerhalb der Klagesschen Charakterologie im Umriß aufgezeichnet sei. Dieses System hat die Aufgabe, die für den Aufbau des individuellen Charakters entscheidenden Elemente zu ordnen. Das zugrunde gelegte Einteilungsprinzip ist mehrdimensional; es sind (im wesentlichen) drei Achsensysteme, die unterschieden werden müssen:

1. Stoff oder Materie des Charakters. — Hierher zählt alles das, was als Fähigkeiten, Anlagen, Begabungen eines Individuums feststellbar ist. Klages bezeichnet die diesem Umkreis zugehörenden Merkmale als „Mengeneigenschaften". In dieser Gruppe kommt das relative Recht jenes Kanons zur Geltung, den wir in dem Abschnitt „Charakter als Inbegriff des Seelisch-Potentiellen" (ob. S. 24 ff.) als isolierte Auffassung behandelt hatten.

2. Gefüge oder Struktur des Charakters. — Hierher gehören alle diejenigen Eigenschaften, die sich grundsätzlich nicht als „Menge", sondern nur als Proportion zwischen einer Antriebs- und einer Widerstandsgröße bestimmen lassen, wie: Erregbarkeit (des Willens und des Gefühls), „Temperament", „Naturell". Es handelt sich bei dieser Klasse von Merkmalen, die von Klages als „Verhältniseigenschaften" bezeichnet werden, um eine bewußte Neuformung der traditionellen Temperamentenlehre (Grdl. d. Charakt., S. 99 ff.; vgl. dazu auch E. Utitz, Charakterologie, Charlottenb. 1925, § 14).

3. Art oder Qualität des Charakters. — Hierunter ist zu verstehen die Beschaffenheit der auf ihre inneren Ursachen hin beurteilten Strebungen eines Individuums, d. h. die Gesamtheit der persönlichen „Triebfedern" des Charakters. Klages spricht hier von „Richtungseigenschaften". Mit dieser Gruppe gelangt jener charakterologische Gesichtspunkt zur Geltung, den wir in dem Abschnitt „Charakter als Gattungsallgemeines" bezeichnet hatten — freilich in stark modifizierter Gestalt: hier wie dort handelt es sich um Feststellung derjenigen Eigenschaften, die die qualitative Besonderheit eines Charakters kennzeichnen, nur daß in Klages' Systematik der Irrweg einer Substantiierung vereinzelter Eigenschaften und einer sich daranschließenden „Repersonifizierung" (s. ob. S. 22 f.) vermieden wird.

Der stärkste Gebrauch der Methode der Polaritäten findet innerhalb der dritten Gruppe dieses Ordnungssystems statt; das System der „Triebfedern" ist durchgehend aufgebaut auf den Gedanken der polaren Sonderung der bindenden und lösenden, der Behauptungs- und Hingebungsantriebe. — Der methodische Wert dieses Einteilungssystems erfüllt sich aber erst durch Einbeziehung des grundlegenden charakterologischen Gesetzes der Ambivalenz (der Doppeldeutigkeit der Merkmale) — womit eine besonders fruchtbare originale Leistung von Klages wenigstens genannt sei.

Jeder Versuch, die Anschauung von Klages als Ganzes zu beurteilen, wird von der Frage auszugehen haben, wie sich das Verhältnis der Extreme Leben (Element) und Geist (Bewußtsein) innerhalb des Menschen selbst ausgestaltet. Dem metaphysischen Standpunkt entsprechend wird auch in der menschlichen Seinsregion dieses Verhältnis zum Ausdruck einer wesensmäßigen Spaltung; es kennzeichnet die „schismatische Zwienatur" des Menschen. Denn die menschliche Geistigkeit und Willensbewußtheit ist ja — unter metaphysischem Gesichtspunkt — „der hervorstechende Teilausdruck ... eines stattgehabten Bruches mit der Natur oder ... der Ausgeschlossenheit des Willensträgers vom Allgemeinleben der Welt" (Grdl. d. Charakterk., S. 149). Daneben wird zwar die Möglichkeit eines Miteinander, eines harmonischen Gleichgewichts zwischen den Extremen zugegeben; aber diese Harmonie ist illusionär, sie bringt nur den glücklichen „Schein von Synthese und Totalität" hervor.

Die feindliche Spannung, die solcherweise im Menschen zwischen Leben und Geist aufgerichtet wird, ist nur eine bestimmte Fassung und — durch die besondere Anschauungsrichtung von Klages bedingte — Tönung jener allgemeinen Doppelfunktion des Menschen, die wir durch das Verhältnis von Individuum und Person ausdrücken. Die Verherrlichung der Vitalsphäre, die Befehdung des Geistigen ist uns daher ein Zeugnis, daß Klages in seiner anthropologischen Denkweise bestrebt ist, das Prinzip der Person hinter das des Individuellen zurückzusetzn. Die Berechtigung dieser Herabsetzung des personalen Prinzips sucht Klages zu illustrieren, indem er auf den Bedeutungsursprung des Wortes *persona* (= die redende Maske des Mimen, die Rolle des Spielers) zurückgreift; *persona* ist „zum geistvergewaltigten Leben geworden, zum Leben im Dienste der Rolle, die ihm befohlen wird von der Maske des Geistes ... Und diese Maske ist uns ins Fleisch gewachsen und wächst uns mit jedem Jahrhundert fester hinein" (Vom kosmog. Eros, S. 44). Daß man gerade auf dem Wege der Sprachbesinnung zu einer völlig andersgearteten Deutung gelangen kann, beweist der Gedankengang K. Voßlers: der Begriff der Person weist einerseits „auf eine Rolle hin, die man spielt und nicht ohne weiteres tatsächlich ist, anderseits spricht er die Forderung aus, daß gerade wir selbst diese Rolle werden und sein sollen. Von der Maske oder Larve, vom Leib oder Gesicht, kurz vom Äußerlichen des Menschen ausgehend, zielt er auf unser innerstes, unveräußerliches Selbst. Man ist eine Person in dem Maße, wie man von der Rolle aus durch Verwirklichung gerade dieser Rolle hindurch zu sich selbst kommt" (Geist und Kultur in der Sprache, Heidelb. 1925, Abschn. II).

Von dieser Blickrichtung aus bestimmt sich für Klages notwendig als letztes Ziel: die Befreiung des individuellen Lebens vom Bewußtsein (Geist), die Vereinigung der „Seele" mit dem außermenschlichen Leben. Die chthonisch-kosmologische Grundeinstellung von Klages' Denken

kommt hier zum stärksten Ausdruck: es gilt, den Menschen aus seiner Geistes- und Willensverhaftung zu erlösen und ihn der Wirklichkeit des elementaren Lebens zuzuführen. Dieser Weg aber führt unausweichlich zu einer Verklärung der untermenschlichen Region mit all ihren Fragwürdigkeiten.

Sehr deutlich werden diese Fragwürdigkeiten in der Behandlung der Lehre von den Gefühlen. Die „Neigungsgefühle" — Liebe und Hingabe — werden von Klages als „Vitalgefühle" interpretiert. Aber der Versuch, seelische Verhaltens- und Erlebnisweisen, die in Wahrheit der Personsphäre angehören, in die Vitalregion hineinzuverlegen, ist undurchführbar. Klages selbst sieht sich gezwungen, auch im Bereich des bewußten Ich einen „Selbsthingebungstrieb" zuzugestehen. Die — dialektisch gequälte — Erklärung wird darin gefunden, daß zwischen Ich und Geist keine einfache Gleichung bestehe, sondern daß das bewußte Ich immerhin „lebengekoppelter Geist" sei. Das eigentliche Hindernis, echt personale, nicht in der Vitalität fundierte Gefühle — Liebe, Ehrfurcht, Verantwortung, Reue — unbefangen in ihrem Wesen zu erfassen, ist gegeben durch die oben geschilderte verengte Auffassung vom Wesen des Ich.

Das Ewige im Menschen kann für Klages nur durch die Preisgabe des Personzentrums frei werden; es verwirklicht sich nur durch den Anschluß an die „bewußtlos bildenden" Kräfte des unpersönlich-kosmischen Lebens, im Hindrängen zum Rausch des Dionysischen. Die letzte entscheidende Form von Teilhabe, Bezogenheit, Angeschlossensein überhaupt ist für Klages die magisch-sympathetische. Das ekstatisch miterlebende Einswerden mit dem Rhythmus des kosmischen Allebens ist ihm der erlösende Höhepunkt menschlicher Möglichkeiten. Die ekstatische Verbundenheit aber ist stumme, wortlose Gemeinschaft. Und die Heiligung solchen ekstatischen Einsseins ist Zeugnis dafür, daß Klages die Sphäre des Wortes — welches der wahre „Urakt des Geistes" ist — nicht aufgegangen ist. Damit aber bleibt auch der wahre Sinn des Personseins verschlossen. Denn Personsein gründet im Wort. *Verbo geniti verbum habent* (Bernhard von Clairvaux). Man könnte Klages dasselbe vorhalten, was einst F. v. Baader der idealistischen Philosophie entgegnet hatte: „Von dem Wort, welches sich in mir fortspricht, weiß diese Philosophie nichts" (Ges. W. IV, S. 246), und ebenso weiß sie nicht, „daß der Mensch nur das wahrhaft weiß und sagen kann, was ihm (innerlich) gesagt wird, was er vernimmt" (ib. IX, S. 101).

Klages weiß nur um eine Form von Manifestation, von Mitteilung, von Offenbarwerden: von dem Erscheinen eines Innern durch das Bild. Aller Sinn „muß Bild werden, wenn er sich mitteilen will, und das Bild muß wieder innerlich werden, damit es wirke. Das sind, ohne Gleichnis gesprochen, die Pole der Wirklichkeit" (Vom kosmog. Eros, S. 43). Nur das Bild, nicht Wort und Sprache, ist ihm „Lebensraum der Wahrheit". Er kennt nur die „bilderströmende Seele", nicht die sprechende, die hörende und antwortende — Person.

Der Protest, den Klages gegen rationalistischen Geisteshochmut, Ideenkrankheit und Vernunftvergötzung erhebt, ist tief und leidenschaft-

lich. Aber der Aufruf zur Naturverbundenheit um den Preis einer grundsätzlichen Abkehr vom Geist führt zu jenem Extrem, das wir an früherer Stelle zu beschreiben und einzuordnen versucht hatten (ob. S. 19 f.): zur Heiligsprechung des geistabgewandten Elementarlebens, des chthonischen Naturzusammenhangs. Die Lehre von Klages steht außerhalb jener tiefen Strömung der abendländischen Geistestradition, deren lebendiger Sinn heute langsam wieder zu tagen beginnt; außerhalb jener Überlieferung, deren Schwelle als Erster Augustin betreten hat.

III. ZUR METAPHYSIK DES CHARAKTERS.

1. INDIVIDUUM UND PERSON.

Die Problematik des Verhältnisses von Individuum und Person, auf die die kritische Würdigung der Klagesschen Charakterologie gestoßen war, ist keineswegs nur in der Sondergestalt dieses Lehrsystems bedingt. Sie hat vielmehr die Bedeutung einer allgemeinen und fundamentalen Problematik innerhalb der Domäne charakterologischen Erkennens als solcher. Notwendig taucht hinter der primären Aufgabe der Erforschung des Charakters (als zusammenfassender Bezeichnung für individuell geprägtes menschliches Sosein) jene andere auf: den Menschen in der Seinsweise der Person zu begreifen — wenn anders die Grundabsicht der Charakterologie: zur vollen, existentiellen Lebenswirklichkeit des Menschen vorzudringen, nicht von vornherein zum grundsätzlich Bruchstückhaften verurteilt sein soll.

Die Behandlung dieses Problems aber ist, streng genommen, im Rahmen und mit den Mitteln charakterologischer Forschung nicht mehr zu leisten. Der Charakterologie muß von anderer Instanz aus eine grundsätzliche Klärung der Bedeutung des individuellen und des personalen menschlichen Seins schon gegeben sein; charakterologisches Erkennen kann nur gedeihen unter der Voraussetzung einer festen Gesamtanschauung, die das Wissen um die beiden Pole menschlicher Existenz einbegreift. Denn die (spezifisch charakterologische) Frage nach der Beschaffenheit eines Menschen kann nur auf der Grundlage einer Gewißheit über das Wesen des Menschen beantwortet werden. Anders ausgedrückt: die Charakterologie kann sich nicht als durchaus selbständiges Erkenntnisgebiet behaupten; sie bedarf der Fundamentierung durch eine Wissenschaft, deren Amt es ist, sich mit der Frage nach dem Wesen des Menschen schlechthin zu befassen: durch eine philosophische Anthropologie. Es kann im Prinzip keine charakterologische Erkenntnis ohne eine immanente anthropologische Überzeugung geben. In dem System von Klages ist der anthropologische Unterbau deutlich sichtbar. Bei anderen charakterologischen Theorien, die sich rein empirisch einstellen und

auf eine verbindliche anthropologische Gesamtanschauung verzichten zu können glauben, ist gerade jene vermeintliche Ausschaltung der Grund für die häufig zu beobachtende Verbindungs- und Richtungslosigkeit in der Masse der Einzelergebnisse. Die durchgeführte Bestimmung des Verhältnisses von Charakterologie und philosophischer Anthropologie fällt nicht mehr in den Umkreis unserer Untersuchungen. Nachdem aber die vorhergehenden Überlegungen an den Brennpunkt dieses Verhältnisses in der Ebene des Prinzipiellen: das Verhältnis von Individuum und Person, herangeführt haben, soll die entscheidende Problemlage in ihren allgemeinen Zügen beschrieben werden.

Sowohl in der idealistischen wie in der chthonisch-naturalistischen Welt- und Menschendeutung kommt die Gegenüberstellung des Individual- und des Personalprinzips zum Ausdruck. Dem Idealismus bestimmt sich als Ziel der Aufstieg vom naturhaft gegebenen Einzelsein zum Überbiologisch-Geistigen, von der Bedingtheit des Individuums zur Selbständigkeit und Freiheit der Person. Diesem idealistischen ἄνω ὁδός gegenüber bezeichnet die Wegrichtung des Naturalismus die genaue Umkehrung, den κάτω ὁδός. Beiden sich widerstreitenden Standpunkten aber ist gemeinsam, daß sie sich nicht auf die Person in ihrer letzten — nur durch den Rückgang auf die religiöse Sphäre zu ermessenden — Tiefe beziehen, sondern auf einen verengerten, abstrakten Personbegriff.

Die idealistische Begründung der Personidee nimmt ihren Ausgang von der Gewißheit, daß die Grundsituation des Menschen wesentlich beruht auf der Spannung zwischen endlich vereinzeltem Eigensein und Bezogensein auf ein Überindividuell-Allgemeines. Die Entwicklung menschlicher Existenz schließt nicht nur die zum Wesen des biologischen Individuums gehörende Auseinandersetzung mit der Umwelt ein, sondern auch den Kampf um das eigene Sein. Das in der Welt des organischen Lebens legitime Ausgeliefertsein an das eigene individuelle Sosein und das daraus entspringende hemmungslose „Sichselbstproduzieren" ist im Bereich des menschlichen Charakters bloßer Grenzfall. Das organische Individuum „produziert ... sich selbst: es macht sich zu dem, was es an sich ist .... Im Geiste aber ist es anders ... Die Entwicklung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter, unwilliger Kampf gegen sich selbst ... und ferner ist sie nicht bloß das Formelle des Sichentwickelns überhaupt, sondern das Hervorbringen eines Zwecks von bestimmtem Inhalte" (Hegel, Philos. d. Gesch., Einl. III a). Der geistig allgemeine Zweck wird aber nun im idealistischen Denken unter der Form des „Begriffs", der „Idee", des „Vernunftichs" erfaßt. Die übermenschliche (überbiologische) Region wird der Vernunftregion schlechthin gleichgesetzt. Die Beziehungen, die die Naturwirklichkeit und die Vernunftwelt verknüpfen, sind vom Charakter des Logisch-Rationalen. Unter diesem Aspekt kommt es zu der Scheidung, die in der Entgegensetzung des im individuierten Sosein verharrenden Nur-Charakters und des Ver-

nunft- und Freiheitscharakters des Menschen gipfelt. Diese „zweite Geburt" des Charakters, diese Erhebung des endlichen zum freien, unendlichen Bewußtsein, einseitig verstanden als „Realisierung des Vernunftzwecks", ist aber nur ein Hindeuten auf die Idee der personhaften Existenz — ein Hindeuten, welchem zudem die ständige Gefahr jenes Mißdeutens zugesellt ist, in dessen Licht die Personwerdung als einseitig selbstschöpferischer Vorgang erscheint.

Die wahrhaft personbegründete Macht wohnt nicht in der Dialektik der logischen Bewegung. Personsein gründet nicht in der Einheit und Allgemeinheit des Begriffs, sondern in der Einheit und Gemeinschaft des Worts. Die Existenz des Menschen als Person setzt die Sphäre des Wortes voraus — in der letzten Bedeutung als des Wortes vor aller Sprache, als des Wortes, „das im Anfang war" (*Verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione volvantur, hoc enim est quod ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium;* Augustin, De trin. XV, 10 n. 19). Erst aus jener Beziehung heraus, für die das Wort Urbild ist — Sprechen, Hören, Erwidern und Tun des Wortes — erfährt sich das Individuum als Person. Nur als Angesprochener und Sprechender, als Aufnehmender (dem Anruf sich Öffnender) und Antwortender (und eben hierin sich Ver-antwortender) tritt das menschliche Individuum aus den Schranken seines naturhaft gegebenen Wesensbestandes heraus — ohne sich zur Allmachtsvollkommenheit eines absoluten Ich zu überheben —, vermag es in das Verhältnis zur göttlichen, natürlichen und menschlichen Welt einzutreten, das weder einseitig biologisch noch logisch determiniert, sondern geisthaft-lebendige Verbundenheit ist. Der Mensch ist Person, insofern er sprechen kann und insofern zu ihm und mit ihm gesprochen werden kann.

Die völlige Freilegung des für uns entscheidenden Sinnes des individuellen und des personalen Prinzips sowie die Entwicklung der anthropologischen Folgerungen muß einer anderen Arbeit vorbehalten bleiben. An dieser Stelle sollte nur das zur allgemeinsten Klärung Notwendige zusammengefaßt werden. — Unsere Auffassung vom Wesen der Person steht in einer gewissen Nachbarschaft zu den sprachphilosophischen Anschauungen K. Voßlers. Jedoch auch das Unterscheidende wird schon aus der bloßen Formulierung der These offenkundig: bei Voßler, dessen Blick wesentlich der Sprache zugewandt ist, liegt der Hauptton mehr auf der Umkehrung unseres im Text aufgestellten Hauptsatzes. Für ihn bestimmt „die Tatsache, daß das Gespräch von der Person, nicht von den Individuen geführt wird . . ., den Begriff der Sprache" (a. a. O., S. 14). Für die Absichten der philosophischen Anthropologie muß umgekehrt die Frage nach der personbegründenden Macht des Wortes (in seinem umfassendsten, das Vorsprachliche, Sprachliche und Übersprachliche einbegreifenden Sinn) in den Vordergrund rücken.

2. DAS PROBLEM DER GESCHLECHTER.

Erst durch die Besinnung auf die menschlichen Seinsformen, die durch die Begriffe „Individuum" und „Person" bezeichnet sind, wird es möglich, ein fundamentales, auf der Grenze zwischen Charakterologie

und philosophischer Anthropologie gelegenes Problem seinem gesamten Umfang nach in die Anschauung zu bekommen: die Frage nach der (empirischen und metaphysischen) Bedeutung des Unterschieds der Geschlechter. Innerhalb des hier gegebenen Rahmens darf sich die Behandlung eines Problems, das wie dieses dem Geist der gegenwärtigen Epoche in ganz besonderer — vielleicht über das ihm zukommende Eigengewicht hinausgehender — Schwere bewußt ist, kein höheres Ziel stecken als das eines Hervorhebens und skizzierenden Verbindens wesentlicher Punkte.

Den geeignetsten Anknüpfungspunkt für diese Absicht bieten jene Richtungen des philosophischen Gedankens, die sich auf der Linie des von Goethe, Schelling und der Romantik begonnenen Polaritätsdenkens bewegen[1]). Wir beziehen uns im folgenden in erster Linie auf die uns zeitlich am nächsten stehende große Ausgestaltung, die der Zusammenhang dieser Anschauungen in der Polaritätsmetaphysik Bachofens erfahren hat.

Jede Betrachtung der Lehre Bachofens — auch wenn ihre Richtung durch das charakterologisch-anthropologische Interesse bestimmt ist — hat auszugehen von der Hauptabsicht Bachofens, die sich auf das Problem der Geschichte richtet. Das Kernstück von Bachofens Werk ist die Begründung einer neuen, die klassizistische Auffassung überwindenden symbolischen Schau der alten Welt. Das Mittel ihrer Verwirklichung bildet eine Betrachtungsweise, in deren Mittelpunkt ein neues Verhältnis zu der im Mythos verkörperten Wahrheit steht[2]). Im Zusammenhang mit dieser geschichtsphilosophischen Konzeption jedoch vollzieht sich zugleich eine grundlegende Umgestaltung des anthropologischen Problems der Geschlechterbeziehung. Bachofen erschaut in den Grundkräften der geschlechtlichen Sphäre und ihrer polaren Ordnung kosmische Mächte, „tiefste Wahrheit aus dem Abgrund des Lebens, nicht aus dem, was der Mensch weiß, denkt und sagt“[3]). Bachofens Deutung der geschichtlichen Welt ist mit dieser Freilegung der metaphysischen Bedeutung der Geschlechter aufs engste verknüpft: die Geschlechterpolarität wird zum universalen geschichtsphilosophischen Prinzip. Eine der bedeutsamsten Konsequenzen dieses Geschichtsbildes ist die Ausgleichung des inneren Unterschieds zwischen der alten und der christlichen Welt. Das Christentum als die Fortsetzung des Zeitalters der Antike anzusehen[4]), kann seinen guten Sinn haben, im Gegensatz

[1]) Der innere Zusammenhang zwischen dem Polaritätsprinzip und dem Faktum der natürlichen Geschlechtertrennung wurde schon an früherer Stelle besprochen (vgl. ob. S. 43ff.).

[2]) Die oben zitierte Untersuchung von A. Baeumler arbeitet diese Seite an Bachofens Lehre in überzeugender Weise heraus.

[3]) A. Baeumler, Bachofen und Nietzsche, Zürich 1929.

[4]) Etwa in dem Sinne des Augustinischen Satzes: „Was jetzt christliche Religion genannt wird, war auch bei den Alten und fehlte nie vom Anbeginn des menschlichen Geschlechts, bis daß Christus im Fleische erschien. Seitdem begann die wahre Religion, die schon immer war, die christliche zu heißen“.

nämlich zu dem Aufrichten einer allzu starren, nur trennend wirkenden Schranke zwischen vorchristlicher und christlicher Weltepoche. Für Bachofen aber ist entscheidend, daß dieses Verhältnis des Fortsetzens und Weiterführens auf die Wirksamkeit des Polaritätsprinzips gegründet wird, genauer gesprochen: auf den Kampf des väterlichen Geistes gegen das weiblich-stoffliche Naturprinzip — ein Antagonismus, der für ihn in der alten wie in der christlichen Welt die Grundform des geschichtlichen Fortgangs darstellt. Baeumler formuliert den Zusammenhang folgendermaßen: „Die Vorstellung des ‚apollinischen' Vatertums schlägt die Brücke ... Das väterlich-geistige Prinzip ist mächtig und umfassend genug, um trotz diesem Unterschiede die alte Welt mit der christlichen zu einer gewaltigen historischen Einheit zu verklammern" (a. a. O. S. CCLXXIV). Man wird der von Baeumler hier angeknüpften Bemerkung ohne Bedenken zustimmen, daß diese Brücke Gewähr leiste für die „innere Einheit der Person wie des Lebenswerkes" von Bachofen. Trotzdem darf der Baugedanke der „Brücke" in seiner objektiven Bedeutung der Kritik nicht entzogen bleiben. Die Kardinalfrage, die zur Entscheidung zu bringen ist, hat zu lauten: darf das christliche Weltalter als (entscheidender) Sieg der Paternität, als (endgültige) Aufrichtung des geistig-apollinischen Prinzipats gedeutet werden?

Dem Teil der Bachofenschen Geschichtsanschauung, der die Geschichte der antiken Welt aus der Symbolschau des Geschlechterverhältnisses heraus zu begreifen lehrt, wird man von vornherein nicht in der Haltung der Kritik[1]), sondern vielmehr mit der Ehrfurcht gegenübertreten, die die Tiefe des Bachofenschen Denkens aus sich heraus erweckt. Das chthonisch-weibliche und das uranisch-männliche Prinzip besitzen in der vorchristlichen Epoche die Funktion letzter kosmischer Urgewalten, sie sind für das antike Bewußtsein in der Tat „Gottheiten". Es entspricht freilich dem Wesen dieser Urmächte, daß ihre Göttlichkeit den Charakter des Irdisch-Endlichen an sich trägt. Sie bleiben, unter heidnischem Himmel stehend — Natur. Das chthonisch-mütterliche Element ist zwar Symbol der Naturseite im besonderen. Aber in einem weiteren Sinne rechnet auch der Gegenpol: die apollinische Geistigkeit, noch zur Natur. Denn wenn auch das väterliche Lichtprinzip, das apollinische Gesetz der Gestalt und des Maßes, wesentlich die dem Stofflichen entgegengerichtete Formkraft repräsentiert, so ist doch auch seine Wesensart in der Symbolik des Geschlechtes aussprechbar.

---

[1]) Die Frage der geschichtswissenschaftlichen Richtigkeit der Ergebnisse Bachofens — die in der Bachofenliteratur der jüngsten Zeit zur Genüge kritisch erörtert worden ist (vgl. „Bachofen-Renaissance" von E. Howald, Bened. Croce, E. K. Winter im Philosoph. Anzeiger, Jahrg. II—IV und in der Zeitschr. f. d. ges. Staatswiss. 85, 2) — wird von unserer Deutung, die eine Verständigung über die philosophischen Grundelemente erstrebt, nicht berührt.

So bleiben also beide Urelemente des Daseins in den Kreis des Geschaffenen eingeschlossen; ihre mythische Kraft wird gespeist aus der Natur als Schöpfung, d. h. der Natur vor der Offenbarung. Und nur, weil sich in ihnen Urgefühl des Lebens offenbart vor der Offenbarung des Wortes, werden sie im vorchristlichen Zeitalter als göttliche Mächte erlebt und können sie für das rückschauende Bewußtsein als „religiöse Kategorien" begriffen werden.

In der christlichen Einstellung zur Wirklichkeit sind die Mächte des Geschlechts dieser Absolutheit entkleidet; sie büßen die Bedeutung religiöser Endbestimmungen ein. Wohl bleiben Mann und Weib auch als Geschöpfe Gottes Urgestalten des Lebens, aber da sie innerhalb der geschaffenen Welt stehen, stellen sie nicht göttliche sondern nur irdische Ewigkeiten dar; sie gelten als *ὑοί τοῦ αἰῶνος τούτου* (Luk. 20, 35 f.). Im Lichte des ewigen Reiches, des Endzustandes, wird sein „weder Mann noch Weib" (*οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ*, Gal. 3, 28).

Der Unterschied zwischen männlichem und weiblichem Prinzip, in der heidnischen Welt „verewigt" im eigentlichen Sinn, ist in der ursprünglichen christlichen Glaubensgewißheit keineswegs gelöscht, wohl aber als Teilunterschied gekennzeichnet, auf ein Sondergebiet bezogen. Die Grenzen dieses Gebietes aber liegen da, wo das Reich der Individualität endet und die Existenz des Menschen als Person beginnt. Denn als Wahrheit der geoffenbarten Religion gilt: nicht nur in einem der beiden Geschlechter, sondern im Mann wie im Weib ist der Potenz nach der volle Mensch; beide tragen im „inneren Menschen" das *imago dei* in sich, durch das die individuelle Form des Charakters erst zur Einheit der Person zu werden vermag. In der Ebene des Ich als Person ist die Möglichkeit einer Überwindung des Geschlechterkampfes gegeben, der das nurnatürliche Gemeinschaftsleben unabwendbar beherrscht; ist dem „nie zur Ruhe sich legenden Ringen und Kämpfen" des Tages gegen die Nacht, des väterlichen Geistes gegen den mütterlichen Stoff, der Ausblick auf eine Beendigung gewährt. Nur wenn man den Menschen als Person denkt, kann man von dem „ursprünglichen Vorrecht des Gemütes, die Geschlechtsdifferenz aufzuheben" (F. v. Baader), sprechen.

Ebendasselbe, was am Ende sein wird, muß — da der Endzustand die Vollendung des Anfangs ist — schon im Urzustand angelegt sein. Das Erste, Ursprüngliche aber ist nach der biblischen Schöpfungslehre nicht die Differenzierung Mann — Weib, sondern Adam: der von Gott zur lebendigen Seele und zu seinem Gleichnis Geschaffene, als ein Ich Gottes Ruf und Rede vernehmende Mensch. In der Ordnung des Geschaffenen geht der erste Mensch der Geschlechterteilung vorher. Da nun das Weib eindeutig als *ἐξ' ἀνδρός*, als das aus dem Manne Geschaffene bezeichnet wird, so ist offenbar, daß der Sinn der Differenzierung nach Geschlechtern das Heraustreten zweier im ersten Menschen innerlich vorhandener Prinzipien ist. Die im Leiblich-Sichtbaren sich verwirklichende polare

Sonderung betrifft nichts anderes als jene Doppelheit des vollen Menschen, die der Unterschied von Geist und Seele meint[1]).

Zwar gilt für beide Geschlechter, für Mann und Weib, daß jedes von ihnen Einheit, „*connubium*", von Geist und Seele ist. Es handelt sich nicht um eine Trennung derart, daß der Mann die ausschließliche Verkörperung des reinen, unnachgiebigen geistigen Selbstwillens sei ohne jedes Verwachsensein mit dem Bezirk des Seelenhaften; daß das Weib nichts als dunkel hingegebene und im Erdreich des Natürlichen allein wurzelnde Seele sei, dem Wesen nach fremd und entfernt allem Geistigen. Vielmehr beider Geschlechter letzte und wahre Grundform ist die der Person, d. h. der gottesebenbildlichen Einheit von Seele und Geist. Aber im Umkreis dieser Einheit ist der Mann Anwalt vor allem der Seite des Geistigen: des zeugenden, gestaltenden, kämpfenden Willens; der autonomen, auf Wissensbewußtheit hinstrebenden Vernunfttätigkeit; der harten, isolierenden Ichkraft und ihres Vermögens des Insichseins und der Absonderung. Und das Weib ist Anwalt des Seelischen: des schöpfungsnäheren Lebens im empfangenden und „bewußtlos bildenden" Gefühl; der unmittelbaren Gewißheit im Nichtwissen; der Kraft der Hingabe und jener Verbundenheit, der das „Du" heller leuchtet als das „Ich".

Aus diesen Erwägungen ergibt sich, daß das Motiv von der Mischung männlicher und weiblicher Potenz im Menschen — das in der modernen Charakterologie eine bedeutende Rolle spielt und häufig mit dem Bewußtsein einer neuen Entdeckung verknüpft ist — mitenthalten ist in den Grundbestimmungen des spezifisch christlichen anthropologischen Gedankenkreises. Der Aufbau der originär christlichen Anthropologie schließt die Anerkennung des männlichen und des weiblichen Lebenspols als irdischer Grundkräfte, als eines „allgemeinen Weltgesetzes" (Schelling), in sich. Die fast durchgehende Verkennung dieses Sachverhalts läßt sich betrachten als Beispiel jener in der Geschichte der neueren Wissenschaft nicht seltenen Verwechslung eines abgeleiteten Wissens mit ältestem Grundwissen, der Spätform eines Gedankens, die nach zahllosen Umwegen und Vermittlungen wieder auftaucht, mit seiner Ursprungsform. Wir haben festgestellt, an welcher Stelle für das christlich-abendländische Bewußtsein der Gedanke des alles menschlich-irdische Dasein durchwaltenden Prozesses zwischen männlichem Geist und weiblicher Seele in seiner Urform niedergelegt ist. Unter zeitlich geschichtlichem Aspekt stellt die Wiedererweckung des biblischen Motivs allerdings einen neuen Einsatz dar; auf den gedanklichen Gehalt hin jedoch betrachtet handelt es sich um ältestes Erbgut.

Daß sich in der Geschichte des abendländischen Denkens dieser Grundgehalt nicht behauptet hat, vielmehr mannigfach verändert und oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden ist, ist ein Faktum, das uns hier nicht zu beschäftigen hat. Denn es gehört in die Erforschung des Entwicklungsgangs des Christentums in der Geschichte; unser Interesse aber hat sich auf den überzeitlichen Gehalt der zugrunde liegenden Anschauung zu richten. Bei der geschichtlichen Betrachtung muß sich freilich die Wahrnehmung aufdrängen, daß sich die Wandlungen vorzugsweise nach einer Richtung, nach der der Naturfeindlichkeit (und ebendamit der Herabsetzung des weiblichen Prinzips) vollzogen haben. Und die Berufung auf diese Wahrnehmung kann dazu führen, die später entstandenen Umgestaltungen für die Urgestalt selbst zu nehmen (wovon der Fall Nietzsche das stärkste und in seinen Wirkungen am tiefsten gehende Zeugnis ablegt).

[1]) Vgl. ob. S. 45.

In Wahrheit schließen die Grundgedanken der christlichen Anthropologie keineswegs den Zwang zu einer Interpretation nach der Richtung des Naturfeindlichen, Asketischen in sich. Denn sie begreifen die biblische Überzeugung von der geschaffenen Welt als des Zeugnisses der Güte, Allmacht und Geistigkeit ihres Schöpfers in sich. Deshalb darf auch die „Denaturierung" des Menschen — die im Verneinen der Geschlechtlichkeit ihren konzentrierten Ausdruck finden kann — nicht als genuin christlich behauptet werden, obwohl sie unter dem Einfluß und vielfach ausdrücklich im Namen des Christentums ins Werk gesetzt worden ist. Die Aufhellung des Geflechts geistig allgemeiner und geschichtlich konkreter Beziehungen, die hier zugrunde liegen, ist ein besonderes, äußerst verwickeltes Problem[1]).

Das Ergebnis der bisherigen Betrachtungen läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: was die christliche Urlehre über das Wesen und das Verhältnis der Geschlechter enthält, bedeutet keine Verleugnung der polaren Grundstruktur alles Lebendigen, keinen Mangel an Einsicht in die „metaphysische Bedeutung des Geschlechterverhältnisses". Auch innerhalb dieser Vorstellungswelt kommt der Polarität die Bedeutung eines Urphänomens zu. Aber das „Phänomen" ist nicht das Letzte, es erscheint gesättigt mit besonderem Sinn, mit hinweisender Kraft. Damit eröffnet sich ein tiefer Unterschied im Hinblick auf die Idee des Lebens: im Lichte des vorchristlichen Denkens ist der letzte Grund des Lebens die Dämonie des Schaffens und Zerstörens, des Gebärens und Untergehens. Hier aber heißt wahres Leben wesentlich geisthaft-ursprüngliche Begegnung, Beziehung, Gegenwärtigkeit. Dieser veränderten Gewißheit des Lebens entsprechend kommt die „metaphysische Bedeutung" nicht mehr der Polarität als solcher zu; die Geschlechter sind nicht aus sich selbst Träger metaphysischer und religiöser Würde, sondern sie sind es kraft der in ihrer Sphäre möglichen „Begegnung" von Natürlich-Irdischem und Überirdisch-Ewigem; sie sind es — als Gleichnis des Unvergänglichen. Dies ist die neue, allem vorchristlichem Denken mangelnde Aufschließung des Sinns der Geschlechter.

Im Lichte der antiken Auffassung ist die Symbolkraft des männlichen und des weiblichen Prinzips wie auch die Beziehung zwischen den Geschlechtern — ihrem Wesen nach gipfelnd in der Geschlechtervereinigung — nur als irdisch-kosmisches Mysterium erschaubar. Im Zeitalter der Offenbarung wird das Geschlechterverhältnis als solches nicht aus seiner Stellung als Ereignis des irdischen Lebens verdrängt: es ist irdische Wirklichkeit, deren Bestimmung es ist, durchgelebt, nicht verleugnet zu werden; es ist Element der geschaffenen Welt und als solches ein Gut[2]). Aber durch die dem Geschlechterverhältnis einwohnende Gleichniskraft wird es aus dem Kreis des bloßen Naturgeschehens, des nur Kreatürlichen befreit, wird es aus einem kosmischen zu einem Mysterium der geistverbundenen Seele erhoben.

[1]) Wichtige Ansätze zur Bewältigung dieser Aufgabe liegen vor in dem Buch von Hans Ehrenberg, „Tragödie und Kreuz", Würzburg 1920.

[2]) Im Sinne des Augustinischen Wortes: *inquantum est, quidquid est, bonum est.*

Die letzte Zuspitzung erfährt das Problem da, wo die Frage des Wertes in den Gesichtskreis tritt. Gelten die Pole des Männlichen und des Weiblichen als metaphysische Endbestimmungen, so ergeben sich nur zwei Möglichkeiten. Entweder die Wertfrage wird abgewiesen: die beiden Prinzipien sind auf den Wert hin gesehen indifferent, sie sind nur durch das + und — qualitativ gekennzeichnet, jedes von beiden kann ebensogut als Pol wie als Gegenpol genommen werden. Dies ist die heidnische Bewußtseinsstufe der Ungeschiedenheit (genauer: der nicht eindeutigen sondern wechselnden und relativen Geschiedenheit) von Wert und Unwert. Die ihr entsprechende Grundvorstellung vom Weltgeschehen ist die des Kreislaufs, des gleichförmigen Wechsels von Hell und Dunkel, Hebung und Senkung, Leben und Sterben. „Sieg und Fall wechseln miteinander ab" (Bachofen); es gibt keinen Abschluß, weder endgültigen Sieg noch endgültige Niederlage. Es ist jener Ausblick auf die Welt und das Schicksal der Menschheit, der sich perspektivisch hinordnen läßt auf die Idee der „ewigen Wiederkunft". Bei Nietzsche tritt dieser Zusammenhang ins volle Licht. Die Aufnahme des Gedankens von der ewigen Wiederkunft bedeutet im Gefüge der antichristlich gerichteten Anschauungen Nietzsches einen Kulminationspunkt. Nietzsches Kampf gilt der (erst seit der Offenbarung sichtbaren) Urwertung, der Scheidung von Gut und Böse. Nietzsches, des Entdeckers des Ressentiments, Bejahung des Bösen um der in ihm enthaltenen Kraft willen aber ist kein Akt heidnisch-naiver Bejahung. Im christlichen Aeon ist der Standpunkt der puren Ungeschiedenheit des Gut und Böse nicht zu verwirklichen, auch nicht für den bewußt antichristlichen Denker. So sieht Nietzsche nur den Weg der gewaltsamen Anstrengung vor sich, über das Reich der Wertungen hinaus zu einem Jenseits von Gut und Böse vorzustoßen. Die Welt des „Jenseits von Gut und Böse" aber ist keine andere als die Welt des ewigen Kreislaufs, des „Rades der Geburten", der ewigen Wiederkehr. Es ist diese Welt, die „als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und Vieles, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und flutender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Flut seiner Gestaltungen ..." erscheint; diese Welt „des Ewigsichselberschaffens, des Ewigsichselberzerstörens, diese Geheimniswelt der doppelten Wollüste, dies mein ‚Jenseits von Gut und Böse', ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat" (Der Wille zur Macht, IV. Buch).

Die zweite Möglichkeit ist folgende: wenn nicht, wie bei Nietzsche, ein Jenseits der Werte, eine heroische oder fatalistische Indifferenz erstrebt wird, so kann die Verteilung des Wertes nur innerhalb der Polarität stattfinden. Denn männliches und weibliches Prinzip gelten ja als ein Letztes; es gibt außerhalb und über den beiden Polen nichts, wovon

eine Norm ausgehen könnte. Es kann also nur die Entscheidung für den höheren Wert entweder des männlich-geistigen oder des weiblich-stofflichen Pols in Frage stehen. Der Ausgang der Entscheidung aber hängt ab von dem Zuge der geschichtlichen Bedingtheit oder von der selbstgesetzten Entscheidung der Subjektivität, die darin nur von sich selbst und ihrer Leidenschaft Bekenntnis ablegen kann.

Wie verschieden in diesem unüberschreitbaren Entweder — Oder die Wahl ausfallen kann, dafür gibt das wechselnde Schicksal gerade von Bachofens Lehre ein Beispiel. Aus Bachofen ist sowohl der Standpunkt eines ausgesprochenen Chthonismus abzuleiten[1]), wie auch die Überzeugung von dem Wertvorrang der geistig-apollinischen Formkraft[2]). Bei Bachofen selbst herrscht hier eine Zwiespältigkeit. Es kommt zu keinem Ausgleich zwischen dem bewußten Festhalten an dem Primat des geistigen Vaterprinzips (wodurch nach Bachofens Überzeugung die christliche Gefolgschaft gesichert wird) und jenem ursprünglichen Bachofenschen Pathos, das der Verehrung der mythischen Urzeit und ihrem Symbol: dem Weib und der Mutter, zugewandt ist.

Von der Basis christlicher Überzeugungen aus würde sich eine hiervon völlig abweichende Lösung des Problems der Wertung ergeben, deren allgemeine Richtung angedeutet sei. Im christlichen Gedankenkreis gilt ja, wie schon vorher ausgeführt wurde, die Polarität nicht als letztes Grundgesetz; beide Pole sind vielmehr bezogen auf ein über die geschlechtliche Sonderung hinausliegendes Prinzip: beide, Mann und Weib, sind über das mit der Individualität verknüpfte Gesetz des Geschlechts hinaus personhaftes Ich. Denn beide Geschlechter sind — so mag man das Wort Rankes auf diesen Bereich beziehen — religiös betrachtet „gleich nah zu Gott". Damit aber ist das schicksalhafte Gegeneinander in der Wurzel überwunden; neben dem Gesetz des bloßen Kampfes zwischen geistigem und stofflichem Prinzip eröffnet sich ein anderer Ausblick: für beide Geschlechter gilt eine der Polarität des natürlichen Lebens übergeordnete Antithese — Wert und Unwert, gut und böse, heilig und unheilig, zu Gott hin und von Gott weg. Dieser Gegensatz fällt nicht mit der naturhaft-kosmischen Polarität zusammen, sondern greift durch sie hindurch. Und eben weil die kreatürliche Scheidung der Geschlechter nicht das Letzte ist (obgleich sie aus der Ordnung der natürlichen Welt nicht zu tilgen ist), erhebt sich die Möglichkeit zur Versöhnung der Geschlechter, im Unterschied zu der Überzeugung von der Endlosigkeit des Kampfes zwischen den beiden Grundkräften, von ihrer bloßen Bewegung des Gegeneinander.

[1]) Ein Weg, der nicht nur von L. Klages und seiner Schule verfolgt wird, sondern von den meisten Vertretern der zeitgenössischen irrationalistischen Lebensphilosophie, in der die Antithetik von Leben und Geist den Mittelpunkt bildet.

[2]) Eine Anschauung, zu der die von der idealistischen Position herkommenden Interpreten neigen.

Nach der Lehre Bachofens kann die befreiende Funktion nur von dem väterlich-geistigen Element her ihren Ausgang nehmen (wenn man von den Schwankungen absieht, die innerhalb seiner Lehre durch die Hinneigung zum maternalen Prinzip bedingt sind). Diese Funktion aber verwirklicht sich nur unter den Bedingungen der Naturfeindlichkeit. Bachofen hebt ausdrücklich hervor, daß die von der Vorrangstellung des väterlichen Geistes ausgehende Befreiung nur auf dem Wege der Zerstörung des stofflichen Naturprinzips, nicht auf dem einer läuternden Durchdringung eintreten kann. „Die gesicherte Herrschaft des geistigen Prinzips in der Religion erbaut sich nicht auf der Entwicklung und Läuterung physischer Ideen ... vielmehr auf ihrer Zertrümmerung und grundsätzlichen Negation, die von dem reinen Spiritualismus des Christentums zuerst in die Welt ausging" (a. a. O. S. 402, 535). Die Vorstellung der in der Beziehung auf ein gemeinsames Höheres gegründeten Wechselgemeinschaft, der Gedanke der Liebesbindung, auf den die christlichen Anschauungen hinzielen, findet keinen Raum.

Eine Darstellung der für die Möglichkeit der Geschlechterversöhnung entscheidenden Grundvoraussetzung würde den gegebenen Rahmen weit überschreiten. Nur ein Zeugnis aus dem Schrifttum der neueren Zeit sei mit folgenden Sätzen F. v. Baaders angeführt: „Denn der Geist ist doch *actu* selbst überall nichts, als Sucht nach seinem Fleisch, in dem er sich finde, empfinde, in dem er aufgehe in Freude des Wachstums, durch das er sich bildend und gestaltend verherrliche; und das Fleisch ist überall nichts als Sehnen und Gelust nach seinem Geist, damit er es belebe, durchdringend sich in ihm offenbare und es so in und zu sich erhebe. Alles, was da lebt und leidet, geht aus dieser Androgynenlust hervor ..." (Über die Analogie des Erkenntnis- und des Zeugungstriebes).

Es gibt also im Bereiche des Polaritätsdenkens nur eine auf der Zerstörung des Entgegengesetzten basierende Erlösung: Vernichtung der Natur durch das apollinisch-geistige Prinzip (Bachofen), oder Verneinung des Geistes durch das Prinzip des chthonischen Lebens (die moderne chthonistische Lebensphilosophie). An dem Beispiel Bachofens wird jene Paradoxie der Polaritätsmetaphysik deutlich: sie, deren Ruhm es ist, das Denken wieder zur Anerkennung der Natur und ihrer schöpferisch-elementaren Kräfte zurückzubringen, gerade sie erlaubt eine Auslegung im Sinne der schärfsten Entwertung der Natur.

Im Bereich des Offenbarungsglaubens wandelt sich das Verhältnis zwischen der Geschlechterpolarität und dem Erlösungsgedanken völlig um. Beide Geschlechter, nicht nur der männliche Geist, haben ihre Funktion im Erlösungswerk — freilich kommt sie ihnen nicht als Naturpotenzen zu. So gründet die Erlösungskraft des Weiblichen — der Schluß des „Faust" hat sie zum Inhalt — nicht im Weib als Geschlechtswesen, sondern in ihm als Symbol jener einen seelischen Grundform des Menschen: der Hingabebereitschaft, dem glaubenden Geöffnetsein, der Kraft zum Opfer. Das Wesen des Weiblichen wird in Anspruch genommen als die große ergänzende Instanz gegen die zum Gesetz schlecht-

hin erhobene paternale Geistigkeit: gegen die Einseitigkeit des männlichen Ichwillens, seine titanische Überhebung in der Sphäre der Tat, seine luziferische Überhebung in der des Gedankens.

In den geistigen Kämpfen der Gegenwart und bei der Anarchie der Hauptelemente des abendländischen Geistes wird ein scharfes, vor kräftiger Schnittführung nicht zurückschreckendes Herausstellen der Zusammenhänge zur Notwendigkeit. Unsere Deutung hatte zu folgendem Endergebnis geführt: die Polaritätsmetaphysik in ihrer für die Gegenwart bedeutungsvollsten Gestalt (Bachofen) kann nicht als die Freilegung eines Weges, des wahren Weges, betrachtet werden. Ihr eigentlicher Sinn ist darin zu sehen, daß sie zu einer entscheidenden Wegkreuzung heranführt. Die Hauptwege aber, die sich an diesem Punkte scheiden, entsprechen der Richtung der beiden Mächte, die an der Gestaltung der Grundlagen des geistigen Lebens der Epoche wesentlich beteiligt sind: der religiösen Glaubensmächte heidnisch-antiker und christlicher Herkunft. Erst die Besinnung auf die gestaltende geistige Wirksamkeit dieser Mächte rückt die Dinge ins rechte Licht und ermöglicht innerhalb der vielfältigen Einzelerscheinungen eine Übersicht über das Zusammengehörende wie über das Getrennte.

Die Polaritätsanschauung, zur philosophischen und religiösen Zentralform erhoben, steht dem Prinzip nach auf der Seite des vorchristlichen Bewußtseins. Die Erhebung des uranischen und des chthonischen Lebenspols zu religiösen Symbolen schließt ein Verneinen der Absolutheit der Offenbarung in sich. Jene geschichtsphilosophische „Brücke", die dazu dienen soll, den Übergang von der heidnischen zur christlichen Welt zu vermitteln und als deren Hauptpfeiler bei Bachofen die Vorrangstellung des väterlich-geistigen Elements gilt — sie ist in Wahrheit nur dazu geeignet, in der entgegengesetzten Richtung begangen zu werden, d. h. sie kann nur der Zurückführung des geoffenbarten Verhältnisses von Gott, Welt und Mensch auf die vorchristliche Situation dienen. Die weltgeschichtliche Gliederung, die Abgrenzung der Antike von der christlichen Geschichtsepoche ist durch die Entgegensetzung des mütterlichen Chthonismus und des väterlichen Spiritualismus nicht in ihrem Kernpunkt getroffen. Nicht durch die Vorherrschaft des mütterlichen oder des väterlichen Prinzips unterscheidet sich das Weltalter der Schöpfung von dem der Offenbarung, sondern durch die grundlegend unterschiedene Sinndeutung, die in jeder dieser Epochen dem Wesen und dem Verhältnis der beiden irdischen Urmächte entgegengebracht wird.

Die Bachofensche Entgegensetzung hat innerhalb des Zeitalters vor der Offenbarung ihre gültige Funktion; ihr Wert für die Erkenntnis der Überwindung der heidnischen Naturreligion des Orients durch die — ebenfalls heidnische — Geistesreligion Griechenlands bleibt unverloren. Wird aber, wie bei Bachofen, das Verhältnis der griechischen zur orien-

talischen Antike (die Aufhebung der Naturreligion durch das Prinzipat des Geistigen) auf das Verhältnis der christlichen zu der gesamten vorchristlichen Welt übertragen, so bedeutet das eine Paganisierung des Christentums. Die Offenbarung, in ihrem absoluten Sinn erfaßt, ist keine Fortsetzung des Kampfes des apollinischen Logos gegen das Muttertum des Stoffes, sondern Offenbarung des Wortes, das sich richtet an beide Geschlechter.

In anthropologischer Beziehung aber, in Hinsicht auf die Gestaltung des Menschenbildes, prägt sich der Unterschied der beiden Hauptrichtungen in der Stellung zu dem Prinzip der Individualität und dem der Person aus. Mit der Verabsolutierung der natürlichen Teilung der Menschheit in die beiden Geschlechter verbindet sich notwendig die Vorherrschaft des individuellen Prinzips. Den Menschen als Individuum denken, heißt die Endform seines irdisch-kreatürlichen Soseins, von welcher die Geschlechtsbestimmtheit unabtrennbar ist, ins Auge fassen; und im „individuellen Gesetz" das letzte und höchste Gesetz sehen, heißt den Menschen auf seine naturhaft geprägte Form allein festlegen.

Werden aber die Potenzen der Geschlechter in ihrer Sinnbildlichkeit begriffen, werden sie erkannt als Gleichnis göttlicher Mächte, so hindert das nicht, die Grundpolarität in der ganzen Tiefe ihrer irdischen Wirklichkeit und Wirksamkeit aufzufassen. Aber sie wird dann gleichsam durchscheinend für jene innersten, übergeschlechtlichen, personhaften Kräfte im Menschen, durch die er *imago dei* ist, in denen seine Ebenbildlichkeit beschlossen ist.

Die Verherrlichung des Menschen als Individuum fügt sich jener religiösen Grundhaltung ein, für die die Schöpfung vor der Person des Schöpfers steht und sie verdeckt — der kosmischen Religion. Ihre Hauptform unter den Bedingungen des gegenwärtigen Bewußtseins ist die Heiligung des bewußtlos schöpferischen, unpersönlichen, unendlichen Lebens, das zwischen Gestalt und Gestaltlosigkeit, „Kristall und Woge", flutet, zwischen dem immer sich erneuernden Emportauchen individueller Form und ihrer Wiederauflösung im Fluß des Werdens. Das Hindurchsehen durch die individuelle Prägung des Menschen auf seinen personhaften Lebenskern aber hat in der Sphäre des Religiösen zur Voraussetzung die Gewißheit eines Unendlichen, das nicht unpersönlich, das vielmehr geistige Einheit des schaffenden Bewußtseins ist — die Religion des persönlichen Gottes. —

Wenn in diesen Zeiten viel von der „Krisis" der Wissenschaft die Rede ist, und dies ausdrücklich auch mit Bezug auf die Erkenntnisgebiete, deren Ziel die Erforschung des Menschen ist, so leugnen wir die Berechtigung solcher Rede nicht, halten es aber für geboten, daß man sich nicht an eine enge und ängstliche Vorstellung von „Krisis" binde. Kritische Situationen des Erkennens — sofern unter „Krisis" eine bis auf den Grund dringende, nicht nur die Oberfläche kräuselnde Bewegung verstanden wird — haben nicht nur das Element des Zweifels in sich; sie

erschöpfen sich nicht in einem bloßen Infragestellen bisherigen Wissensgutes, nicht nur in einer Entmächtigung herkömmlicher Formen von wissenschaftlicher Gesichertheit. Sondern sie schaffen auch durch Auflockerung des Bewußtseins eine Atmosphäre, in der der Eros des Erkennens größere Freiheit zu gewinnen und den Mut zu den Höhen und Tiefen wiederzufinden vermag.

Unsere Darstellung in den beiden Beiträgen („Psychologie" und „Charakterologie") war bestrebt, solchen Möglichkeiten einer Erweiterung und Vertiefung nachzugehen. Es war eine natürliche Folge dieses Bestrebens, daß sich eine gewisse Vernachlässigung oder doch verkürzte Behandlung der besonderen wissenschaftlichen Aufgaben und Fragestellungen, der bunten Vielgestaltigkeit der psychologischen und charakterologischen Empirie zugunsten einer gesteigerten Aufmerksamkeit auf die zentraler gelegene Schicht philosophischer Voraussetzungen ergab; zugunsten also eines Herausarbeitens jener Elemente, die einer „Metaphysik" der Seele, einer „Metaphysik" des Charakters einzuordnen wären.

Durch die Analyse der allgemeinsten geistigen Voraussetzungen war in beiden Gebieten eine grundsätzliche Doppelgestaltung freigelegt worden. Und zwar konnte innerhalb der gegenwärtigen Psychologie diese Doppelheit durch den Aufweis zweier wesensverschiedener methodischer Grundhaltungen gekennzeichnet werden: Gesetzesdenken und Gestalterfassung, induktives und morphologisches Verfahren, Kausalerklärung und sinndeutendes Verstehen. Eine ähnliche Zweiheit wiederholte sich im Umkreis des charakterologischen und anthropologischen Erkennens auf einer höheren Stufe, bei welcher das Konkrete, inhaltlich Erfüllte, qualitativ Bestimmte der menschlichen Existenz miteinbezogen ist. Sie fand ihren letzten Ausdruck in der Gegenüberstellung des Individual- und des Personalprinzips. Die Verständigung über die Funktion, die diesen beiden Prinzipien bei der Auffassung und Deutung des menschlichen Gesamtdaseins zukommt, das Abwägen zumal ihres verschiedengearteten Ertrages für das große Problem der Geschlechterteilung, öffnete den Ausblick auf einen Hintergrund geschichtsphilosophischer Bedingungen; es ergab sich eine Verknüpfung mit zwei entscheidenden Elementen des abendländischen Geistesgeschehens: der antiken und der christlichen Lebensrichtung. Gerade die Entwicklung, die in der jüngsten Vergangenheit das Ringen um die charakterologische und anthropologische Problematik genommen hat, läßt von neuem die dauernde Bedeutung jener beiden Hauptmomente aufleuchten, deren Spannung und Auseinandersetzung wesenhaft zum Schicksal des abendländischen Geisteslebens gehört. Nichts vermag die zeugende und gestaltende Gegenwärtigkeit dieser Momente zwingender zu offenbaren als das begreifende Betrachten des in dieser geistigen Welt stehenden, mit ihrem Erbe schaltenden Menschen.

ERZIEHUNGSPHILOSOPHIE

VON

ERNST KRIECK

I. GESCHICHTLICHE EINLEITUNG.

1. DIE GEISTESGESCHICHTLICHEN VORAUSSETZUNGEN.

Durch die großen athenischen Philosophen ist die Erziehung zum Zentralproblem der Philosophie, soweit sie auf die Angelegenheiten des menschlichen Gemeinschaftslebens bezogen ist, erhoben worden, und zwar wurde Erziehung erfaßt im Zusammenhang der ganzen öffentlichen Lebensordnung: der Polis. Hier ist darum der Anknüpfungspunkt für jede gegenwärtige Erziehungswissenschaft gegeben, die Erziehung nicht als Sache einzelner Menschen untereinander, sondern als sinnhaftes Geschehen in der Ganzheit der Lebensgemeinschaft erkennt.

Jene Leistung des großen griechischen Rationalismus geschah aus der Not einer Zeitlage, in der die überlieferte Gesamtlebensform, die Polis, der Auflösung und dem Niedergang verfiel. Aufgabe der Philosophen war das Suchen nach dem besten Staat und der zugehörigen besten Erziehung: die Wiederherstellung des ursprünglichen Lebensganzen auf neuer Grundlage. Kraft seiner Ideenschau fühlte sich Platon berufen zum Baumeister des Staates, zum Former des Menschentums und zum Führer der Jugend. Weil er aber auf der verderbten Wirklichkeit nicht mehr aufbauen konnte, suchte er für den Staat und die Erziehung ein neues Fundament, die Vernunfterkenntnis der Ideen, und indem er von ihr aus konstruktiv zu Werke ging, verfiel er der Utopie, nämlich einer Konstruktion, die nicht von der Wirklichkeit, sondern von der Forderung, dem Seinsollen allein ausging. Es ist für das Schicksal dieses Unternehmens bezeichnend: die platonische Akademie sollte zur Keimzelle für die neuen Lebensordnungen werden; statt dessen geriet sie von ihrer philosophischen Grundlage aus zur Schule — als solche dann allerdings fast auf ein Jahrtausend die Hochburg griechischen Geistes.

Das Griechentum ist untergegangen: seine Geschichte und Wirklichkeit hat sich nicht von der Idee aus meistern lassen. Sein Geist aber hat sich unvergänglich in die Höhen der Kunst und Dichtung, der Philosophie und Wissenschaft hinauf erhoben und ist von da aus für die Jahrtausende des Abendlandes vorbildlich und maßgebend geworden. Unsere Wissenschaft vom öffentlichen Leben, von seiner Gestaltung und Formung — vom Staat, von der Politik und von der Erziehung — hat dort noch immer ihren Ausgangspunkt und mit stets neuer Anknüpfung daran die

Möglichkeit eigener Erneuerung. Das Kennzeichen der „Alten" ist ewige Jugend.

Was uns heute an den klassischen Griechen anzieht, ist ihre Erkenntnis der Gemeinschaftsganzheit, von der aus allein die einzelnen Funktionen und Organe des Gemeinwesens wirklich begriffen werden können. „Das Ganze ist vor dem Teil", lehrt die aristotelische Ganzheitsphilosophie. Auf der Erkenntnis der Ganzheit haben wir die Wissenschaft vom Staat und von der Politik, von der Gesellschaft und der Wirtschaft, von der Sprache, der Religion, dem Recht, der Kunst neu zu begründen. Nicht zuletzt aber die Wissenschaft von der Erziehung.

Was uns heute grundsätzlich in allen Geisteswissenschaften von den Griechen abscheidet, ist ihre Idealkonstruktion. Das 19. Jahrhundert vor allem hat das geschichtliche Weltbild und mit ihm eine neue Dimension der Wirklichkeit erschlossen. Das Leben der Geschichte ist das Leben von Völkern, nicht von abgelösten Begriffen. Diejenigen Wissenschaften nun, die sich mit dem Leben der Geschichte und der Völker zu befassen haben, die sog. „Geisteswissenschaften", haben an ihrer Schwelle nicht mehr die Frage nach dem Sollen, nach der ethischen Forderung, von der aus das Leben aufzubauen ist. Sondern sie fragen zuerst nach dem Sein und Wesen der Sprache, der Religion, des Rechts, des Staates, der Wirtschaft usw. Alle diese „Gebiete" sind erkannt als Grundfunktionen im Leben der Völker: nicht zuerst der Ratio, dem Zweckdenken und Zweckhandeln entsprungen und unterworfen, sondern urwesentliche und urnotwendige Äußerungen alles Gemeinschaftslebens und mit diesem einem unbewußten „natürlichen" Wachstum unterworfen. Erst auf einer gewissen Höhenlage der Kultur treten diese Grundfunktionen in die Bewußtheit ein und werden dann zur Vollendung gebracht durch rationale Gestaltung, durch bewußte Plantätigkeit, durch organisiertes und methodisches Handeln. Auf der Erkenntnis, daß auch die Erziehung eine solche notwendige, überall und jederzeit im Leben der Gemeinschaft auftretende Grundfunktion ist, die ihren Sinn wie ihren Ursprung nur in der Ganzheit des Gemeinschaftslebens hat, die, im Unbewußten wurzelnd, erst auf einer gewissen Stufe der rationalen Gestaltung unterworfen werden kann, ist grundsätzlich die hier vorliegende Darstellung der Erziehungsphilosophie aufgebaut, die einen Beitrag zu der im Werden begriffenen philosophisch-historischen Anthropologie, der Erbin und Vollenderin aller Wissenschaft vom Menschen, darstellen soll.

Erst in allerjüngster Zeit, durch meine eigenen Arbeiten vorwiegend, hat die „Pädagogik" die Wendung zur „reinen" Wissenschaft vollzogen, wie sie die andern Geisteswissenschaften im Verlauf des 19. Jahrhunderts, vornehmlich seit der Romantik, unter der Herrschaft des geschichtlichen Weltbildes nacheinander vollbracht haben. Die reine Erziehungswissenschaft bedeutet auf der einen Seite eine grundsätzliche Hinwendung zur Ganzheitslehre der klassischen Philosophie der Griechen, auf der andern

eine ebenso grundsätzliche und endgültige Ablösung von der ebenfalls durch die Griechen eingeleiteten konstruktiven Philosophie des Sollens, der rationalen Forderung, wie sie die Pädagogik bis hin an die Gegenwart durchaus beherrscht hat.

Damit ergibt sich folgendes Bild. Auf der einen Seite steht der wirkliche Erziehungsvorgang als Funktion der Ganzheit mit allen seinen Arten und Stufen, seinen Typen und Gesetzmäßigkeiten. Ihm gegenüber tritt die reine Erziehungswissenschaft, einzig und allein mit dem Anspruch, den Erziehungsvorgang in allen seinen Arten und Stufen, seinen Typen und Gesetzmäßigkeiten zu erforschen, zu erkennen und zur wissenschaftlichen Darstellung zu bringen. Aufgabe dieser reinen Erziehungswissenschaft ist allein die Wahr- und Wirklichkeitserkenntnis wie bei jeder andern reinen Wissenschaft auch. Da nun aber die Erziehung nicht abgegrenzter Gegenstand unter abgegrenzten Gegenständen, nicht Feld unter Feldern ist, sondern eine ins Ganze des Gemeinschafts- und Menschenlebens verflochtene Funktion, so ist die Aufgabe der reinen Erziehungswissenschaft, die diesen Erziehungsvorgang zu ihrem Gegenstand hat, das Ganze des Gemeinschafts- und Völkerlebens unter der besonderen Einstellung auf die Erziehungsidee zu erfassen und zu erforschen. Genau so, wie zuletzt die Wissenschaft von der Sprache den Kosmos des Menschenlebens von ihrer Seite aus, die Wissenschaft vom Recht, von der Religion, der Wirtschaft, der Kunst jeweils das Ganze unter ihrem besonderen Aspekt zu erforschen und zu erfassen hat. Mit dem Gegenstand der Ganzheit ist ihnen dabei die Unendlichkeit der Aufgabe gemein. In Geschichte und Völkerleben liegt ihr Erfahrungsgebiet und Erfahrungsstoff vor.

Die reine Erziehungswissenschaft beginnt mit der Frage: Was ist Erziehung? Wie vollzieht sie sich? Die Pädagogik hat begonnen mit der Frage: Was soll ich als Erzieher tun? Ausgangspunkt der Pädagogik war also nicht so sehr eine wissenschaftliche als eine technologische Fragestellung: die Pädagogik war eine mit den Mitteln der herkömmlichen Sollensphilosophie arbeitende und durch psychologisch verarbeitetes, aus der unmittelbaren Erziehungspraxis stammendes Erfahrungsmaterial ergänzte Technologie. Diese Technologie wird nun durch das Entstehen der reinen Erziehungswissenschaft keineswegs beseitigt oder überflüssig gemacht: indem sie vielmehr als angewandte Erziehungswissenschaft zwischen die reine Erziehungswissenschaft und den wirklichen Erziehungsvorgang vermittelnd hineintritt, erleidet sie doch durch die rein aus Forschung hervorgegangenen Erkenntnisse eine Strukturveränderung. Sie hat sich künftig nicht nach dem Sollen und der unmittelbaren Erfahrung allein zu richten, sondern auch nach den in der reinen Erziehungswissenschaft festzustellenden Gesetzmäßigkeiten des Erziehungsvorgangs und seiner Wurzel, der Erziehungsfunktion. Ihr Blickfeld wird erweitert und vertieft. Wie alle aus Funktionen ent-

springenden Vorgänge im gemeinschaftlichen Leben hat auch der Erziehungsvorgang eine obere Lage, wo er aus bloßer Funktion zur rationalen Gestaltung kommt, zur technischen Aufgabe wird. Hier ist also der theoretischen Erkenntnis auf dem Wege über das vom Zweckdenken geformte Zweckhandeln die Möglichkeit zum gestaltenden Einwirken auf die Wirklichkeit gegeben. Die angewandte Erziehungswissenschaft (pädagogische Technologie) vermittelt zwischen der reinen Erziehungswissenschaft und dem rational zu gestaltenden Teil des Erziehungsvorgangs, indem sie Gesetze, Erfahrungen, Forderungen und Werte in Regeln und Anweisungen, in Organisation, Stoff- und Methodegestaltung umsetzt. Diese angewandte Erziehungswissenschaft scheidet für die vorliegende Arbeit aus: wir haben nur die reine Erziehungswissenschaft in den Hauptlinien zur Darstellung zu bringen.

Die rationale Kultur der letzten Jahrhunderte ist entstanden unter neuen Einwirkungen aus dem Spätgriechentum: das rationale Weltbild des 17. und 18. Jahrhunderts hat seine Parallelen in dem vornehmlich von der stoischen Philosophie beherrschten Hellenismus und seiner Auswirkung im Römertum. Kennzeichnend für sie ist, daß mit der Polis überhaupt die Gemeinschaft als ursprüngliche Gegebenheit ausgeschaltet ist. Ausgangspunkt dieser Philosophie ist der Einzelmensch, der mit Hilfe der Vernunft die Sprache, das Recht, ide Gesellschaft, den Staat, vor allem auch die Erziehung erzeugt. Die Vernunft kann dem Einzelmenschen zu seiner Vollkommenheit verhelfen: mit ihrer Hilfe kommt er dann auch zur Gründung der überpersönlichen Gesellschaftsgebilde, die wiederum Zweckgründungen im Dienste des Einzelmenschen sind. Der antike Humanismus ist individualistisch, weltbürgerlich und radikal rationalistisch — genau so wie der Humanismus des 17. und 18. Jahrhunderts. Auch hier wird die Geisteswelt von der Idee, der sittlichen Forderung her konstruiert: alle Vorgänger der gegenwärtigen Geisteswissenschaften gehen darum konstruktiv vom Sollen aus zu Werke. Sie suchen die beste Sprachform, das beste Recht, den besten Staat usw. Höhepunkt der Erziehungslehre auf dem Hintergrund dieses Weltbildes ist Rousseaus Erziehungsroman.

Die entscheidende Wendung hat die Romantik in der Nachfolge Herders vollzogen: das geschichtliche Weltbild trat an die Stelle der rationalen Konstruktion. Während sich nun aber alle Geisteswissenschaften der Erforschung der geschichtlichen Wirklichkeit zuwandten, während sie das Volksleben als den Boden erkannten, aus dem Sprache, Recht, Staat, Sitte, Wirtschaft, Kunst lebendig heraufwachsen, blieb die Pädagogik befangen in den naturrechtlich-stoischen Konstruktionen von der Idee, vom Sollen aus. Diese Entwicklungsrückständigkeit endlich zu überwinden, ist eine der Aufgaben gegenwärtiger Erziehungswissenschaft. Auf dem Boden des geschichtlichen Weltbildes werden die Spannungen zwischen dem Gegebenen und dem Aufgegebenen, zwischen Wirklichkeit und Forderung, zwischen Sein und Sollen, zwischen der konservativen und der revolutionären Komponente, die auch für die Erziehung bestimmende Mächte sind, erkennbar als Erzeugnis der beharrenden und bewegenden Lebenskräfte im lebendigen Volkstum. Zwar hat die Erziehung ihre ewigen, gemeinmenschlichen Typen, Formalziele und Formalgesetze. Aber sie selbst sowie das von ihr geformte konkrete Menschentum stehen nicht im luftleeren Raum einer bloßen Vernunft und Humanität, sondern inmitten eines ganz konkreten Hier und Jetzt, einer gegebenen geschichtlichen Lage, in einem Volkstum mit seinen Werten und Inhalten, seinen Organen und Normen.

Brennend geworden aber ist mit dieser Wendung in der Erziehungswissenschaft vor allem die Grundfrage nach dem Verhältnis von Theorie und Wirklichkeit. Näher gefaßt: Wie weit durch die Vermittlung rationalen Zweckhandelns das theoretische Denken zur gestaltenden Einwirkung auf die werdende und wandelbare Wirklichkeit komme. Das ist

die gemeinsame Grundfrage aller Technik, aller Organisation, aller Politik und Erziehung. Im Bereich der menschlichen Selbstgestaltung stellt sich die Frage so dar, wie weit das „Machen", das rationale Wollen und Können auf die Geschichte, also auf das Leben der gemeinschaftlichen Ganzheiten, Einfluß habe, wie weit zweitens das einzelne Menschenleben in seinem Werdegang rational — durch die Erziehungstechnik sowohl wie durch die politisch-organisatorische Gestaltung des Gemeinschaftslebens — beeinflußbar sei. Das Verhältnis des Bewußtseins zum Geschehen kann zweifacher Art sein: vorausgreifend oder nachfolgend. Überall, wo das Bewußtsein dem Geschehen zielgebend und bahnbrechend vorausgeht, ist rationale (technische, organisatorische, politische und erzieherische) Gestaltung des Geschehens möglich und nötig. Der konstruktive Rationalismus der Griechen und der neueren Jahrhunderte glaubte indessen, die Menschheit und ihre Ordnungen ganz nach rationaler Planung aufbauen und formen zu können. Die Überführung rationaler Pläne in die Wirklichkeit ist aber selbst in der technischen Gestaltung der Dingwelt nur dann möglich, wenn die Eigenart des Materials und die Gesetzmäßigkeit der Kräfte gebührend in Rechnung gestellt und damit dem Ziel wirklich unterworfen ist. Niemals sind die Konstruktionen des Staates, des Rechts, der Erziehung, die der große Rationalismus unternommen hat, so in die Wirklichkeit umgesetzt worden, wie richtige Konstruktionen einer Dampfmaschine, eines Wolkenkratzers, eines Flugzeuges verwirklicht werden können. Als aber nacheinander aus der Erforschung des menschlichen Lebens, der biologischen und psychologischen erst, dann der historischen, dessen Eigenwachstum erkannt wurde, da schlug der Glaube an die Allmacht des rationalen Machens um in das Gegenteil: die Theorie wurde nur noch als bloß abhängige Begleiterscheinung der Wirklichkeit angesehen, das Bewußtsein als einseitig abhängig vom Sein und ohne gestaltende Rückwirkung auf die Wirklichkeit. Diesen Glauben haben der Konservativismus der Romantik, die Revolution des Marxismus und der wissenschaftliche Positivismus gemein: ihnen allen, die sonst so verschieden sind, liegt der Entwicklungsfatalismus als Glaube zugrunde, obschon sie für die Technik der Dingwelt eine Ausnahme machten und obwohl gerade die geschichtliche Betrachtung hätte zeigen können, daß die Theorien des rationalistischen Naturrechts in den Revolutionen, in den Rechtssystemen, in den geschriebenen Staatsverfassungen, im Erziehungs- und Bildungswesen des 18. und 19. Jahrhunderts doch ganz erhebliche Wirklichkeitsbedeutung gewonnen hatten. Wenn auch nie eine Staatsverfassung gleich einem Bau oder einer Brücke durch mechanische Konstruktion zustande gekommen ist, so hatten die Theorien des Rationalismus doch einmal als langsam bildende Mächte in den Köpfen breiter Schichten geherrscht und von ihnen aus mit dem Willen auch die Wirklichkeit des Lebens und der Gemeinschaft mächtig beeinflußt, von ihrer augenblicklich erregenden und mitreißenden Gewalt in den Revolutionen ganz abgesehen. Alle geschriebenen Verfassungen sind zuletzt doch Konstruktionen von einem oder einigen Prinzipien aus: sie können um so mehr Wirklichkeit werden und Wirklichkeit gestalten, je mehr sie von vornherein die vorhandenen Ansätze und Strebungen der Wirklichkeit in ihren Plan einzustellen wissen. Indessen bleibt alle rationale Gestaltung beschränkt auf Weiterführung und Vollendung dessen, was als Ansatz und Wachstum in der Wirklichkeit schon angebahnt ist.

Aufgabe der Zukunft sowohl in der Wissenschaft oder der erzieherischen Menschenformung wie in der politischen Gestaltung der Gemeinschafts- und Gesellschaftsordnungen wird sein, das richtige Maß der rationalen Einwirkungsmöglichkeit — das ja nach Lage und Art der Komponenten recht verschieden sein kann — festzustellen, für die Anthropologie also die Synthese zu finden zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten, dem Rationalen und dem lebendig Wirklichen, dem Seinsollenden und dem natürlich Wachsenden. Entscheidend ist die Erkenntnis: der Wille selbst wurzelt nicht in der rationalen Erkenntnis; diese kann aber durch Zielgebung und Wegweisung gestaltend auf den Willen einwirken und am Handeln teilnehmen, weil beide aus demselben menschlichen Lebensgrund entspringen. Für das Ergebnis gibt es allerdings kein mathematisch feststellbares Maß und Schema, da an ihm die Komponenten nach ihrer jeweiligen Kraft und Intensität teilhaben.

Die platonisch-aristotelische Erkenntnis von der Ganzheit und das geschichtliche Weltbild, aus dem die Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts entstanden sind, bilden zusammen die Grundlage, auf der vorliegender Aufriß eines Systems der Erziehungswissenschaft ruht. Über die rein wissenschaftliche Aufgabe hinaus wird damit ein neuer Versuch unternommen, gegenwärtiges Menschentum mit dem Bewußtsein der Ganzheit und Gliedschaft zu durchdringen und seine Haltung dadurch zu bestimmen.

2. DIE BEGRIFFSGESCHICHTLICHEN GRUNDLAGEN.

Erziehung ist Gegenstand und somit zugleich Grundbegriff der Erziehungswissenschaft: dieser Begriff umschreibt ihr Forschungs- und Erkenntnisgebiet. Es ist durchaus möglich, auf diesem Grundbegriff allein die Erziehungswissenschaft systematisch zu erbauen. Die Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte überliefert uns den Begriff der Erziehung in ziemlich festumrissener Prägung, wie ihn die Pädagogik zu ihrem Ausgangspunkt genommen hat. Die Erziehungswissenschaft ist aber durch die Ergebnisse ihrer Forschungen genötigt, den Begriff umzuprägen, indem sie ihn erheblich erweitert und vertieft. Nun steht aber auch die Erziehungswissenschaft nicht allein und abgesondert für sich, sondern sie ist Glied eines ganzen Systems von Wissenschaften, die allesamt das Wesen der Menschheit jeweils von besonderen Einstellungen und Ideen her zu erforschen suchen. Mit jedem Versuch, das Wesen der Erziehung zu erforschen, trifft man auf den verwandten und doch durchaus nicht gleichzusetzenden Vorgang des Wachstums, und mit diesem Begriff stehen wir in einem Kreuzungspunkt aller Natur- und Kulturwissenschaften: eine ganze Reihe wesenhafter Wirklichkeiten und Begriffe sind mit dem Problem des Wachstums aufgerufen, das eine seiner Seiten der Natur, die andere aber dem Leben der Gemeinschaft zukehrt. Der Begriff der Erziehung kann nur dadurch definiert werden, daß man den Erziehungsvorgang von allen Wirklichkeiten und Vorgängen her, mit denen er verknüpft ist, ins Auge faßt, umschreibt und seine Eigenart abgrenzt. Aus diesem Gang rund um den Erziehungsvorgang, wobei dieser in allen seinen Abwandlungen und Verflechtungen, seinen Arten und Stufen zu erfassen ist, ergibt sich das Wesen und Gesetz der Erziehung, zugleich das Gefüge der Erziehungswissenschaft, die in ihren Begriffen dieses Wesen und Gesetz in allen Erscheinungsformen zur Darstellung bringt.

Wie schon bemerkt, ließe sich diese Systematik allein vom Grundbegriff der Erziehung aus bewältigen. Wir würden damit aber der konkreten geistesgeschichtlichen Lage, in der wir uns befinden, nicht gerecht, denn in jedem Augenblick dringt aus dieser Lage ein Begriff im Wettbewerb mit seinen Ansprüchen heran und stiftet Verwirrung, wenn er nicht in der Systematik bewältigt und eindeutig eingeordnet wird. Es ist der Begriff der Bildung, der mit dem Begriff der Erziehung nicht zur Deckung gebracht, aus einer systematischen Erziehungslehre aber auch

nicht ferngehalten werden kann. Diese Verhältnisse nötigen dazu, dem systematischen Aufbau erst den Boden zu bereiten durch eine geistes- und begriffsgeschichtliche Untersuchung, denn man kann fest eingebürgerten Begriffen nicht nach Belieben den Inhalt geben und den Umfang bestimmen.

Vom 17. Jahrhundert an gewinnt mit der neuen Kultur des Abendlandes das rationale Weltbild seine Gestalt. Philosophie und Wissenschaft als reinster Ausdruck des Rationalismus übernehmen die Führung und wirken sich aus in der Technik, in der Wirtschaftsorganisation, in der Staatsgestaltung. Auch das gegenwärtige Zeitalter gehört durchaus noch in den damals eingeleiteten Abschnitt der abendländischen Kulturentwicklung. Das Weltbild des Rationalismus setzt voraus, daß alles Wesen in der Natur und alles Leben der Menschheit auf einer vernünftigen und durch Vernunft erkennbaren Gesetzmäßigkeit beruht. Wenn der Mensch diese Gesetzmäßigkeit erkennt, so durchdringt er alle Geheimnisse der Natur, und indem er sich dieser Gesetzmäßigkeit bemächtigt, vermag er die Natur technisch zu beherrschen. Auch das Menschenleben hat diese Gesetzmäßigkeit teils zur Voraussetzung, teils zur Aufgabe: der Anlage nach trägt der Mensch alles Gute in sich, aber er ist zugleich schwach und unvollkommen und bleibt darum dem Guten oft fern; wenn aber die Vernunft im Menschen sich selbst erkennt und ihrer selbst bewußt wird, so vermag auf diesem Wege der Mensch das Gute in sich zur Entfaltung und zur Herrschaft zu bringen und damit sein Menschentum, seine Lebensführung und Lebensordnung der ihm zum Ziel gesetzten Vollkommenheit entgegenzuführen. Diese Vollkommenheit, in der sich das Wahre und Gute verwirklicht, ist die hergestellte Naturgesetzmäßigkeit. Die technische Anwendung der Vernunft und ihrer Methode auf die Formung und Gestaltung des Menschenlebens heißt Erziehung. Wer auf dem Wege der Vernunft durch eigene Kraftanstrengung und Einsicht vorangekommen ist, wird zum Lehrer und Erzieher derer, die seine Stufe noch nicht erreicht haben, und die Erwachsenen als die in der Vernunft Fortgeschrittenen werden auf dieselbe Weise zu Erziehern der Jungen, der unmündigen Geschlechter. Gewinnung, Vermittelung und Ausbreitung der Vernunfterkenntnisse, welche entsprechende Haltung und Gesinnung notwendig nach sich ziehen, bringt die Menschheit zur Vollendung, die menschlichen Anlagen zur Reife und zur Verwirklichung. Sinnerfüllung des Lebens durch Vernunft ist der Inbegriff des reinen Rationalismus und seines Weltbildes.

Wie im Zeitalter des griechischen Rationalismus ist auch vom 17. Jahrhundert ab der den Erziehungstheorien zugrunde liegende Erziehungsbegriff gänzlich rationalisiert worden. Man dachte sich den Erziehungsvorgang in allen Teilen und auf allen Stufen als ein aus Zweckdenken entspringendes Zweckhandeln, das sich zwischen einem einzelnen Erzieher und einem einzelnen Zögling abspielt, wobei Ziel, Plan und Methode dem rationalen Denken des Erziehers entspringen und einen Aufklärungsvorgang des Zöglings darstellen. Erziehung von Völkern und Menschheit ist die Summe solcher Einzelerziehung.

Durch Vernunft die Vernunft zur Herrschaft zu bringen, war der Sinn des Unternehmens, das also überhaupt erst in späten Zeitaltern und zivilisierten Völkern, die für die Aufklärung, die rationale Erkenntnis reif geworden sind, stattfinden kann. Die pädagogische Theorie des Rationalismus, die sich in die Lehre von den Zielen und die Lehre von den zweckdienlichen Mitteln gliedert, entspricht in allen Stücken den gleichzeitigen naturrechtlichen Lehren von Staat, Recht und Gesellschaft, wie auch den Theorien der Aufklärung von Religion, Moral, Kultur, Sprache und Wirtschaft: allesamt gelten sie als zweckhafte Erfindungen der ursprünglich wild und vereinzelt lebenden, aber mit Vernunft begabten Menschen.

Das erste Zeitalter des großen Rationalismus und die daraus hervorgehende Epoche der bürgerlichen Bildung, bekannt unter dem Namen der Aufklärung, leben im Glauben an die Allgewalt menschlichen Wissens, Könnens und Machens. Im Namen der Vernunft wird der Mensch zum Vollender der Natur, zum Verbesserer der Welt und der Menschheit, zum zweiten Schöpfer. In der Tat sind denn auch grundlegende Erkenntnisse, technische Erfindungen und Entdeckungen aller Art einander Schlag auf Schlag gefolgt, und die Pläne eines erfinderischen und projekteschmiedenden Geschlechts haben sich auf die Gestaltung des Staates, der Gesetzgebung, der Wirtschaft und des Soziallebens erstreckt. Noch heute geben die im Barockzeitalter gegründeten Städte mit ihren geometrischen Grundrissen ein anschauliches Bild vom Denken und der Methodik jener Zeit. Die Anwendung der Mathematik als der reinsten Ausdrucksform der Vernunft und ihrer Gesetzmäßigkeit auf Wissenschaft, Technik, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft kennzeichnet die Weise des Rationalismus: durch die Mathematik schien alles Geheimnis der Natur lösbar und alle Naturkraft in den Dienst des Menschen gestellt. Der Mechanismus in allen seinen Anwendungen und Abwandlungen war der Glaube und die Denkform dieses Zeitalters.

Die Haltung des Rationalismus ist von Grund auf optimistisch. Indem der Mensch an die Allmacht seines vernünftigen Erkennens und zwecktätigen Handelns, also an die Kraft und Möglichkeit des „Machens" glaubt, kommt er dazu, den Geschichtsverlauf gesetzmäßig zu konstruieren als einen beständigen Aufstieg, als einen Fortschritt, an dessen erreichbarem Ende das Glück des vollendeten Menschen in vollkommenen Lebensformen steht. Dahin geführt wird die Menschheit sowohl durch die rational-technische Formung der äußeren Lebensverhältnisse, wie auch durch die fortwährende „Aufklärung", die rationale Erziehung. Der Aufstieg kommt daraus, daß jede Generation sich um Gewinn an Einsicht müht und diesen Gewinn methodisch auf den Nachwuchs als dessen geistiges Erbe überleitet, so daß also jede Generation der nachfolgenden den ganzen rationalen Erwerb der Vergangenheit zubringt, den sie dann, vermehrt um den Ertrag ihres eigenen Strebens, der nächsten Generation wiederum übermittelt als Unterlage weiteren Werdens. Das Geheimnis des Menschheitsfortschritts beruht also auf Aufklärung und Erziehung. Das Wort von der „Erziehung des Menschengeschlechts" gibt dem pädagogischen Enthusiasmus des 18. Jahrhunderts, der ebenso wie der entdeckende, der erfindende und pläneschmiedende Enthusiasmus des vorhergehenden leibnizischen Zeitalters alle Lebensverhältnisse, die Dichtung, die Philosophie, die Politik und Staatsgestaltung, die Gesetzgebung und Wirtschaftsordnung durchdringt, Ausdruck und bezeichnet das klassische Zeitalter der pädagogischen Unternehmungen und der pädagogischen Literatur, in welcher der Erziehungsbegriff dieses Zeitraumes zur systematischen Darstellung kommt. In diesem Erziehungsbegriff der bewußten und planmäßigen Menschenformung gipfelt das Weltbild des Rationalismus: es spiegelt sich darin der Glaube an die Allmacht des vernünftigen und zweckbewußten Machens, die Verstandesmäßigkeit, nach der alles gute Sein und Handeln auf klare Einsicht und richtige Begriffe zurückgeht; es beruht darauf der naturrechtliche Individualismus, der alle überpersönlichen Gemeinschaftsgebilde aus dem Zweckdenken und Zweckhandeln der Einzelnen herleitet, endlich die fortschrittliche Geschichtsauffassung, welche die Geschichte begreift als Zusammenfassung, Steigerung und lehrhafte Übermittelung aller richtigen und klaren Einsichten von Geschlecht zu Geschlecht bis zum Zielpunkt der endlichen Vollkommenheit der Menschheit.

Die Denkform dieses Zeitalters ist die aufsteigende Linie, die sich aus logisch verknüpften Begriffsreihen, insbesondere aus der Kette von Ursachen und Wirkungen fügt: rückwärts von Wirkungen zu den Ursachen aufsteigend, kommt man zuletzt zu einem göttlichen Weltplan (Vorsehung, Weltvernunft) als dem ersten Anfang, vorwärts von den Ursachen zu den Wirkungen absteigend aber, die stetige Wirkung der vernünftigen Einsicht vorausgesetzt, zu einer menschlichen Vollkommenheit am Ende der Zeit, in der alle von Gott und Natur gegebenen Anlagen und Keime zur vollen Entfaltung gelangt sind. Was am Anfang nur Plan, Idee, Verstand ist, das ist am Ende volle Wirklichkeit. Hegel hat diese Gedankenwelt, wenn auch bereichert durch andersgerichtetes Gedankengut, in seiner Philosophie zum systematischen Abschluß gebracht. (Eine klassische Ausprägung der rationalistischen Denkform ist auch Newtons Meachanik: die Lehre von der Komposition zweier Kräfte im Parallelogramm der Kräfte.)

Während die Philosophie des deutschen Idealismus als Vollendung und letzte Ausprägung des Rationalismus zu gelten hat, ist mit dem Klassizismus und Neuhumanismus in Deutschland ein neues Prinzip, ein gegenständliches und stoffliches Ideal hinzugetreten. Damit entstand eine Abwandlung des rationalen Weltbildes und seines Methodismus. Klassik und Neuhumanismus verlangen nicht mehr schlechthin: „Werde ein vollkommener Mensch", sondern: „Werde ein so vollkommener Mensch, wie die Griechen vollkommene Menschen gewesen sind". „Jeder sei auf seine Art ein Grieche, aber er sei's", fordert Goethe. Über der von der Aufklärung erzeugten allgemeinen abendländischen Kulturlage erhob sich damit in Deutschland eine höhere Bildungsschicht: es kam mit der neuhumanistischen Bewegung ein Bildungsaristokratismus und ein scharfer Bildungsgegensatz in das Volkstum, der dann auch organisatorisch festgelegt wurde, als im neubegründeten preußischen Staat zum ersten Male die Grundlinien einer großen staatlichen Bildungsverfassung sichtbar wurden: der höheren Bildungslage wurden das neuhumanistische Gymnasium und die neue Universität zugeordnet, wobei das Gymnasium der einzige Zugangsweg zur Universität war, die nun ihrerseits ebenfalls das neue Bildungs- und Humanitätsideal verkörperte, während Volksschule, Realschule und Lehrerseminar die pädagogischen Ideale und Methoden der Aufklärung organisatorisch darstellten. Zwischen beiden war eine scharfe, schwer zu überschreitende Scheidelinie. Der Neuhumanismus, der die klassische Dichtung und die nunmehr aufblühenden Kulturwissenschaften prägte, erhob zu seinem führenden Begriff die „Bildung", womit er sich bewußt in schroffen Gegensatz zum Erziehungsbegriff und zur Pädagogik der Aufklärung setzte. Eine äußere Folge davon war, daß sich in der folgenden Zeit die technologische Pädagogik der Aufklärung auch nicht zur reinen Wissenschaft weiter entwickeln konnte: sie wurde voll Verachtung von den Lehr- und Pflegestätten der Wissenschaften, den Akademien und Universitäten, ferngehalten und galt allenfalls als technologische Verlängerung und als Anhängsel (Didaktik) der Forschungs- und Darstellungsmethoden der einzelnen wissenschaftlichen Fächer. In diesen Oberschichten der „Bildung" trat der kulturwissenschaftliche Enthusiasmus an die Stelle des pädagogischen Enthusiasmus.

Neuhumanismus und Klassizismus haben ihren gemeinsamen Ursprung in der hauptsächlich durch Winckelmann vertretenen ästhetischen Bewegung des 18. Jahrhunderts: der Neuhumanismus ist die wissenschaftliche, die Klassik die dichterische Auswirkung dieser Bewegung. Für beide galt zunächst das formale Vorbild der Griechen: jeder Gebildete sollte durch sie den Grad menschlicher Vollendung erlangen, den die Griechen zu ihrer Zeit und unter ihren Lebensbedingungen erreicht hatten. So wurde denn die Iphigenie eine deutsche Edelfrau im Gewand der griechischen Priesterin und Königstochter. Nun ist aber das griechische Menschentum einst erblüht aus der Zucht der griechischen Staats- und Sozialordnungen durch das gymnastisch-musische Erziehungssystem. Der Neuhumanismus glaubte zum selben Ziel führen zu können durch ästhetische Lehren und Vorbilder: sein Bildungsbegriff war im Ursprung ästhetisch und wurde weiterhin dann wesentlich philologisch und historisch im Sinne der Philologie. Der Philologe wurde Herr und Meister der Kulturwissenschaften, die mit Hilfe der vorzüglich durchgebildeten philologischen Methode allseitig erschlossen wurden: in der Folge wurde der Philologe vermöge seiner guten Wissenschaftsmethode auch Herr und Meister der „Bildung", in welcher die von der Pädagogik ersonnene Erziehungsmethode verdrängt und ersetzt wurde durch die Wissenschaftsmethode. Wer die Methode der Wissenschaft beherrscht, braucht keine besondere Lehr- und Erziehungsmethode mehr. Auf diesem Grundsatz ist ja mit Glück und Gelingen die neue Universität erbaut. Wissenschaftliche Sprachkenntnis insbesondere ist das Tor zu allen andern Werten dieser Bildung, die ihre organisatorische Form also in Gymnasium und Universität, zumal in der philosophischen Fakultät, fand. Der Lehrer des Gymnasiums nannte sich fortan nicht Lehrer, sondern Philologe, und die selbständige Handhabung der wissenschaftlichen Methode sollte die einzige Vorbedingung seines Lehrberufs sein. Pädagogik und pädagogische Ausbildung aber verkümmerten. Der neuhumanistische Bildungsbegriff ist ästhetisch, intellektuell, philologisch und historisch, aristokratisch und individualistisch. Der Neuhumanismus hat die höheren Schulen vollends von der Herrschaft der Theologie befreit und für sie einen selbständigen Lehrstand herangezogen.

Der Erziehungsbegriff des Rationalismus ist naturalistisch im Sinne des rationalen Naturbegriffs; er schaut in die Zukunft, auf ein noch nicht verwirklichtes Ideal menschlicher Vollkommenheit, das zu verwirklichen ist durch die Methodik der „Aufklärung", welche Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit in der Vernunft-Natur nebst deren Anwendung auf äußere Lebensgestaltung und innere Menschenformung bedeutet. Die Gesamtauffassung ist wesentlich intellektualistisch und individualistisch: alle Erziehung und aller Fortschritt der Menschheit geht vorwärts durch die verstandesmäßige Einsicht des Einzelmenschen, der seinen Erwerb an Aufklärung dann der fortschreitenden Menschheit zubringt. Ebenfalls intellektualistisch und individualistisch ist auch der Bildungsbegriff des Neuhumanismus; auch in ihm überwiegt die Methodik: beide wollen die Vollkommenheit herbeiführen dadurch, daß der Nachwuchs zur selbständigen Handhabung der Methoden angeleitet wird. In diesem Punkt der Hinführung des Schülers zur Selbständigkeit und Selbsttätigkeit trifft darum das Ziel Pestalozzis, das dann in Volksschule und Lehrerseminar seine Organisationsform finden sollte, zuletzt doch überein mit dem auf Gymnasium und neuer Universität vertretenen neuhumanistischen Ideal der Bildung. Aber die Methode des Rationalismus sollte von der Erkenntnis aus das ganze innere und äußere Leben formen: es ging auf die Zweckmäßigkeiten und Nützlichkeiten, auf Bemeisterung des

Lebens durch die Methode; das neuhumanistische Ideal dagegen zielte allein auf wissenschaftlich-ästhetisch-moralische Bildung mit Ferne und Abstand von den Realitäten des Alltags. Es schaute rückwärts und suchte sein Ideal in einer längst verklungenen Vergangenheit, war also genötigt, den Fortschrittsglauben der Aufklärung zu verwerfen. Es war unverkennbar behaftet mit einem Bildungshochmut, den viele gerade der größten Philologen seitdem auch als ihr ganz besonderes Vorrecht zur Schau getragen haben. Schließlich unterscheiden sich der rationalistische Erziehungsbegriff und das neuhumanistische Bildungsideal noch darin, daß mit diesem ein stoffliches, ein gegenständlich historisches Element in den reinen Methodenformalismus hineingekommen ist. Rationalismus, Neuhumanismus und Klassik sind aber darin einig, daß Fundament und Ziel alles menschlichen Lebens, das Wahre, Gute, Gerechte und Schöne der verstandesmäßig erkennbaren Gesetzmäßigkeit, wie sie im All herrscht und im Menschenleben herrschen soll, gleichgesetzt werden.

Ein einzelner Wesenszug des Menschentums, wie im Zeitalter des Rationalismus die Vernunft, kann wohl in seiner reifen Gestalt ganze Kulturperioden anführen und ihnen die Prägung geben, niemals natürlich aber das Ganze selbst darstellen: Überwuchern eines Elementes ruft sofort die Reaktion der andern hervor und erzeugt damit zugleich die nötige belebende Polarität und Spannung, ohne die Verkümmerung und Verfall eintreten müßte. So hat auch der Rationalismus des 18. Jahrhunderts sein Gegenstück in einem gleichzeitigen Irrationalismus, wie ihn der Pietismus, der geistige Positivismus Hamanns, die Gefühlsmäßigkeit von Sturm und Drang, die Metakritik Herders und Jacobis, dann alle Arten der Mystik und des Okkultismus darstellen. Die von hier ausgehenden Kräfte und Impulse sind sehr groß; aber das eben ist das Merkmal der Zeit: sie überwinden den Rationalismus nicht, sondern sie geben ihm dadurch, daß ihre Kräfte und Werte selbst schließlich immer in die Rationalität ausmünden, neue Auftriebe, neue Abwandlungen und Entwicklungsmöglichkeiten. Im Grunde hat dann auch die Romantik, die größte und tiefste aller gegen den Rationalismus gerichteten Bewegungen, dasselbe Schicksal betroffen: darum leben wir noch gegenwärtig im Zeitalter des Rationalismus, der eben durch die Romantik nur eine neue Entwicklungsmöglichkeit und Variation erlebt hat, und was sich heute gegen den Rationalismus in Bewegung setzt, ist wesentlich Nachklang der Romantik. Man darf sagen: die reinste Ausprägung des Rationalismus ist die Wissenschaft und ihre Anwendung in Technik und Bildung, darum wird der Rationalismus so lange die abendländische Kultur beherrschen, als die Wissenschaft die Führung in der Bildung und in der Gestaltung des öffentlichen Lebens — in Technik, Wirtschaftsorganisation und Staatsgestaltung — in Händen behält.

Die bedeutsamste Einschränkung hat der rein mathematisch und mechanistisch denkende Rationalismus des 17. Jahrhunderts erfahren,

als unter Impulsen, die von dem allumfassenden Geist Leibnizens ausgingen, im 18. Jahrhundert die Biologie aufblühte. Man fand bald, daß das Problem des Lebens in der Natur nicht mit den Mitteln des mathematisch-mechanistischen Denkens bewältigt, also nicht in Physik und Chemie aufgelöst werden könne. Ein entsprechender Versuch des 19. Jahrhunderts darf abermals als gescheitert gelten. Für das Problem des selbständigen Lebens schuf man damals den Begriff des Organismus, bezeichnenderweise, indem man einen dem mechanistischen Denken und menschlichen Zweckhandeln angehörigen Begriff — Organ bedeutet „Werkzeug" — so umwandelte und weiterbildete, bis er zum Grundbegriff des gegenteiligen Problems, des unmechanischen, des selbsttätig wachsenden Lebens, tauglich wurde. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts drang nun der Begriff der „Bildung" in die Lehre vom lebendigen Organismus ein, gleichzeitig, als der Begriff der Bildung auch in den Kulturwissenschaften die Führung gewann. Der Begriff der Bildung hat einen durchaus ähnlichen Werdegang wie der Begriff des Organismus: er stammt aus der Technik der Kunst, nämlich von der durch Winckelmann mit Vorliebe gesuchten Bildhauerei, und bedeutet ursprünglich das technische Bilden eines Kunstgebildes nach einem geschauten Ur- und Vorbild. Diese Dreiteiligkeit: Vorbild, Bilden als Nachahmen und Verwirklichen des Urbildes sowie Bildung als Ergebnis solchen Bildens, also Hervorbringung eines festen Gebildes, ist an dem Begriff haften geblieben, als er in die klassisch-neuhumanistische Menschenbildnerei und in die organische Naturlehre einging. Im geistigen Leben hat der Begriff seine eigentliche Bedeutung wahren können: ein Lehrer darf wie ein Künstler als Bildner gelten, denn sein Werk ist Bildung nach einem Vorbild, und das Ergebnis ist ein Gebilde: das Weltbild im Schüler. In der Naturlehre aber wurde der Begriff der Bildung zum anthropomorphen Mythos: den Lebensvorgang konnte man sich nicht anders erklären als aus dem Wirken einer zwecksetzenden, zielbewußt und planmäßig handelnden Potenz, ob man sie nun Gott oder Natur nannte: Gott oder Natur wurden zu mythischen Bildnern des Weltalls. „Bildung" der Organismen blieb also mythische Analogie zum Werk des künstlerischen Bildhauers oder des humanistischen Menschenbildners. Die grundlegende und zugleich umfassendste Anwendung des Begriffs auf Natur und Geschichte findet sich bei Herder: diese Konzeption hat ihm ermöglicht, den geschichtlichen Entwicklungsgang der Menschheit als eine andersartige Fortsetzung des Entwicklungsganges der Natur zu erfassen und beide also in einer großartigen Entwicklungsphilosophie zur Einheit zusammenzufügen. Bildung als Weg zum vollkommenen Gebilde, als Entfaltung eines bloß in der Anlage gegebenen Urbildes ist der Sinn der Herderschen Natur- und Geschichtsphilosophie. Kant hat zwar die metaphorische, mythische und anthropomorphe Rolle, die der Zweckbegriff in der Naturlehre spielt, somit auch die Anwendung und die Berechtigung der Be-

griffe des Organismus und der Bildung in der Naturlehre durchaus durchschaut. Aber vernichten konnte die Kritik den Zweckbegriff gegenüber der Natur nicht: er blieb als ein „Als Ob", als formale Denknotwendigkeit in Geltung, und so kam es, daß der dritte Teil des kritischen Werkes, die „Kritik der Urteilskraft", die Ästhetik und die Lehre von der organischen Natur, die sowohl auf die Dichter wie auf die Naturphilosophen so großen Einfluß gewinnen sollte, zu einem Ganzen vereinigen konnte, was uns heute immer wieder als unbegreiflich erscheinen muß. Den Begriff der Bildung selbst zwar hat Kant nur spärlich verwendet, und doch wirkt die „Kritik der Urteilskraft" wie eine Geschichte dieses Begriffes, wie eine gewaltige Illustration zu seinem Entwicklungsgang: ein Gegenstück zum Unternehmen Herders.

In der Naturlehre laufen die Begriffe der Organisation und der Bildung parallel. Schelling lehrt: Die Natur bildet und organisiert und bekundet damit ihre Freiheit, und er nennt (nach Blumenbach) den Bildungstrieb der Natur die Kraft in der organisierten Materie, vermöge deren sie eine bestimmte Gestalt annimmt. In Goethes Naturlehre, zumal in seinen beiden Gedichten über die Metamorphose der Pflanzen und der Tiere, hat dieser Begriff der Bildung den klassischen Ausdruck gefunden. Fichte, der übrigens den Begriff der Bildung meist dem Begriff der Erziehung (oder doch ihrem Ergebnis) gleichsetzt, faßt den Begriff so allgemein, daß damit der technische, der pädagogische und der organische Sinn auf einmal ausgesprochen ist: „Alle Bildung strebt an die Hervorbringung eines festen, bestimmten und beharrlichen Seins". Damit ist eine Lehre von der Bildung angebahnt, welche der Lehre von der Erziehung auf weite Strecken parallel läuft oder sie vielfältig überschneidet, doch aber in Ausgangspunkt und Ziel verschieden, somit eine Sache für sich bleibt. Wir werden beide Lehren in ein festes und organisches Verhältnis zueinander bringen.

Goethes und Schellings Naturlehren haben übergeleitet zum Naturbegriff der Romantik wie Herders Geschichtslehren zur romantischen Auffassung von Volk und Geschichte. Die Übergänge sind ohne Zweifel zahlreich vorhanden und doch unterscheidet sich der romantische Naturbegriff von den Naturlehren des Rationalismus ebenso radikal wie die romantische Geschichtsauffassung von der rationalistischen und der neuhumanistischen[1]).

Allerdings besteht dabei ein wichtiges Band: die Romantik hat neue Anschauungen und Gehalte gebracht, doch hat sie ganz wesentlich die wissenschaftliche Methode des Neuhumanismus zu einer allgemeinen, sehr erweiterten Kultur- und Geschichtswissenschaft fortgebildet.

[1]) Die Darstellung der Romantik folgt im wesentlichen A. Baeumler in der dem Auswahlband aus Bachofen „Der Mythus vom Orient und Okzident" (Beck, München) vorangestellten Einleitung.

Rationalismus, Aufklärung und Klassik bewegten sich gemeinsam auf der Ebene, wo des Menschen Vernunft und Zwecktätigkeit herrschen, wo der Mensch also mit Hilfe seines vorsehenden Verstandes und seines zwecktätigen Willens selbst etwas „machen" kann, weil er die Gesetzmäßigkeit der Natur erkennt und erfaßt. Infolge des Überschwangs, mit dem im 17. Jahrhundert die rationalistische Methode eingesetzt hatte, wurde der Bereich technischen Wissens und Könnens für unbegrenzt gehalten. Selbst dort, wo der Mechanismus menschlichen Tuns und Denkens seine Grenzen fand, suchte man doch die Welt zu begreifen aus der vernünftigen Erkenntnis und dem Zweckhandeln eines höheren Wesens, das sich zum Ganzen verhielt wie der Mensch zu seinem engeren Lebenskreis: ein aus Vernunft und Verstand, aus Zwecktätigkeit und Planmäßigkeit handelnder Gott — mochte er nun pantheistisch als der Welt einwohnend oder theistisch als außer ihr stehend gedacht sein — war dem Gefüge und Gesetz der Welt als Gesetzgeber, Bildner und Erzieher vorangestellt. Damit also setzte sich die Ratio zum schaffenden und erhaltenden Weltprinzip.

Die Romantik nun hat diese Ebene verlassen: sie begann in die Untergründe hinabzugraben, um Welt und Menschheit aus dem dunklen Urgrund zu erfassen. Es sei von vornherein gesagt: das Unternehmen der Romantik ist in Anläufen, in Bruchstücken und inneren Widersprüchen stecken geblieben. Zwar war ihr Unternehmen so groß und bewegend, daß neue wesentliche Erkenntnisse nach ihr in unserer Kultur und Bildung nicht mehr gekommen sind. Aber die Überwindung des Rationalismus ist ihr nicht gelungen, sie hat ihren Gegner durch ihren gegenwirkenden Einfluß doch nur bereichert, vertieft und gestärkt. In der Folge ihres Ansatzes hätte die Romantik aus ihrer Schau und ihrem unmittelbarem Erleben der Urkräfte unter radikaler Verwerfung der Wissenschaft, ihrer Begriffswelt und ihrer Technik, zum Symbol und zur Wiedergeburt des Mythos vordringen müssen. Dazu fehlte ihr alle Durchschlagskraft. Dafür hat sie gerade einen gewaltigen Aufschwung der Kulturwissenschaften gebracht, und selbst Bachofen ist in einem Schwebezustand zwischen der Wissenschaft vom Mythos und diesem selbst — von Baeumler als „Mythendeutung" bezeichnet — stecken geblieben, und er hat seine romantischen Erkenntnisse in den Rahmen der aufklärerischen Geschichtsphilosophie, nämlich des Fortschrittsschemas der geraden Linie, eingespannt, statt sie an den Kreislauf der Natur zu binden. Es war der Romantik jedoch beschieden, das Wesen der Lebensgemeinschaft, des Volkes, der Religion, der Poesie, des Rechts tiefer zu erschließen, als es je zuvor der Fall gewesen ist. Zuletzt ist all ihr Mühen aber doch wieder in Wissenschaft und rationale Denkform ausgemündet. So hat sie also ein neues Zeitalter nicht heraufgeführt.

Die Romantik verwarf alles „Machen", alles Wollen und Können um zu den Wurzeln aller Gestalt und alles Wachsens vorzudringen, dorthin, wo das Urgeschehen von dunklen dämonischen Schicksalsmächten gewoben wird. Arndt setzte in seiner Frühzeit die Nacht gegen den Tag, die schicksalträchtige und gestaltgebärende Mutter Natur gegen den analysierenden Geist; Savigny verwarf die Möglichkeit der Gesetzgebung zugunsten des gewachsenen Rechtes des Volkes; Kleist bot gegen alle rationale Erziehung die romantische Ironie auf; Adam Müller wandte sich gegen die rationale Technik der Politik und der Wirtschaft, Jakob Grimm gegen alles bewußte technische Tun in Sprache, Poesie und Sitte. Sie alle wollten hinuntergraben an die nicht mehr dem Begriff, nur noch der Schau und dem Symbol zugänglichen Urwurzeln alles Lebens, in denen Religion, Recht, Poesie, Sprache und Sozialform, zuletzt Geschichte und Natur ungetrennt eins sind, wo alle Gestalt aus dem Urchaos geboren wird und von wo sie mit zwingender Gewalt ans Licht heraufwächst: die Romantik hat den Gang zu den „Müttern" angetreten.

So wenig wie den Mythos und das Symbol hat die Romantik jedoch Volks- und Urpoesie, Ursprache, Urrecht, Urreligion — also die ganze Urwelt — wiederbringen können. Sie hat diese Urmächte nicht nur in den zeitlos-ewigen Untergründen alles Menschentums, aller Natur und Geschichte erkannt, sondern sie in eine zeitlose Urzeit vor allem Anfang der Geschichte entrückt und durch ihre „rückwärts gekehrte Prophetie" den Blick durch

alle Zeiten zurückgelenkt auf eine Urnatur und Urgeschichte, eine Zeit substanziellen Lebens, die aus den überlieferten Mythen und Symbolen noch erkennbar und deutbar, sonst aber ein verlorenes Paradies sei, eine Urzeit indessen, aus deren Gewalten alle Geschichte gezehrt habe, aus der auch die Gegenwart lebe, soweit sie nicht durch die Vernunft entwurzelt, sondern bodenständig und wurzelstark geblieben sei. So würde denn der Geschichtsverlauf zu einer beständigen Verblassung und Zersetzung jener Urkräfte und Substanzen der Urzeit, wie es neuerdings auch Klages in seinem „Kosmogonischen Eros" gelehrt hat.

In diesem Sinne ist Romantik allerdings „Naturphilosophie", gerade auch in ihrer Lehre von Urgesellschaft, Urreligion, Ursprache, Urrecht und Urpoesie. Der romantische Naturbegriff umfaßt also — viel weiter gehend als die Naturwissenschaft — alles, auch im Leben der Gemeinschaft, in Geschichte und Kultur, was nicht gemacht, sondern geboren wird, was aus Urkräften gestaltet ist, was wächst und stirbt. Dahin gehört auch das persönliche Wesen jedes Volkes und aller Einzelmenschen, zumal dann, wenn sich in ihren Schöpfungen die Urkräfte offenbaren, wenn sie somit zu schicksalhaften Menschen, zu Propheten, Dichtern und Staatsmännern werden. Es gehört hierher die Gebundenheit der Glieder im Organismus der Gemeinschaft und deren Wesensausdruck in Sprache, Religion, Recht, Gesellschaft, Staat, Dichtung und Kunst der Völker, schließlich auch Rankes Lehre von den geschichtsbildenden Kräften, die aus einem Volk geboren, ganze Zeitalter an sich reißen und ihnen die Prägung geben.

Die Romantik ist radikal konservativ, pessimistisch in bezug auf die Zukunft, dämonen- und schicksalgläubig, rückwärtsgewandt; sie denkt geschichtlich und naturalistisch, und ihre wesentlichen Kategorien sind Leben, Gemeinschaft, Wachstum, Polarität, Wechselwirkung, Urwelt, Schicksal. Ihre Denkform ist der Kreislauf, allenfalls auch die Spirale, und zwar in ihrer ebenen Form wie auch die zu Schraube und Trichter ausgezogene Spirale. Diese Denkform erhebt sich dabei sofort zum Symbol und Mythos des All: jedem Punkt der Peripherie entspricht ein Punkt am anderen Ende des Durchmessers — das ist die Polarität —, wobei die eine Hälfte im Licht, die andere im Dunkel liegt. Die dunkle Seite aber ist die Seite der Romantik selbst, während das Licht der Ratio zugeordnet ist. Die romantische Seite enthält Nacht, Tod, Grab, Dämon, Schicksal, Blut, die große Allmutter Erde, Mutterschoß, Mütterlichkeit, Weibheit, Zeugung und Ei, Orgiastik, Urwelt, gesellschaftliche Bindung — im Geschlechtsverband — durch Blut, Geschlechtsliebe und Geschlechtsakt, Sampathie des Blutes, Kreislauf und Kette des Generationenwechsels. Es ist das Chaos der bloßen Stofflichkeit, die Gestaltlosigkeit, aber mit allen Keimen der Geburt, des Wachstums, der Gestaltung, der Auflösung und des Todes.

Im andern, hellen Halbkreis hat jede dieser romantischen Kategorien ihre polare Entsprechung: hier ist Tag, Licht, Ratio, Gesetz, Grenze, Bewußtsein, Verstand, Wille, Gestalt, Plan, Zweck, Ordnung, Politik, Technik, Erziehung und Bildung, die männliche Gesellschaft der organisierten Arbeit und Zwecktätigkeit.

Wenn wir nun durch diese geschichtliche Betrachtung den Boden bereitet haben, auf dem wir unsern eigenen synthetischen Aufbau einer Erziehungs- und Bildungslehre beginnen wollen, so muß doch zum Schluß noch darauf verwiesen werden, daß die kurz charakterisierten geistigen Strömungen wohl wirkliche Mächte des Lebens und Werdens sind und gewesen sind, daß aber in den dabei gebrauchten Begriffen keine einzige der großen, schöpferischen Persönlichkeiten ganz aufgeht. Reine Romantiker hat es in der Wirklichkeit so wenig gegeben wie reine Rationalisten, Klassiker und Neuhumanisten, vielmehr sind in allen schöpferischen Persönlichkeiten meist alle diese Mächte in irgendeinem Grad und Mischungsverhältnis wirksam gewesen. In der gemeinsamen, begrifflich

erfaßbaren Welt ist jede schöpferische Persönlichkeit wieder eine begrifflich nicht zu fassende, geschweige denn zu erschöpfende Welt für sich, und keine von ihnen hat aus einer Teilwelt, sondern alle haben sie aus ihrer totalen Welt gelebt und geschöpft. Sie sind weder untereinander, noch jeder in sich selbst nach Kategorien aufteilbar.

II. ERZIEHUNG.

3. WACHSTUM UND ERZIEHUNG.

Dem Begriffe nach müssen Wachstum und Erziehung ebenso auseinandergehalten werden wie Leib und Seele; doch stellen beide Begriffspaare jeweils nur zwei auseinandertretende Gegensätze (Polaritäten) am einheitlichen Wesen und Werdegang des Menschentums dar. Sofern ein „Außen" und ein „Innen", Leib und Seele, Wachstum und Erziehung innerhalb der Lebenseinheit sich gegenseitig absondern, stehen sie in Wechselbeziehung zueinander.

Das Ziel des Werdegangs ist die Reife und Vollendung des Menschentums. Reife bedeutet das Vollmaß der entfalteten Organe und Funktionen, damit ein Höchstmaß an Eigengestalt und Selbstständigkeit: die Mündigkeit der Person in der Gemeinschaft. Reife ist das erreichbare Höchstmaß in der Entfaltung menschlicher Anlagen, die Grenze der Art, die von keinem Wachstum und keiner Entwicklung je überschritten werden kann. Mit diesem Sinn des Wachstums ist zugleich das der Erziehung einwohnende Ziel bezeichnet.

Der Begriff des Wachstums erfaßt das menschliche Werden unter dem Gesichtspunkt spontaner Eigenkraft, Selbsttätigkeit und Eigengesetzlichkeit. Erziehung dagegen ist die Beeinflussung dieses Werdeganges durch die Mitmenschen, durch die Gemeinschaft, wodurch deren Ordnungen, Werte und Güter in den wachsenden Menschen eingepflanzt werden. Durch die Erziehung wird also das Wachstum im Sinne der Gemeinschaft so normiert und gelenkt, daß der Nachwuchs zu reifer Gliedschaft kommt. Das Ergebnis des Zusammenwirkens von Wachstum und Erziehung ist die leibliche Reife, die seelische Vollendung, die persönliche Selbständigkeit und die soziale Mündigkeit.

Erziehung ist eine Grundfunktion des Gemeinschaftslebens, ein wesentlicher und notwendiger Ausdruck des Menschentums, ebenso wie Sprache, Sitte, Recht, Religion, Kunst, Technik, Wirtschafts- und Staatsordnung Grundfunktionen und Grundformen der Gemeinschaft darstellen. Erziehung ist allem Menschentum notwendig, weil sie eine Bedingung menschlichen Wachsens und Reifens ist. Die der Erziehung einwohnenden Möglichkeiten sind gewaltig. Man soll sie aber nicht noch überspannen, indem man der Erziehung aufgibt oder beilegt, was wesent-

lich dem grundlegenden Wachstum aus den Urkräften angehört. Alles Schicksalmäßige in Menschenleben und Geschichte, alle letzten Bestimmungen des Charakters und alle letzten Entscheidungen in Krisenzeiten sind durch die Urkräfte und ihre Auswirkung im Wachstum gegeben und fallen nicht in den Bereich des „Machens", des Zweckdenkens und Zweckhandelns. So kann man denn auch die Persönlichkeit, die hochwertige oder gar die schöpferische Eigenart selbst durch die wirkungsvollste Erziehung nicht „machen". Nach letzter Bestimmung ist Persönlichkeit Ergebnis des Wachstums, nicht der Erziehung. Die Erziehung zielt auf Einpflanzung des Gemeinschaftstyps in das werdende Individuum, also auf dessen organische Eingliederung in die Gemeinschaft. Diese Eingliederung ist allerdings eine nötige Voraussetzung für das Wachstum zur Persönlichkeit. Aus dem Zusammenwirken von Anlage und natürlicher Umwelt erfolgt das natürliche Wachstum, wie es auch Pflanze und Tier besitzen. Beim Menschen aber kommt im höchsten Grade noch die erzieherische Einwirkung aus der Gemeinschaft als notwendige Bedingung des Wachsens und Reifens hinzu: daraus erst entfalten sich Bewußtheit und Selbstbewußtheit, reifes Menschentum, persönliche Eigenart und völkische Prägung.

Als Anlage zur Eingliederung bringt der Mensch eine sehr entwicklungsfähige Eigenschaft mit, die man Erziehbarkeit oder Bildsamkeit nennt, eine hochgradige Beeinflußbarkeit des Wachstums. Diese Eigenschaft fällt keineswegs zusammen mit dem durch die Sinne vermittelten Verhältnis zur natürlichen Umwelt, obschon ein großer Teil der Wechselwirkung von Mensch zu Mensch der Vermittelung durch die Sinne bedarf. Der Mensch ist dem Menschen nicht bloßes Außending, an dem er sich erkennend und technisch betätigt, sondern artgleiches und gleichberechtigtes Du, mit dessen Leben das Ich wurzelhaft verbunden, auf dessen Einwirkung es angewiesen ist und mit dem es in Gemeinschaft lebt. Die lebendige Verbundenheit zwischen Ich und Du ist tief und wesenhaft, grundlegend für alle Beziehung des Ich zum bloßen Ding, auf welcher Beziehung unsere Erkenntnislehre und Psychologie erbaut ist. Zur äußeren Natur, zur bloßen Dingheit, mit welcher Gemeinschaft nicht in derselben Art möglich ist wie mit dem artgleichen Du, gehört auch alles außerhalb der menschlichen Artgrenze sich vollziehende organische Leben, also Tier- und Pflanzenwelt. In Gemeinschaft und Wechselwirkung von Mensch zu Mensch, die in wurzelhafte Unterschichten des Menschentums hinabreicht, entfaltet und offenbart sich die Einheit und Wesenheit der Art, eine Zusammengehörigkeit, eine Nähe und Verbundenheit, welche für das Werden, für das Bewußtsein, Fühlen, Denken und Handeln jedes Einzelnen notwendige Voraussetzung ist. Schon allein aus menschlicher Nähe und Berührung kommen Anziehungen und Abstoßungen, Suggestionen und unbewußte Einwirkungen, die grundlegend sind gegenüber den bewußten Bindungen und Vermittelungen

durch die Sinnesorgane, durch bewußte Ausdrucksgesten und Sprache. Von diesen Gemeinschaftsbeziehungen werden dann die erkenntnismäßigen und praktischen Beziehungen der Einzelnen zu den Dingen der äußeren Natur gelenkt, geregelt und normiert. Wie Bewußtsein und Haltung ist auch die Sinnestätigkeit der Glieder durch die Lebensgemeinschaft beeinflußt. Auf der Erziehbarkeit, dem Organ für die lebendige Wechselwirkung in der Gemeinschaft, beruht das menschliche Werden ebenso wie auf der Wachstumskraft: durch Erziehung kann das Wachstum gefördert oder gehemmt, die Anlage entfaltet oder verkümmert, das Werden in bestimmte Bahnen und Normen gelenkt werden. Die innere Form des Menschen erhebt sich damit aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit.

Gegenseitige Beeinflussung zwischen dem Ich und dem Du ist dadurch möglich, daß beide einem gemeinsamen, übergeordneten Lebenskreis eingebettet sind, in dem sich das menschliche Artwesen verwirklicht als Volk und Gesellschaft. Auch dieser gemeinsame Lebenskreis unterliegt dem Wachsen und Werden: er nimmt konkrete Gestalt an und gliedert sich nach den sprachlichen, sittlichen, rechtlichen, religiösen, künstlerischen, technischen, wirtschaftlichen und politischen Inhalten und Ordnungen. Das Wachstum des Volkes zur Dauergestalt geht daraus hervor, daß die Wirkungen und Werke der Einzelglieder in jenem objektiven Lebenskreis fest und gegenständlich werden zu Normen und Gütern, die im Wechsel der Geschlechter dauern, die von Generation zu Generation übertragen, dabei gemehrt und gemindert, in einer gegebenen Richtung gesteigert oder nach neuen Werten und Zielen abgelenkt und abgewandelt werden. Dieser Werdegang des Volkes ist Inhalt der Geschichte. Die Gestalt des Volkes ist das Bildungsgesetz für alle seine körperschaftlichen und einzelmenschlichen Glieder. Sein Bestand an objektiven Formen und Gütern verpflichtet die Glieder und dient ihrem Werden zur geistigen Nahrung: indem die Güter von den Volksgenossen und dem Nachwuchs angeeignet werden, gewinnen sie ihre typische Bewußtseinsart und Bewußtseinslage, gemeinsame Bewußtseinsinhalte und Gesinnungen, gleichartige Richtungen für ihr Wollen und Handeln. Dieser Vorgang ist Inbegriff der Bildung, und durch ihn ist die Erziehung ein wesentlicher und notwendiger Faktor der geschichtlichen Entwicklung: er hebt jede nachwachsende Generation auf die geschichtlich gegebene Lage des Bewußtseins und Könnens und schließt somit auch die aufeinanderfolgenden Geschlechter zusammen zur einheitlichen Dauergestalt des Volkes.

Erziehung ist Erregung[1]) und Formung des menschlichen Wachstums durch die Gemeinschaft, Gestaltung des Ich durch das Du. Nun

[1]) Im 7. Buch der „Gesetze" fordert Platon ein Gesetz, daß die Wärterinnen die Kinder bei Strafe täglich aufs Feld, in die Tempel, zu ihren Verwandten oder sonstwohin tragen müssen und daß dieses Tragen bis ins dritte Jahr fortgesetzt werde, damit die

erstreckt sich Wachstum aber von der Zeugung über Geburt und Reife zu neuer Zeugung, zum Welken und zum Tod. Wachstum ist Urausdruck des Lebens, seine gesetz- und stufenmäßige Entfaltung. Doch gehört zum menschlichen Wesen und Wachsen aber auch Empfänglichkeit und Bedürfnis nach den formenden Einwirkungen der Mitmenschen, und die Erziehung begleitet darum das Wachstum wenigstens vom Augenblick der Geburt bis zum Tod. Reife bedeutet also nicht das Aufhören der formenden Einflüsse aus der Gemeinschaft, wohl aber normalerweise deren Zurücktreten an zweite Stelle hinter die mündige Selbstbestimmung. Mit der Reife nimmt auch das Wachstum einen anderen Charakter an: es kommt eine Zeit der Stetigkeit in Form und Funktion bei fortdauerndem leiblichem und geistigem Stoffwechsel, bei Schwankungen und Abwandlungen in Umfang und Funktion der Organe, in Bewußtsein, Haltung und Handeln, bis Erstarrung und Welken eintritt. Aber Entfaltung neuer Form oder neuer Organtätigkeit erfolgt nach der Reife nicht mehr.

Reines Wachstum ist die Embryonalentwicklung im Mutterleib. Es ist gekennzeichnet durch seine Raschheit als Ausbruch von Urkräften: was da in neun Monaten an Umfang, Gliederung und Eigenart des Gliederbaues aus dem winzigen Ei hervorgeht, bleibt stets das größte Wunder der Schöpfung. Der Keimling ist mittelbar zu beeinflussen, aber nicht erziehbar: alle Einwirkung auf den Keimling geht über die Mutter, deren Teil er ist. Erziehung beginnt mit dem Augenblick der Geburt, weil hiermit das vom Mutterleib abgelöste Wesen seinen selbständigen Lebensgang anfängt: das Neugeborene tritt mit dem Anspruch künftiger Selbständigkeit in die Gemeinschaft ein, als ein werdendes Ich gegen das Du. Doch ist das Kind noch völlig abhängiges Wesen; noch ist es mehr Objekt als Subjekt des Gemeinschaftslebens, und die Familie — oder ihre Ersatzform — ist ihm, was dem Keimling der Mutterschoß. Mit dem Augenblick der Geburt beginnt die Zerlegung des bis dahin

---

Kinder in ständiger Bewegung seien. „Wir wollen demnach annehmen, daß die Wartung und eine womöglich Tag und Nacht fortdauernde Bewegung gleichsam das Grundelement der ersten Erziehung für beide Teile, Seele und Körper, und den Kindern überhaupt — um so mehr, je jünger sie sind — zuträglich ist und daß dieselben, wenn es möglich wäre, stets wie in einem Schiff wohnen müßten". Diese ständige Bewegung, zumal rhythmisierte Bewegung, soll der Anregung und Formung des Wachstums dienen. Verwirklicht ist eine solche Bewegung z. B. bei den Negern, deren Kinder im Tragsack der Mütter an deren Arbeit und Tanz teilnehmen, so daß, wie Weule schildert, der ganze Lebensrhythmus diesen Kindern schon früh in Fleisch und Blut übergeht. Erregend und rhythmisierend wirkt aber die Umgebung auch dadurch, daß das Kind fortwährend zu Mund- und Sprechbewegungen, zum Lächeln, zu Hand- und Beinbewegungen, zum Gebrauch von Auge und Ohr angereizt wird. So geht instinktiv aus der Gemeinschaft ein beständiger Anreiz des Wachstums auf das Kind über, darin zugleich die Rhythmen und Normen des Gemeinschaftslebens enthalten sind und übertragen werden. Von ganz wenig Ausnahmen — wie Fröbel — abgesehen, ist die Bedeutung des Rhythmus in der Erziehung nach Platon erst vor der Jugendbewegung wieder erschlossen worden.

einheitlichen Werdens in Wachstum und Erziehung, woraus zuletzt alle geformte Bewußtheit und Selbstbewußtheit hervorgeht.

Wiederum ist das ganze Jugendalter bis zur Reife die Zeit größten, schnellsten und beeinflußbarsten Wachstums. Gegen die Reifegrenze hin wird der Prozeß zunehmend verlangsamt, und die mündige Selbstbestimmung übernimmt gegenüber den erzieherischen Einwirkungen die Führung. Auch hier ist jeder vorhergehende Zeitabschnitt — bis hinauf zu den ersten Wochen, Monaten und Jahren — erfüllt vom kräftigsten und ausgreifendsten Wachstum. Was das erste Lebensjahr an Längen- und Gewichtszunahme, an Entwicklung und Gebrauch der Sinnesorgane, der Glieder und Organsysteme — Gehen, Gebrauch der Hände, Aufnahme und Verdauung fester Nahrung, Zähne, Verständigung, Vernunft, Sprache, Ausbildung des Bewußtseins, des Wissens und Könnens, Eingliederung in die Gemeinschaftsordnungen — einbringt, wird nur noch übertroffen von der ersten Embryonalentwicklung, in keinem späteren Abschnitt aber auch nur annähernd mehr erreicht. Ein Strom von Leben, nunmehr sich teilend in leibliches und geistiges Wachsen, bricht aus den Urgründen und wird Gestalt.

Je größer die Jugendlichkeit, desto mächtiger auf der einen Seite die spontane Triebkraft im leiblichen und seelischen Wachstum, um so größer zugleich die Abhängigkeit, die Hilfsbedürftigkeit und Formbarkeit. Die Natur im Kinde offenbart hier ihre Schöpferkraft, ihren Genius. In das schattenhaft schwebende, gestaltlos fließende Bewußtsein des Neugeborenen tritt das Du — etwa der Mutter — als erste plastische Gestalt und wirkt gesetz- und gestaltgebend für die Durchbildung des gesamten Bewußtseins und für das Herausarbeiten aller einzelnen Gestaltung in seinem Bereich. Das Du spornt auf der einen Seite die spontane Tätigkeit, das Wachstum, an und setzt zugleich von der andern Seite her feste Grenzen und Normen, und aus beiden kommt die Gestalt, sowohl des Bewußtseinsganzen wie der einzelnen Inhalte, und schließlich als letztes Erzeugnis die Selbstbewußtheit, das Ich als Gegenstück des lebendigen Du. Die Schöpfung der Welt aus dem schwimmenden Chaos wiederholt sich in jedem kindlichen Bewußtsein. Die üppig wuchernde Triebkraft erzeugt das Spiel und die kindliche Phantastik, die Fähigkeit, alles mit allem zu verbinden, alles auf alles zu übertragen und zu beziehen, einen fließenden Reichtum der Gestalt und der Bilder, aber ohne feste Form und ohne Dauerbestand, als müßten alle Möglichkeiten erprobt und erfüllt werden, bis daraus die feste Gestalt hervorwächst. Das kindliche Bewußtsein ist symbolisch und mythisch: die ersten an das Du geknüpften, grundlegenden Anschauungen und Vorstellungen werden überall hingetragen und nach diesen symbolischen Urbildern wird der Bewußtseinsinhalt, das Weltbild gemodelt: alles Ding wird zum lebendigen Du: der Antropomorphismus liegt allem Mythos, allem Gestaltwerden, aller Bildhaftigkeit und aller Sprachform zu-

grunde. In jeder Gestalt haben zwei Kräfte zusammengewirkt: die spontane Triebkraft aus dem Lebensgrund und die Formgebung von oben her, aus dem Geist, aus der Ratio. Alle feste Form, auch des religiösen Symbols und des Kunstwerkes, hat ein rationales Element als Existenzbedingung in sich, denn die Ratio, die Idee, das Gesetz, die Urform ist das Feste, das Zeitlose, das Ewige von oben aus Geist und Licht, das in den unaufhörlichen Fluß des Werdens aus den natürlichen Urgründen die Stetigkeit hineinbringt, das, was nicht entsteht und nicht vergeht, sondern zeitlos „ist": das Sein. Form ist Erfüllung des Triebes, darum erlangt in der Form alles natürliche Wesen seine Erfüllung und Vollendung. Wie in der Natur, so im Leben des Menschen: Reife als Ziel des Wachstums und der Erziehung ist die Entfaltung und Vollendung der Anlagen und Urkräfte zur festen Form, zur Dauergestalt, zur Selbstbewußtheit, zur Selbstständigkeit und zur rationalen Selbstbestimmung. Wenn nun das Wachstum vorwiegend auf der spontanen Triebkraft beruht, so kommt ihm durch das Du, durch die erzieherische Einwirkung der Gemeinschaft die Begrenzung, die Normierung und Formgebung, zunächst also von außen. Diese erzieherische Einwirkung der Gemeinschaft erzeugt aber zunehmend im Bewußtsein des Kindes selbst eine Aufspaltung: den Gegensatz des Ich zum Du und des Ich zum Gegenstand, das Erwachen und Herauslösen der selbständigen Formkraft, und die Reife besteht dann eben darin, daß der Mensch das, was zuvor die Gemeinschaft an ihm durch ihre erzieherischen Einflüsse geleistet hat — die Formgebung und Lenkung, die Herrschaft der Vernunft in Denken und Handeln —, aus Selbstheit und Eigenkraft vollbringt.

Von entscheidender Bedeutung im Werden des Kindes ist die Sprache. die sich auf natürlichem Weg aus den Ausdrucksgesten triebhaft ent wickelt und zugleich — als objektive Sprachform und konkrete Muttersprache — aus der Gemeinschaft in das Kind hineinwächst dadurch, daß alle spontane Ausdrucksbewegung nach den Normen der Gemeinschaft geformt und gelenkt wird, so nämlich, daß die Ausdrucksbewegung durch den Laut und die damit verkoppelte Eindrucksbewegung im Gehör, das „Vernehmen", die Verständigung mit dem Du, die sittliche und soziale Einordnung ihr Organ erhält an der Muttersprache. Ausbildung der Muttersprache im Kind heißt Entwicklung seiner Vernunft, Gestaltung seines Bewußtseins, normative Ordnung der Anschauungen und Denkbahnen, gemeinschaftliche und feste innere Form, Gemeinsamkeit des Weltbildes mit den Genossen der Gemeinschaft. Damit ist der Grund gelegt zu jeglicher weiteren Ausbildung und Normierung der Haltung und Gesinnung, zum Erlernen des technischen Könnens, zur Aneignung des Wissens bis hinauf zur Reife des Weltbildes und der Selbstbestimmung.

Alle Bewußtheit und Rationalität bleibt auf den Untergründen des Unbewußten ruhen und behält hier die Wurzeln, die entscheidenden

Triebkräfte. Darüber lagern sich dann die Schichtungen des Bewußtseins mit dem Wechselwirken bewußter und unbewußter Kräfte in der Zwischenschicht des Unterbewußten. Was im Bewußtsein diesen Unterlagen nun unmittelbar nahe steht, das mythische Sprechen, das kindliche Denken und Bilden, trägt darum auch die magischen Kräfte des Unbewußten an sich. Wort ist hier nicht Zeichen für einen rationalen Begriffsinhalt, nicht Träger einer Vermittlung, Bild nicht Gleichnis, sondern alles mythische Denken bei Kindern und Primitiven erfaßt im Wort und Nachbild das Wesen, die „Seele" des bezeichneten Gegenstandes, unmittelbar, den man mit dem Wort und dem Nachbild also in seiner Gewalt hat. Daher besitzen auf dieser Stufe Wort und Bild auch weit größere Kraft der Wirkung und der Bindung zwischen den Menschen als auf der Stufe der rationalen Bewußtheit. Die Sprache ist dem Kind ein Ausdruck für seine Abhängigkeit, für seine Lenk- und Bildsamkeit, während sie den Erwachsenen ein Ausgleichs- und Verständigungsmittel zwischen gleichgestellten Genossen darstellt. Das kindliche Bewußtsein ist magisch bedingt und gebunden, das reife Bewußtsein des Erwachsenen aber technisch und rational durchgeformt.

Für das ganze kindliche Wachstum entscheidend ist aber auch die Säuglingspflege mit ihrer geregelten Art der Ernährung, der Regelung von Schlafen und Wachen, der Reinlichkeits- und Gesundheitspflege, zusammengewoben aus mütterlichen Grundtrieben, aus Gewohnheiten, Erfahrungen und — in den höheren Soziallagen — auch rational-wissenschaftlicher Methodik. Dadurch wird das Wachstum rhythmisiert, dem Rhythmus des Gemeinschaftslebens unterworfen und einverleibt. Die Normen werden dem Kinde so lange von außen angezüchtet, bis es sie als Gewohnheiten in seine innere Form aufgenommen hat und von sich aus übt. Diese Gewöhnungen ergreifen in gleicher Weise das leibliche Wachstum wie die seelische Entwicklung.

Jede Stufe des Wachstums erfordert eine neue Art der Erziehung und bringt einen neuen Zweig der Bildung und des Bewußtseins zur Entfaltung. Langsam wächst das Kind aus der Enge der Familie heraus zur Gliedschaft in den höheren Verbänden. Spielkameradschaften der Jugend leiten über zur Nachbarschaft, zur Dorfgenossenschaft mit ihren Ordnungen und Normen, mit ihren neuen Bewußtseinsgebieten und Bewußtseinsinhalten. Das Prinzip genossenschaftlicher Beiordnung ergänzt das Prinzip der Autorität und Abhängigkeit im Elternhaus. Dann kommt mit der Schule ein wesentlicher Einschnitt: die Überleitung der kindlichen Phantasiewelt in die methodisch geregelte, rationale Bildungsarbeit, die zur Gliedschaft im öffentlichen Leben hinaufführt. Wiederum neue Stufen und Erweiterung mit den höheren Schulen oder dem Übertritt in die Lehrlingsschaft des Berufes — bis hin zur staatsbürgerlichen, sozialen, kirchlichen, beruflichen Mündigkeit, zur Reife des leiblichen und seelischen Wachstums.

Das leibliche Wachstum ist naturgesetzlich bestimmt durch das menschliche Artwesen, und seine Gesetze sind, trotzdem sie durch Rasse und mancherlei äußere Naturbedingungen abgewandelt werden, allgemeingültig. Die seelische Entwicklung hängt wohl eng am leiblichen Wachstum, fällt aber keineswegs mit ihm zusammen, sondern ist der Formbarkeit durch Erziehung in weit höherem Maße zugänglich, und schließlich greift in beide die soziale Entwicklung ein, welche wesentlich zusammenfällt mit dem Erziehungsgang: sie ist bestimmt durch die vorgefundenen Gemeinschaftsarten mit ihren Normen, Werten und Inhalten, in deren Gliedschaft der Nachwuchs hineingezogen wird.

Im ganzen ist das Wachstum ein naturgesetzlich bestimmter, kontinuierlicher Vorgang mit gewissen Beschleunigungen und Hemmungen, mit Umschichtungen und Krisen. Sein Ziel ist die Reife. Nun wird dem Wachstum ein Stufenschema nach den Siebenerzahlen zugrunde gelegt: das 7. Lebensjahr bedeutet den Übergang aus der Kindheit in das Knaben- und Mädchenalter, das 14. Jahr zum Jünglings- und Jungfrauenalter, das 21. die Reife und Mündigkeit. Die Zahlen entsprechen im allgemeinen den natürlichen Schwellen und Krisen im Wachstum. Das Stufenschema ist aus Merkmalen des Leibeswachstums, der seelischen und sozialen Entwicklung zusammengewoben und erleidet je nach den Umständen beträchtliche Abwandlungen. Es ist vor allem natürliche Unterlage des Altersklassensystems, wobei die Altersgenossen zu Erziehungs- und Lehrstufen für kriegerisches Staatsbürgertum, für das Handwerk oder sonst einen Beruf organisiert werden. Auch dem Aufbau des Schulwesens nach seinen Stufen des elementaren, des mittleren und des Hochschulunterrichts samt seiner Gliederung nach Jahresklassen liegt es im allgemeinen zugrunde. Die Einschnitte des Entwicklungslaufes sind besonders dann, wenn sie den Übergang auf eine höhere Stufe des Altersklassensystems bedeuten, zumeist durch Feierhandlungen hervorgehoben: die uralten Bräuche der Knaben- und Jünglingsweihen sowie der nahe verwandten Berufsweihen finden sich wieder in der Konfirmation, in den Bräuchen der Zünfte, der Ritter und Klöster, der Seeleute, Soldaten und Studenten, auch in den Festen der Dorfjugend, wenn sie nach Altersklassen zusammengefaßt ist.

Wenn in höheren Kulturlagen die Bildungssysteme mit ihren gestuften und verzweigten Schulorganisationen das Leben der Jungen auf weite Strecken erfassen, so schiebt sich die praktische Berufslehre (der Junglehrer, Assistenten, Vikare und Kapläne, Assessoren usw.) entsprechend weit hinaus, damit auch die Zeit der sozialen Selbständigkeit und der Ehefähigkeit. Darin schon gibt sich die Grundtatsache kund, daß die soziale und geistige Reife nicht mit der leiblichen Reife zusammenfällt: die seelische und geistige Entwicklung ist in weit höherem Maße wandelbar und dehnbar als das Leibeswachstum und hängt in hohem Grade ab von der sozialen Lage und den geistigen Einwirkungen.

Die erzieherische Beeinflussung des Leibeswachstums beschränkt sich keineswegs auf das System der gymnastischen und sportlichen Übungen, sondern hat sehr tiefliegende Wurzeln und Möglichkeiten. Die Leibesübungen sind von vornherein rational, also durch das Zweckdenken bestimmt. Nun reicht aber die erzieherische Einwirkung auf das Wachstum schon in unbewußte Schichten hinab. Die romantische Seelenlehre, wie sie besonders durch Carus ausgebildet ist, hat den Zusammenhang zwischen dem Gefühlsleben und der unwillkürlichen Organtätigkeit (Herz, Atmung, Nerven-, Verdauungs- und Drüsenfunktion), dann weiterhin auch die nahen Beziehungen zwischen dem seelischen Leben und den äußeren Formen und Prägungen des Leibes, der Physionomie, erkannt. Darauf gründen sich ihre Versuche zur „Symbolik des Leibes", zur Physiognomik und Charakterologie. Wenn nun alle Art seelischer Haltung und Bewegung ihre Entsprechung und Auswirkung in den Zügen und Formen des Leibes findet, so sind Formung und Wachstum des Leibes auch beeinflußt und beeinflußbar durch die erzieherische Einwirkung auf die Seele. Gelingt es der Erziehung, im seelischen Leben die hohen Spannungen wie Freude und Glücksgefühl, Wallungen und Bewegungen, den Enthusiasmus zu erzeugen, so wird damit Wachstum und Formung des Leibes in mindestens ebenso hohem Grad beeinflußt wie durch das System zweckmäßiger Leibesübungen. Auf dieser Erkenntnis beruht das zweiteilige Erziehungssystem im alten Griechenland, das Zusammenwirken der musischen und der gymnastischen Erziehung: es hatte nicht etwa die Musik nur die seelische und die Gymnastik allein die leibliche Erziehung zur Aufgabe, sondern beide sind zwar verschiedene, aber durchaus zusammengehörige Weisen für die Formung und das Wachstum des ganzen Menschen: die Musik in allen ihren Weisen — dem Tanz, der Dichtung, dem Vortrag, dem Gesang und dem Instrumentenspiel — ist für das leibliche Werden nicht minder wichtig und verantwortlich wie die Gymnastik ihrerseits für die seelische Entwicklung. Dabei sind gymnastische und musische Erziehung unlösbar verknüpft in den Kult, in die Staats- und Sozialordnungen, als allgemeine Bildungswege für die Eingliederung des Nachwuchses. Wird dieser Zusammenhang des seelischen und leiblichen Werdens vergessen oder zerrissen, wie es in dem einseitigen und darum verödenden Sportsbetrieb der Gegenwart vielfach der Fall ist, so kann dabei bestenfalls ein Halb- und Drittelmenschentum herauskommen, und wäre es auch der berühmteste Muskelmensch und Athlet, der Preisringer und Weltboxer. Man schaue sich doch einmal die Physiognomie dieses Menschentums an! Demgegenüber ist die Wandervogel- und allgemeine Jugendbewegung aus den Instinkten einer Jugendgeneration heraus einem neuen leiblich-seelischen Typ des Gesamtmenschen entgegengegangen, einem Menschentum, das mit neuen und eigenen Lebensformen auch die entsprechenden leiblichen Übungen und geistigen Inhalt suchte, sich also dem griechi-

schen Ephebentum mit seiner gymnastisch-musischen Erziehung und zugleich dem natürlichen Wachstum wieder annäherte.

Nicht minder wird das leibliche Wachsen und Formwerden beeinflußt durch die Berufslehre und Berufsweise, so sehr, daß gewisse Berufsarten schon nach der Physiognomie der Berufsgenossen unterscheidbar sind. Solche typische Normierung und Prägung des leiblichen Wachstums kann indessen die Grenzen, die der Individualität durch Veranlagung und Grundform gesetzt sind, ebensowenig überschreiten wie die Grenzen der Gattung. Bei aller Wandelbarkeit sind diese Grenzen für das leibliche Wachstum enger und strenger als für die seelische Entwicklung. Doch kann keine Erziehung aus einem Menschen etwas herausbilden, etwas in ihm verwirklichen, was nicht in Anlage und Grundform schon als Möglichkeit vorgebildet ist, in der seelischen Entwicklung so wenig wie im leiblichen Wachstum.

Weit mehr als das leibliche Wachstum ist die seelische Entwicklung angewiesen auf die erregende und formende Einwirkung aus der Gemeinschaft, abhängig von Art und Weise der geistigen Ernährung. In primitiven Völkern läuft diese Entwicklung meist in rascher Folge ab und kommt früh zum Abschluß: die Reife ist da, sobald die Jungen die Normen und Güter, das Wissen und Können der Gemeinschaft in ihren Bildungsbestand aufgenommen haben und selbständig handhaben. Daß seelisches Wachstum bei solchen Völkern auf diesen engen Rahmen naturhaft und rassemäßig beschränkt bliebe, wäre erst bewiesen, wenn sich zeigen ließe, daß dieses Menschentum höherer Kultur und Bildung überhaupt nicht zugänglich ist. Je höher die Lage der Kultur und Bildung in einer Lebensgemeinschaft, desto weiter dehnt sich der Raum der Bildsamkeit und die Zeit der Aufnahmefähigkeit, desto länger also die seelische Jugend, desto später die Reife. Die beständigen Anforderungen und erregenden Einflüsse aus der Gemeinschaft erhalten die innere Form des Nachwuchses bildsam, erfüllen sie mit weiten Spannungen, bewahren ihr die Wandlungsfähigkeit, so daß in hochgebildeten Menschenkreisen die innere Formung erst mit dem fünften Lebensjahrzehnt zur letzten Reife und zum Abschluß kommt. Die von außen auf den wachsenden Menschen einwirkenden Spannungen wandeln sich dabei in innere Spannungen: er vollendet sich nach den Hochzielen und Idealbildern, die seinem inneren Lebensweg voranleuchten und seine Selbstbildung bewirken. Die Vollendung der inneren Form, die Selbständigkeit und Rationalität im Denken und Handeln, die Durchformung des Weltbildes aber hängt durchaus zusammen mit dem Werdegang des Einzelnen durch die sozialen Stufen und Ordnungen, denen er als Glied zugeteilt ist.

Die Pädagogik hat als Technologie nur denjenigen Teil des Erziehungsvorganges in den Bereich ihrer Betrachtung gezogen, der bewußter Erziehungsabsicht entspringt, demnach planmäßig und technisch

durchgeführt wird. Doch ist diese technische Erziehung nur Teil eines größeren Ganzen, eine Schicht erzieherischen Geschehens, eingebettet in andere Schichten, die zwar nicht dem Bereich bewußter und zweckhafter Erziehungstätigkeit angehören, doch aber nach Art und Wirkung ebenfalls erzieherischen Wesens sind. Wenn zur Erziehung alle Beeinflussung und Formung des Wachstums durch die Gemeinschaft gehört, so findet sich alle technische Erziehungstätigkeit einem Ganzen eingegliedert, das seine tiefsten Lagen in den unbewußten Wirkungen und Bindungen von Mensch zu Mensch, vom Du zum Ich hat. Zwischen dieser Schicht unbewußter Beziehungen und der planmäßigen Erziehungstätigkeit findet sich dann das weite Zwischenreich von Wechselwirkungen, die zwar zweckbewußter Absicht irgendwelcher Art, noch nicht aber bewußter Erziehungsabsicht entspringen und die darum mittelbar doch erzieherische Wirkung am beteiligten Menschentum üben. Diese drei Schichten sind nicht zeitlich aufeinanderfolgende Stufen eines Vorgangs, sondern es sind die gleichzeitig vorhandenen, gleichzeitig wirksamen Schichten der Erziehung, und sie entsprechen der Schichtung jedes einzelnen Menschen und der Art, wie er seinem Volkstum eingegliedert ist. In der zeitlichen Abfolge gestaltet sich allerdings das Verhältnis so, daß in den frühesten Jugendzeiten die unbewußten und unabsichtlichen Einwirkungen durchaus den Schwerpunkt in sich tragen, während später, je mehr der Mensch zu bewußtem Leben und Tun erwacht, auch die bewußten und technischen Erziehungsmaßnahmen zur Geltung kommen. Je mehr der Mensch der Reife entgegengeht, desto mehr hängt seine Erziehung an Schule, an Erziehungsmethoden, an Erziehungsorganisationen und Erziehungspersonen. Zugleich wandelt sich das Autoritäts- und Abhängigkeitsverhältnis, das im Verhältnis des neugeborenen Kindes zu den Eltern seine natürliche Begründung hat, allmählich um in ein auf Gegenseitigkeit und Rationalität gestelltes Genossenschaftsverhältnis, nicht etwa nur der reifer werdenden Schüler untereinander, sondern auch zwischen Schülern und Lehrern. Schon im Altertum war — nach dem sokratischen Vorbild — die Hochschule eine freie Genossenschaft Gleichstrebender, aus der insofern ein Lehr- und Lernverhältnis wurde, als die Reiferen, auf der Bahn Vorangeschrittenen zu Lehrern und Führern der Jüngeren wurden, und die Universität der Gegenwart bringt dieses Verhältnis der „Kommilitonen" dadurch zum Ausdruck, daß der Lehrer seine Aufgabe erfüllt, indem er dem Studenten die Methode wissenschaftlicher Forschung und Darstellung zeigt, einpflanzt: außer seinem überlegenen Können besitzt er keinerlei Autorität und außer seiner wissenschaftlichen Methodik keine Weise der Erziehung. Hier geschieht also die Erziehung im vollen Licht der Rationalität, der Gegenseitigkeit und Selbständigkeit.

Die Schicht der unbewußten Erziehungswirkungen ist für das Ganze grundlegend, aber begrifflich am schwersten erfaßbar: hier vollzieht

sich Bindung und Formung aus den ursprünglichen Gefühlsmäßigkeiten, aus Sympathie und Antipathie, aus den Suggestionen, über denen sich dann Bewußtheit und geformte Gemeinschaft aufbaut. Diese unbewußten Wirkungen spielen in alle anderen Erziehungsverhältnisse hinein: zwischen Meister und Lehrling, Lehrer und Schüler, Führer und Gefolge sind sie nicht minder mächtig wie zwischen Eltern und Kindern, in Spielkameradschaften, in Schulklassen und Genossenschaften aller Art.

Wenn Erwachsene ihr Tagewerk vollbringen und damit unabsichtlich dem Nachwuchs Beispiel und Vorbild geben, wenn Kinder ohne bewußte Erziehungsabsicht in die Gewohnheiten und in die Weisen der Alten hereingezogen werden, wenn die häusliche Arbeitsteilung schon früh das Kind als Gehilfen einbezieht, so eröffnet sich damit das weite Gebiet von Erziehungswirkungen, die wohl dem bewußten Leben angehören, doch nicht bewußter Erziehungsabsicht entspringen. Der Erfolg ist derselbe: der Nachwuchs wird in die Ordnungen der Alten hineingezogen und damit der Gemeinschaft eingegliedert.

Bei primitiven Völkern sind oft überhaupt nur diese beiden Arten der Erziehung vorhanden, wobei diese Erziehungsweise sich am meisten dem natürlichen Wachsen und Wachsenlassen nähert. Doch erfüllt auch hier die Erziehung völlig ihren Sinn: die Eingliederung des Nachwuchses in den Typ der Lebensgemeinschaft. Je höher die sittliche Bildung einer Familie hinaufreicht, desto mehr steht aber auch schon die elterliche Verantwortung und Erziehungsbewußtheit an der Wiege des Kindes. Ihr entspricht sorgfältige Lenkung, überlegte und zweckmäßige Belehrung, das Abwägen von Anreiz und Hemmung, von Lohn und Strafe. Die Familie in hoher sozialer und wirtschaftlicher Lage hat stets die Neigung, zur Großfamilie mit ihrem System der Herrschaft und Dienstschaft heranzuwachsen. Damit beginnt dann auch die Herauslösung und Verselbständigung der erzieherischen Funktion durch besonderes Pflege-, Aufsichts- und Erziehungspersonal: von den griechischen und römischen Sklaven, Hauslehrern und Hofmeistern bis herab zu unseren Kindermädchen, Kindergärtnerinnen, Hauslehrern und Hofmeistern. Wird dabei im Haus durch entsprechendes Personal ein förmlicher Unterricht erteilt, so bedeutet das doch in aller Regel nur das Hereintragen und Privatisieren des Bildungsganges aus den öffentlichen Schulen. Eine volle und hohe Schulbildung liegt im allgemeinen außerhalb des Rahmens und der Aufgabe der Familie und kann von ihr nur in Ausnahme- und Notfällen geleistet werden. Schule und Schulbildung gehen aus von größeren, öffentlichen Körperschaften, die den Nachwuchs altersklassenmäßig erfassen und zusammenordnen, indem sie ihn mit Hilfe von Methode und Organisation in die von ihr gegebene und geforderte Höhenlage der Bildung hinaufführen. Anfang für das Herauswachsen einer Erziehungsorganisation und Erziehungsmethodik aus den Schichten unbewußter und unbeabsichtigter Erziehungswirkung ist dann auch die

Weise, wie der Handwerker in der Werkstätte den Lehrling und den Gesellen von der werklichen Dienstleistung zur Meisterschaft in Berufswissen und Berufskönnen heraufleitet. Auch hier, besonders wenn das Handwerk als Zunft organisiert ist, erscheint das Altersklassensystem als Unterlage der Erziehungsorganisation.

Alle erzieherische Funktion ist ursprünglich in die andern Funktionen der Gemeinschaft organisch verflochten. Ein Teil davon sondert sich in höheren Kulturlagen als bewußte und planmäßige Erziehungstätigkeit aus, gewinnt eigene Methoden und Organisation mit eigenem Personal. Aber der Sinn der Erziehung bleibt in allen Arten und Stufen derselbe: Beeinflussung und Formung des Wachstums so daß der Nachwuchs der Lebensgemeinschaft in reifer und mündiger Gliedschaft eingefügt wird.

Erziehung ist in allen ihren Arten und Stufen eine Funktion des Gemeinschaftslebens, auch wenn sie in ausgesonderten Organisationen durch einen beauftragten Stand vollzogen wird. Als solche Funktion untersteht sie auch der Gesetzmäßigkeit des Gemeinschaftslebens. Geht man den einzelnen unbewußten und unbeabsichtigten Erziehungseinflüssen nach, so scheint sich ein unübersichtlicher Wirrwarr aufzutun, in dem die Fäden anarchisch nach beliebigen Richtungen verlaufen, nach Zufall miteinander und gegeneinander wirkend, sich gegenseitig stärkend und hemmend. In der bewußten Erziehungstätigkeit scheint diese uferlose Willkür nur durch Einspannen aller Einzelwirkungen in einen straff zielgerichteten Plan gebannt werden zu können. Nimmt man aber von diesen Dingen Abstand mit größerer Blickweite, so ordnen sich doch alle Einzelheiten zu einem sinnvollen und wohlgefügten Ganzen. Willkür reicht in der Erziehung immer nur so weit, als ihr die Normen des Gemeinschaftslebens Spielraum lassen. Auch in Sprache, Sitte, Recht, Wirtschaft, Gesellschafts- und Staatsordnung ist die Willkür meist nur Schein. Wo sie aber freien Raum hat, ist sie dermaßen an normative Grenzen gebunden, daß sich zuletzt die vielen willkürlichen Handlungen doch wieder zu einem sinnvollen Ganzen fügen. Es ist damit nicht gesagt, daß Erziehung nicht mißglücken oder in falsche Bahnen gelenkt werden könne: dem Mißbrauch und dem Mißlingen ist sie ebenso ausgesetzt wie alle menschlichen Dinge, und vollkommene Erziehung gäbe es eben nur in vollkommener Lebensgemeinschaft mit vollkommenem Menschentum. Doch wohnt jedenfalls aller erzieherischen Einwirkung die Tendenz ein, den Nachwuchs der Gemeinschaft, von der die Erziehung ausgeht, vollwertig einzugliedern.

Alles Tun, das von einem Menschen ausgeht, mag es im einzelnen noch so willkürlich und zufällig scheinen, unterliegt insgesamt der typischen Gesetzmäßigkeit seines Charakters und seines Bildungsstandes. Nun ist aber jeder Einzelmensch mitsamt seinem Bewußtsein

und seiner Haltung einem höheren Ganzen eingeordnet, und alle von ihm ausgehenden Wirkungen und Handlungen geschehen nach den Normen und Ordnungen dieses Gemeinschaftsganzen. So auch sein erzieherisches Tun und Wirken, ob es nun bewußt oder unabsichtlich geübt wird.

Das Leben der Gemeinschaft wirkt notwendig dahin, alles Einzelleben in seinen Bereich sich einzugliedern und anzupassen: alle Glieder werden einander typisch ähnlich, ohne daß damit ihre Eigenart und Sonderfunktion aufgehoben würde. Dieses Gesetz der Eingliederung und Typisierung beherrscht auch die Erziehung des Nachwuchses: sie wirkt dahin, daß die Zöglinge den Erziehern, also die Gemeinschaftsglieder untereinander und dem Ganzen ähnlich, typengleich werden: das deutsche Volk erzieht deutsche Volksglieder, die katholische Kirche Gläubige ihrer Art, die Schusterzunft Schuster, das Kloster Mönche, die Kaserne Soldaten, die bäuerliche Familie und Dorfgenossenschaft bäuerliche Familienglieder und Dorfgenossen. In diesem Gesetz der Assimilation ist alle Willkür und Zufälligkeit der Einzelwirkungen aufgehoben, was nicht ausschließt, daß schlechte Eltern, Meister und Lehrer auch ihrer Art gemäß schlecht erziehen, wenn die Gemeinschaft nicht eingreift. Hochwertige Erziehung setzt stets vollendete Gemeinschaft mit vollkommenem Menschentum voraus. Keine Gemeinschaft aber kann etwas anderes tun, als ihren Nachwuchs gemäß ihren Normen — allenfalls gemäß den Idealwerten, auf welche die Normen eingestellt sind — zu erziehen. Dabei vollzieht sich eine polare Assimilation: der Einzelne nimmt das objektive Wesen der Gemeinschaft in seine Sondergestalt auf, und die Gemeinschaft wiederum assimiliert sich die Persönlichkeit zur typischen Gliedschaft. In der inneren Form jedes Einzelmenschen aber bildet sich die Ordnung aller Gesellschaftsgebilde nach, in die ihn sein Werdegang eingegliedert hat. Daraus entsteht sein Weltbild. Das Gesetz der Erziehung ist das Gesetz des Lebens in der Gemeinschaft.

4. KULTUR UND ERZIEHUNG.

Das Gesetz der Eingliederung wird in anderer Fassung zum Gesetz des Entwicklungsgangs für den heranwachsenden Einzelmenschen.

Jedes Gemeinwesen weist eine Lagerung von Kulturschichten auf, die Niederschlag seines geschichtlichen Werdegangs sind. Der Eingliederungsvorgang wird dadurch notwendig zum Aufstieg des Nachwuchses durch diese Schichtung. Die untersten Lagen entsprechen den ältesten Entwicklungsphasen des Gemeinwesens, die obersten enthalten die jüngsten und letzten Kulturerzeugnisse, die die früheren Stufen zur Voraussetzung haben. Die Kulturgeschichte eines Volkes ist im Aufbau seiner Kultur gegenwärtig. Die hochentwickelte rationale Kultur der neueren abendländischen Völker ruht auf einer Unterlage primitiven Weltbildes und Kulturgutes, in den Unterschichten festgehalten als Erzeugnisse früherer Entwicklungsphasen, während die letzten Erzeug-

nisse an Kulturgütern und Methoden nur denen zugänglich werden, die in ihrem Werdegang alle Stufen bis in die obersten Bildungslagen wirklich durchlaufen können, wogegen andere auf den Unter- und Mittelstufen der Bildung stehenbleiben. Der Bildungsaufbau eines Volkes entspricht seinen Kulturlagen und ist durch die Kulturentwicklung bedingt.

Der Eingliederungsvorgang des Nachwuchses kann daher als eine abgekürzte Wiederholung des kulturgeschichtlichen Entwicklungsganges des Gemeinwesens aufgefaßt werden. Es liegt hier indessen wohl mehr ein fruchtbares heuristisches Prinzip als ein wirklich faßbares Gesetz vor. Jedenfalls ist die Entwicklungspsychologie, die den Wachstumsprozeß allein aus spontan wirkenden Wachstumskräften und natürlichen Anlagen glaubt begreifen zu können, sowohl für die Erkenntnis der Wachstumsstufen und Wachstumsgesetze wie auch für die praktische Anwendung dieser Erkenntnisse im Aufbau von rationalen Erziehungs- und Lehrgängen, von Lehrplänen und Lehrmethoden nicht allein zuständig. Sie setzt zumeist die Beeinflussung des Wachstums durch die Gemeinschaft, die für die Entwicklung des Nachwuchses nicht so sehr eine äußere Hilfe als eine grundlegende Notwendigkeit ist, stillschweigend als Gegebenheit voraus. Inhalt und Aufbau des Gemeinwesens bestimmen wesentlich den Entwicklungsgang des Nachwuchses, der damit auch zur Kulturentwicklung in ein unmittelbares Verhältnis gesetzt ist: Inhalt und Aufbau des Gemeinwesens sind das Ergebnis seiner Geschichte.

Die Versuche, das Verhältnis zwischen dem gesetzmäßigen Werdegang des Einzelmenschen und der gesetzmäßigen Entwicklung eines höheren Ganzen zu erfassen, sind alt und haben bis hin an die Gegenwart stets wieder die eigentümlichen geschichtsphilosophisch-pädagogischen Konstruktionen erzeugt, durch die ein — meist dreistufiger — Entwicklungsgang des Einzelmenschen mit einem entsprechenden Stufenschema irgendeiner geschichtlichen Entwicklung parallelisiert wurde. Diese Versuche leiden meist daran, daß das höhere Ganze als Subjekt der vorausgesetzten geschichtlichen Entwicklung nicht recht erfaßt werden konnte: man redete zumeist von der Menschheit. Dabei wiederholt sich immer — von der Verwendung des Gedankens in der Biologie abgesehen — die doppelte Möglichkeit: Entweder das höhere Ganze nach Analogie der einzelmenschlichen Wachstumsstufen zu konstruieren, oder umgekehrt, die Entwicklung des Einzelmenschen als eine abgekürzte Wiederholung eines vorausgesetzten Stufenschemas der Geschichte zu begreifen. In den neueren Jahrhunderten stehen alle diese Konstruktionsversuche im Zusammenhang der Herausarbeitung des Entwicklungsgedankens als eines das ganze Weltbild wesentlich bestimmenden Prinzips. Im 17. Jahrhundert z. B. sucht Pascal geschichtsphilosophisch die Menschheit als ein großes Individuum nach Wachstums-

gesetzen zu fassen, umgekehrt Comenius den Werdegang des Einzelmenschen als Wiederholung einer geschichtlichen Entwicklung. Von Lessing und Herder an sind alle philosophischen Geschichtskonstruktionen, nicht minder die pädagogischen Lehren bei Goethe, Pestalozzi, Fröbel, Herbart und seiner Schule von diesem Grundgedanken mehr oder weniger bestimmt. Auch Rousseau schwebte der Gedanke vor: daher der Rückgriff auf den Robinson als eines Grundbuches der Bildung und der Entwicklung.

Mit der Erschließung des geschichtlichen Weltbildes auf der Grundlage der geschichtlichen Forschung und Erkenntnis ist dann diesen Konstruktionen zumeist ein Ende bereitet worden: sie sind ja allesamt von einem Sollen, einem Endziel aus bestimmt worden, wogegen die geschichtliche Forschung nicht von der Zielfrage, sondern von der geschehenen und geschehenden Wirklichkeit ausging. Die Verwerfung ging aber zu weit, als sie mit der Konstruktion auch das Prinzip traf: der Grundgedanke selbst kann auf der Grundlage geschichtlicher Erkenntnis erst seine eigentliche Entfaltung und Bewährung gewinnen.

Rein erfahrungsmäßig darf jedenfalls festgestellt werden: das kindliche Weltbild, wie es wachstumsgemäß entsteht, entspricht in seiner Struktur dem Weltbild primitiver Völker und steht auch dem Weltbild der primitiven Schichten in den Völkern hochentwickelter rationaler Kultur am nächsten. Das magische Weltbild ist im Völkerleben wie beim Einzelmenschen ursprünglich, Grundlage und Ausgangspunkt aller andern Bildungs- und Kulturentwicklung. Daher wird das Kind in seinem Werdegang zuerst auch geistig genährt mit den geistigen Gütern, die im Besitz der primitiven Volksschicht festgehalten sind und die sich Erzeugnisse früher — oft sehr früher — Entwicklungsphasen ausweisen. Volks- und kindertümlicher Geistesbesitz entspricht jedenfalls, entspringt nachweislich auch oft genug dem Weltbild früherer Stufen. Die Volks- und Kindermärchen, die Volks- und Kinderlieder, die seltsamen altertümlichen Kinderreime, die Volks- und Jugendbräuche, die Sagen, Legenden, Sprichwörter usw. gehören dem magisch-mythischen Weltbild an. In manchen Kinderreimen sind alte Zaubersprüche — nicht selten samt den die Zauberkraft begründenden Mythen — noch deutlich erhalten: Kulturgut früherer Stufen, unter den späteren Überlagerungen zum Besitz der in primitiver Haltung verharrenden Schichten gesunken und da verkümmert. Doch machen sie noch die seelische „Heimat", das geistige Nährgut des Kindes aus, ihm nahe und verwandt, trotz seines zeitlich fernen Ursprungs.

Nicht nur psychologisch zu verstehen, sondern auch kulturgeschichtlich zu deuten sind auch die Spiele, die Waffen und Werkzeuge des Kindes- und Jugendalters. Auch hier der Aufstieg durch abgekürzte Wiederholung. Was einst Lebensernst früherer Zeitalter war, ist jetzt Lebensernst des Kindes: sein Spiel ist Ausdruck seines Weltbildes.

Der Erziehungs- und Bildungsgang der Jugend ist die organische und stufenmäßige Ausweitung und Umgestaltung des kindlichen Weltbildes, des erfahrungs- und erlebnismäßig gewonnenen primitiven Heimatbildes zur Art und Weise des Weltbildes, wie es in den oberen Kultur- und Bildungslagen, denen der Nachwuchs mit seiner Reife als Vollglied angehören soll, gegeben und gefordert ist. Am andern Pol des kindlich-primitiven Weltbildes steht etwa der Abschluß der Universitätsbildung: dazwischen liegt der stufenmäßige Umbau des Weltbildes, der Einbau des von der Kulturgeschichte erzeugten Kulturgutes mit den entsprechenden Methoden des Denkens und des rationalen Zweckhandelns, der 1
Technik und des Wissens samt der Formung der notwendig dazu gehörigen sittlichen Haltung und Gesinnung. Aufbau des Bildungsganges und Aufstieg des Nachwuchses sind wesentlich gebunden an den Gang der Kulturgeschichte. Die pädagogisch-psychologischen Grundsätze des Ausgehens vom Nahen, vom Einfachen und Elementaren, vom Verwandten und Gewohnten erweisen sich dabei nicht selten als kulturgeschichtlich bedingt: das seelisch Nahe, Einfache, Verwandte, Heimatliche ist das Anfängliche, Ursprüngliche, Frühe. Dem kindlichen Kind liegt ein uraltes primitives Zaubermärchen „näher" als Goethes „Faust", ein Bogen und Jagdzauber näher als ein Repetiergewehr, ein altes Volks- 2
lied näher als Beethovens „Neunte Symphonie". Bei der Einführung in die sog. „Kulturtechniken" des Lesens, Schreibens und Rechnens ergeben sich von selbst immer wieder Methoden, die den kulturgeschichtlichen Wiederholungsgang deutlich machen. Erst recht der methodische Unterricht in den Fächern der einzelnen Wissenschaften: der Unterricht in der Geometrie beginnt bei Euklid, nicht bei Hilbert, die Mechanik bei Newton, nicht bei H. Hertz.

Wie der Entwicklungsgang der Kultur ist der wiederholende Bildungsgang des Einzelmenschen nicht bloß ein Überwinden der Vor- und Zwischenstufen im Sinne der Negation alles Früheren durch das Spätere, 3
sondern ein „Aufheben" im Sinne der Hegelschen Entwicklungslehre: der geistige Aufbau des Einzelmenschen ist ein Schichtenbau, entsprechend den Kulturschichten des Gemeinwesens und entspringend dessen geschichtlichem Werdegang. Goethe hat das Zaubermärchen nicht abgetan, sondern überhöht und auf anderer Ebene seinen Gehalt neu entfaltet. So bleibt alle Religion, Kunst und Wissenschaft, alles Kulturgut auf dem Untergrund des Alten, Hergebrachten, Ursprünglichen, auf den früheren Entwicklungslagen ruhen. Das Volk wurzelt in seiner Geschichte und mit ihm das Volksglied samt seinem Werdegang. Auch der hochgebildete, der beruflich und seelisch differenzierte Mensch der 4
Hochkultur bleibt, wenn er echt und wesenhaft ist, mit seinen Wurzeln im völkischen Lebensgrund und in den Tiefen der völkischen Geschichte — des Werdens, der unmittelbaren Zusammenhänge und Traditionen, nicht nur des geschichtlichen Wissens — gebunden. Wird diese Er-

kenntnis in Erziehung und Bildung bewußt verwirklicht, so kann die Zeit aus ihrer Krise, aus ihrem zerblasenen und zersetzten Oberflächendasein wieder zum Felsgrund kommen, auf dem die Kultur und die Volksordnungen der Zukunft neu erbaut werden können.

5. VOLK.

Als Ausgangspunkt ist uns gegeben die Erkenntnis, daß Gemeinschaft Grundlage alles menschlichen Lebens und Vorbedingung alles menschlichen Werdens ist, daß ferner die Lebensgemeinschaft einen ursprünglichen Organismus darstellt, der die natürliche und die geistige Seite des Lebens in sich vereinigt und alle Einzelmenschen als Glieder in einer überpersönlichen Einheit zusammenfügt und bindet. Merkmale dieses Organismus sind: die Gliederung der Gemeinschaftseinheit, wobei die Glieder dem Ganzen untergeordnet, dienend eingefügt sind und doch gemäß ihrer Sonderfunktion eigenes Gepräge, ein Maß an Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit besitzen, ferner die durchgehende Wechselwirkung aller Glieder untereinander und mit dem Ganzen, woraus das Wachstum sowohl des Ganzen wie der Glieder erfolgt. Darin offenbart sich die Polarität des Lebens und des Wachstums: jeder Einzelne aus den nachwachsenden Geschlechtern wird unter der beständigen Einwirkung der Gemeinschaft zu deren typischem Glied geformt und wächst dabei zugleich zur Reife der Persönlichkeit, zur Entfaltung der Eigenkräfte und zur persönlichen Selbständigkeit heran. Das bedeutet aber wiederum, daß jedes Glied der Gemeinschaft deren Ganzheit in seiner Sonderform abbildet, also den Gemeinschaftstyp in sich verkörpert, zugleich aber Individualität mit Eigenart und Eigengesetzlichkeit besitzt.

Diese abstrakten Sätze kann jedermann an sich selbst oder an seinem Nebenmenschen zu konkreter Anschauung bringen. Was bin ich? Zunächst doch wohl in weitester Spannung: Exemplar der Gattung Mensch, zugleich einmalige, unvergleichliche und unwiederholbare Individualität. Als Mensch bin ich allen anderen Menschen gleich, als Persönlichkeit bin ich von allen anderen Menschen verschieden. Mensch bin ich von Geburt, Persönlichkeit werde ich durch Wachstum und Erziehung. Zwischen diesen weitgespannten Polen findet sich dann jeder eingeordnet in eine ganze Stufenfolge von gesellschaftlichen Gebilden mit entsprechenden Gleichheiten und Gegensätzen. Als Glied des deutschen Volkes trage ich dessen Normen und Werte in mir, bin insofern also den andern deutschen Volksgenossen gleichartig, von den Genossen anderer Völker aber verschieden. Das setzt sich fort durch die ganze Stufenleiter der gesellschaftlichen Gliederung: ich bin Bürger des Reiches und seiner Körperschaften bis herab zur Gemeinde, Glied einer Religionsgemeinschaft, Genosse eines Berufes und seiner Organisation, Glied einer Familie und Angehöriger mancherlei freier Vereinigungen wie der Parteien usw. Jeder Einzelmensch trägt somit eine ganze Reihe sozialer Bestimmungen in sich: es sind

Motivgruppen, die seine Funktion und seine Stellung in der Lebensgemeinschaft umschreiben; es sind Beziehungen und Bindungen, die ihn gesellschaftlich einordnen. Das Ganze der Lebensgemeinschaft gliedert sich also nach gesellschaftlichen Gebilden und Gruppen blutmäßiger, völkischer, staatlicher, konfessioneller, beruflicher, partei- und vereinsmäßiger Art. Mit der Eingliederung in diese Verbände ist jedem Menschen die äußere Bahn seines Werdens, der typische Lebenslauf vorgeschrieben, woraus er eine typische Form seines inneren Lebens gewinnt. Dieser Prozeß der Eingliederung geht hervor aus dem Zusammenwirken von Wachstum und Erziehung, er bedeutet zugleich das Reifwerden der Persönlichkeit. 1

Unser Denken nimmt also seinen Ausgang von einem Ganzen höherer, überpersönlicher Art und führt von da aus hin zu den einzelnen Teilen und Gliedern. Damit stehen wir von vornherein im Gegensatz zur typischen Denkform und Weltanschauung des Rationalismus, wie sie in Aufklärung und Naturrecht zum Ausdruck gekommen sind. Der ursprüngliche Rationalismus dachte durchaus individualistisch und suchte, vom Einzelmenschen als der einzigen konkreten Wirklichkeit ausgehend, die überpersönlichen Gebilde als sekundär, als auf Vernunft begründet und aus Zweckhandeln (Vertrag, Übereinkommen) entstanden abzuleiten. Am Anfang des Rationalismus steht sein klassischer Satz: „Ich denke, also bin ich". Wir haben hier mit einemmal den Individualismus und den Primat des Gedankens vor dem Sein, zugleich die Begründung des Seins auf den Schluß, den Logos, die Ratio. Der deutsche Idealismus hat dann allerdings die Vernunft als allgemeine, weltbegründende Macht so herausgestellt, daß die Individualität gegenüber dem Allgemeinen, Gesetzlichen als untergeordnet gelten mußte. Damit wird aber wiederum die konkrete Gestalt der Individualität verwischt und in ein Allgemeines aufgelöst, während praktisch die Vernunftentscheidung ja doch beim Einzelmenschen bleibt. Vernunft ist wohl ein Band der Gemeinschaft, 3
für sich allein aber auf keinen Fall ein genügend festes und tragfähiges Fundament derselben: aus Vernunft ist Gemeinschaft nicht entstanden, sondern beide haben tiefere Wurzeln in den menschlichen Urgründen. Gemeinschaft selbst ist Urgegebenheit alles Menschentums, Urnotwendigkeit alles menschlichen Lebens. Gewiß können Gemeinschaften durch Zusammenschluß Einzelner zustande kommen: jede Vereinsgründung und jede Eheschließung legt Zeugnis dafür ab. Alle Angehörigen solcher Gründungen stammen indessen doch gemäß ihrer Herkunft allemal schon aus Gemeinschaft. Wir stehen hier vor demselben Kreislauf des Lebens wie mit der biologischen Fragestellung, ob das entfaltete Leben aus dem 4
Ei oder das Ei aus dem reifen Leben und entfalteten Organismus stammt. Es ist eine bequeme und alte Denkform, das Kleine und scheinbar Einfache als den Grund, als das Element aufzufassen und daraus durch mechanisches Denken das Große und Komplexe zu begreifen. Dieser

Weg ist aber stets nur eine Strecke weit gangbar und führt niemals zum Ziel. Aus dem Ganzen allein können Wachstum, Erziehung und Bildung eine genügende Erklärung finden — genau so wie Herkunft, Zeugung und Fortpflanzung. Individualität oder organische Gestalt allerdings, sei es beim Einzelmenschen oder einer höheren Einheit, kann allenfalls beschrieben, aber niemals begrifflich erklärt und abgeleitet werden: sie kommt aus den Urgründen, wohin sie nach Ablauf ihrer Zeit auch wieder hinuntersteigt.

Fassen wir den Aufbau des Gemeinschaftsorganismus ins Auge, so ergibt sich eine ganze Stufenfolge von Gliedern von den großen Körperschaften bis hinab zu den Einzelmenschen. Der Organismus ist also nicht bloß aus den Einzelnen gefügt, sondern nach Verbänden und Körperschaften gegliedert, die ein ganzes System von Gebilden ausmachen. Dieses System nennen wir die Gesellschaft. Alle menschlichen Funktionen, vorweg die lebensnotwendigen Urfunktionen, können besondere Sozialgebilde zu ihren Ausdrucks- und Organisationsformen gewinnen. So gibt es religiöse, politische, wirtschaftliche, berufliche, militärische Verbände. Bei der Eingliederung in diese Körperschaften ist nun zu bemerken, daß der Einzelne wohl Angehöriger verschiedener Verbandsarten, nicht aber verschiedener Schichten innerhalb ein und derselben Verbandsart sein kann: man kann zugleich Deutscher, Katholik, Arbeiter usw. sein, nicht aber auf einmal — die Übergänge vorbehalten — Deutscher und Franzose, Katholik und Protestant, Arbeiter und Unternehmer, Bayer und Sachse, Vater und Sohn, Dienstherr und Knecht.

Unter den Kategorien der reinen Vernunft führt Kant auch „Gemeinschaft" auf als „Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden". Das sind zunächst bei Kant alles nur reine und neutrale Formbegriffe, die aus dem Bereich mechanischen Denkens nicht hinausführen. Wenn z. B. ein bewegter Gegenstand durch Stoß einen andern Gegenstand in Bewegung setzt, so ist die Gesamtbewegung das Gemeinschaftliche, an dem der stoßende und der gestoßene Gegenstand gemeinsam beteiligt und in dem sie also wechselwirkend einander gleichgeordnet sind. Die mechanische Denkform bleibt auch, wenn diese Kategorien auf das menschliche Leben übertragen werden. Immerhin wird hiermit aber die Gemeinschaft als ein wesentlicher Vernunftbegriff den wechselwirkenden Einzelmenschen übergeordnet: Gemeinschaft wird so zum konkreten Ausdruck der Menschheitsvernunft bei Fichte und des objektiven Geistes bei Hegel. Alles Einzelne soll dabei aus der metaphysisch verselbständigten Vernunft hergeleitet werden.

Demgegenüber hat die Romantik den Begriff der Gemeinschaft vertieft und konkret gefaßt. In ihrem Gemeinschaftsbegriff ist Einheit und Vielheit, Gleichheit und Unterschied der lebendigen Wesen auf einmal gegeben, darum auch lebendige Wechselwirkung und Polarität. Jedes Glied der Gemeinschaft ist als Individuum zugleich tätig und leidend;

Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Gliedern aber ist nur dadurch möglich, daß sie alle dem höheren, objektiven Gemeinschaftsganzen als ihrer notwendigen Lebenssphäre eingefügt sind. Alle Glieder sind selbständige, selbstbewußte und fürsichseiende Wesen: jedes wirkt auf das andere und empfängt leidend die Einwirkung des andern. Diese beständige Wechselwirkung, aus der Verstehen und Verständigen, Gemeinsamkeit im Werden, im Bewußtsein und Handeln kommt, wurzelt aber selbst schon in den Untergründen des Unbewußten, aus denen auch die Individualität, die Besonderheit und Gestalt der Glieder hervorgegangen ist. Die Möglichkeit, daß das Ich und das Du nicht nur mecha- 1
nisch aufeinander wirken, sondern daß aus ihrem Wechselwirken Verständigung, gegenseitige innere Förderung, Anpassung und Wachstum kommt, beruht auf der gemeinsamen Verwurzelung im Wesen der menschlichen Art, die sich in der Gemeinschaft offenbart. Alles vernünftige Verstehen und Gemeinschaftswirken hat zur Vorbedingung, daß zwischen den Einzelmenschen von vornherein schon ein Drittes vorhanden sei, das beiden angehört und doch auch von beiden verschieden ist, das beide in einem übergeordneten Ganzen eint und bindet. In dieser objektiven Lebenssphäre kommt zum Ausdruck, daß der Mensch von Natur Gemeinschaftswesen schon ist und nicht etwa erst durch Überlegung und 2
Zweckhandeln aus Vereinzelung zur Gründung der Gemeinschaft gelangt. Gemeinschaft ist nicht Gründung, sondern Natur. Aus ihr wird das individuelle Wachstum und Bewußtsein gespeist, durch sie werden die Einzelnen zu typischen, das heißt: innerlich gleichartigen Gliedern geformt, wie sie zugleich auch die Entfaltung zur Persönlichkeit bedingt. Wir sehen also, wie die Begriffe der Wechselwirkung und der Polarität unlösbar zusammengehören mit Gemeinschaft und Wachstum als den natürlichen Gegebenheiten des Menschenlebens und mit ihnen ist zugleich das Wesen der Erziehung im Gemeinschaftsorganismus verwurzelt. 3

Jene tiefwurzelnde objektive Lebenssphäre verwirklicht sich und nimmt Gestalt an in einer Reihe von Urfunktionen und Urformen der Gemeinschaft, die das Medium für das Wachstum und Reifen der Persönlichkeit, aber auch für die typische Gleichform, für gemeinsames Bewußtsein, Wissen, Wollen und Handeln der Gemeinschaftsglieder sind: Sprache, Religion, Sitte, Recht, Kunst, Wirtschaft, Staats- und Gesellschaftsordnung sind Ausdruck und Erscheinungsform der Gemeinschaft als solcher, Ausdruck der überpersönlichen Wesenheit. Damit ist der Begriff der Lebensgemeinschaft beträchtlich über den Umkreis der in naher Berührung Zusammenlebenden erweitert: zur Gemeinschaft ge- 4
hören alle, die denselben Werten und Normen unterstehen, die von denselben objektiven Inhalten leben. Dadurch ist für alle Glieder, auch wenn sie weit voneinander leben, doch die gemeinsame Sphäre gegeben, aus der ihnen Verstehen und Verständigen, Gemeinsamkeit der Bildung und

des Bewußtseins kommt. Zur deutschen Volksgemeinschaft zählen alle, die von den Inhalten des Deutschtums genährt und von seinen Normen geformt sind. Zur katholischen Kirchengemeinschaft rechnen sich alle von Europa bis Südamerika, welche die Inhalte und Normen der katholischen Religion in ihren Bildungsbestand aufgenommen haben. Die Gemeinschaft hat somit zugleich eine räumliche und eine zeitliche Erstreckung: sie faßt alles gleichzeitig unter denselben Normen und von denselben Inhalten lebende Menschentum zur organischen Einheit zusammen, aber auch die im Geschichtsverlauf einander ablösenden Ketten von Menschengeschlechtern.

Ohne Zweifel ist Gemeinschaft nun zwar eine Wirklichkeit, aber eine solche, die ohne Grenzen und ohne feste Gestalt fließt zwischen den Polen des Einzelmenschen und der Allmenschheit. Entscheidende Lebensgemeinschaft, Gemeinschaft als konkrete Gestalt und festumrissene Wirklichkeit ist Volk. Zum Volk wird ein Menschenkreis, wenn er von einer allesdurchdringenden Urkraft ergriffen, zur Einheit des Charakters und des Stils durchgeformt wird. In der Sprache, der Religion, den Sitten, der Kunst und der Dichtung, dem Recht, den Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsordnungen nimmt diese Kraft Gestalt an und verwirklicht sich als Einheit des Charakters, der Haltung und des Stils. In den Völkern allein ist die Menschheit verwirklicht, so nämlich, daß jedes Volk die gesamte Menschheit mit allen ihren notwendigen Urfunktionen und Urformen in sich darstellt, abbildet, doch so, daß jedes Volk in seiner Individualgestalt eine besondere Seite des allmenschlichen Urgrundes zu reifer Form, zu vollendeter und einmaliger Gestalt bringen soll. Menschheit und Menschentum offenbaren sich stets in Individualgestalten, unter denen der Einzelmensch und das Volk die wesenhaften, die eigentlich naturhaften sind.

Wie unter den Einzelmenschen gibt es allerdings auch unter den Völkern eine Rangordnung: die höchste Stufe bei beiden ist das Schöpfertum, das der Menschheit ein notwendiges Wort zu sagen, eine Gestalt zu offenbaren hat. Solches Schöpfertum aber ist nichts anderes als die Tatsache, daß in einem Einzelmenschen oder einem Volk ein urmenschlicher Wesenszug, eine gemeinschaftliche Anlage zur Reife, zu klassischer Form und Vollendung heranwächst. Die Geschichte im ganzen ist eine immerwährende, stets sich erneuernde Offenbarung und Gestaltwerdung menschlicher Natur- und Urkräfte durch Völker und Einzelmenschen.

Nun gibt es gewiß außer Einzelmenschen und Völkern noch mancherlei schicksalhafte, naturhaft wachsende Gestaltung anderer Art. Solche sind die Kulturkreise, die Weltreiche, die Universalkirchen, außerdem die wechselnden, aber ganze Völkerkreise erfassenden Kräfte, die in Geschichte und Kultur epochebildend sind. Rankes gesamtes Werk ist das Epos dieser geschichtsbildenden Kräfte, die er wohl auch Ideen oder Tendenzen nennt. Alle diese Kräfte bleiben aber mit Volk und Volkstum doch in wesenhaftem

Zusammenhang: sie kommen aus einem Volk hoch und streben zuletzt immer nach völkischer Neubildung. Das römische Reich war die Ausweitung eines aus dem kleinen römischen Lebenskreis aufwachsenden und sich ausweitenden Volkstums auf andere Völker. Die volkhafte Romanisierung erst Italiens, dann — in minderem Grad — des lateinischen Westens ist gelungen: die Tendenz des Reiches ging offensichtlich — wie zuvor schon der hellenistischen Reiche und auch der orientalischen Reiche, dann wiederum des Frankenreiches — dahin, unter Führung des Herrschaftsvolkes die unterworfenen Völker in ein einheitliches Groß- und Weltvolk zu verschmelzen. Das Zeitalter Diokletians war in dieser Richtung offenbar schon sehr viel weiter gediehen als das Zeitalter des Augustus, und das Zeitalter Konstantins machte unter Einbeziehung der christlichen Kirche abermals einen Schritt zur Synthese eines neuen Volkes aus allen im Reich zusammengefaßten Völkerschaften. Mit dem Einsturz des Reiches wurde auch der Prozeß dieser Volkwerdung unterbrochen.

Ranke lehrt immer wieder, daß die epochebildenden Kräfte, die, aus unerkannten Gründen heraufsteigend, ganzen Zeitaltern Gestalt und Prägung geben, aus dem Mutterschoß einzelner Volkstümer geboren werden. Einzelne Völker sind ihre Träger und Pfleger: es sind also die volkbildenden Kräfte selbst, die bei einer gewissen Stärke und Reife über das Volk expansiv hinausgreifen, ganze Völkerkreise und Zeitalter an sich reißend. So ist z. B. die Gegenreformation eine Ausweitung spanischen Geistes über Europa, so die Renaissance ein abendländischer Siegeszug des italienischen Geistes, so — teilweise wenigstens — die Reformation ein Siegeszug deutschen Geistes gewesen. Fänden solche epochebildenden Kräfte nicht Grenze, Widerstand und Umbildung an andersartigen Volkskräften, so würden sie in ihrem Wirkungsbereich alles in die Gewalt, dann aber auch in Art und Wesen des Ursprungsvolkes einbeziehen. D. h. ein absoluter Sieg der Gegenreformation hätte das Abendland erst geistig, dann völkisch hispanisiert, wie es doch jeweils Spaniern, Franzosen und Engländern in ihren amerikanischen Kolonialländern oder überall, wo sie nicht auf starke und alte Hochkulturen stießen, in hohem Grade gelungen ist. Manchmal bewirken Kraftwellen, die von einzelnen Völkern auf ganze Völkerkreise ausströmen, dann auch die Erweckung schlafenden Volksbewußtseins. So wurde der Bolschewismus zu einem Ferment für den Nationalismus in Asien.

Unter diesem Gesichtspunkt sind dann auch andere Großorganisationen wie die römisch-katholische Kirche oder — in minderem Grad — die klassenkämpferische Arbeiterinternationale zu verstehen: sie sind der organisierte Ausdruck für Kräfte, die in letzter Instanz ein römisch-katholisches Volk, ein Arbeitervolk usw. ebenso schaffen würden, wie das englische Imperium zuletzt auf ein entsprechendes anglisiertes Weltvolk, der Amerikanismus auf ein amerikanisiertes Weltvolk hinstrebt.

Im Unterschied zu Kirche, Staat und Reich ist Volk stets eine lebendige Totalität, welche nicht nur eine oder einige menschliche Grundfunktionen, sondern deren alle organisatorisch darstellt. Eine Kirche ist der organische Ausdruck einer bestimmten Religion, ein Staat oder ein Reich für eine politische Macht, eine Wirtschaftsorganisation für wirtschaftliche Kräfte: sie können dabei Volkstümer beliebig überschneiden und zusammenfassen, aber sie bleiben stets in sich selbst einseitig. Volk dagegen hat immer sämtliche menschlichen Urformen und Urfunktionen in seiner Sondergestalt vereinigt: Volk ist ein gestalteter Menschenkreis, dessen Gestaltungsprinzip und Charakter sich in der inneren Form der Volksgenossen, in Bewußtsein und Gesinnung wie in den äußeren Volksordnungen, in Sprache, Recht, Sitte, Kunst, Dichtung, Religion, Staat, Gesellschaft und Wirtschaft stilbildend kundgibt. Volk ist somit Angelpunkt, Grund und Sinn aller geschichtlichen Bewegung: Inhalt der Geschichte ist Werden und Verfall von Völkern.

Die Lehre von Volkstum und Volkheit reicht tief ins 18. Jahrhundert zurück. Die theoretische Frage, was denn überhaupt „Volk" sei, mußte sich zunächst denen aufdrängen, die sich praktisch mit völkischen Dingen zu beschäftigen hatten wie Justus Möser und K. Fr. von Moser: denkenden Politikern, Volkswirten, Rechtswissenschaftlern. Die Universität Göttingen ist zum Hauptsitz dieser Lehren geworden. In seiner Lehre vom „National-Geist" (Patriotische Briefe 1767) spricht Moser aus, daß Gesetze und Verfassungen aus dem Nationalgeist entstehen. Diesen Nationalgeist nennt er ein „Prinzipium des Lebens", auch wohl — bezeichnend für das 18. Jahrhundert — einen „Gedanken", der „die belebende Kraft der National-Gesinnungen ins Ganze ausmacht", „die Summe der wichtigsten, die allgemeine Denkungsart eines Volkes durchsäuernden Bestandteile", ohne die ein lebendiges Ganzes nicht möglich wäre. Herder hat die Lehre vom Volk zu einer „Physiologie des ganzen Nationalkörpers" ausgebaut, wonach außer Recht und Staat, außer Gesinnung und Denkart auch Bildung, Sitte, Vortrag, Sprache, Dichtung, Kunst, Sagen, Märchen, Mythen „Ausdruck des Volksglaubens, Ergebnis seiner sinnlichen Anschauungen, Kräfte und Triebe" sind. Sie machen zusammen die Naturgeschichte der Völker aus, und daran schließt Herder dann die Lehre vom „Geist der Zeit" als eines gestaltgebenden Genius und gewaltigen Dämons. Novalis nennt das Volk eine Idee, und nach der Jahrhundertwende wirkt sich die Lehre vom Volk, der sich nun die Romantik bemächtigt, nach allen Richtungen hin aus. Volk wird zum Ergebnis gestaltender Urkräfte, natürlicher Energien und schicksalhafter Mächte. In Fichte vollzieht sich mit dem romantischen Einschlag die Wendung des Idealismus zur Lehre von Volk und Geschichte. Die Naturlehre von Volk und Geschichte wird ausgebaut durch Arndt, Savigny, Jahn, und aus dem neuen Boden erwachsen dann die Arbeiten der Brüder Grimm, die Geschichtsdarstellungen von Niebuhr, K. O. Müller, Ranke, die ganze historische Schule, dazu die Symbol- und Mythendeutung von Bachofen. Savigny lehrt: „Wo wir zuerst urkundliche Geschichte finden, hat das bürgerliche Recht schon einen bestimmten Charakter, dem Volk eigentümlich wie seine Sprache, Sitte, Verfassung. Ja, diese Erscheinungen haben kein abgesondertes Dasein, es sind nur einzelne Kräfte und Tätigkeiten des einen Volkes, in der Natur untrennbar verbunden, und nur unserer Betrachtung als besondere Eigenschaften erscheinend. Was sie zu einem Ganzen verknüpft, ist die gemeinsame Überzeugung des Volkes, das gleiche Gefühl innerer Notwendigkeit, welches allen Gedanken an zufällige und willkürliche Entstehung ausschließt ... Bei steigender Kultur sondern sich alle Tätigkeiten des Volkes immer mehr, und was sonst gemeinschaftlich betrieben wurde, fällt jetzt einzelnen Ständen anheim" („Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung"). Savigny vergißt allerdings nicht, daß mit der Reflexion

dann auch die andere Seite des menschlichen Lebens zur Geltung kommt: Wissenschaft und Technik verkörpern die Ratio, das bewußte Wollen und zweckhafte „Machen", aber der Schwerpunkt des Lebens bleibt doch im unbewußten Wachsen aus den natur- und volkhaften Untergründen. In diese Untergründe, aus der alle Gestalt wächst und in die sie mit dem Tod wieder verschwindet, hat zuerst wohl Ernst Moritz Arndt hinabzuleuchten versucht: er hat die kosmische Nacht, die dämonische, schicksalhafte „Mutter aller Gestalten", die Erde als Gebär- und Nährmutter des Leibes, als Sitz der Moira und der „allmächtigen Zeit" wiederentdeckt und damit die Wurzel der Volkheit bloßgelegt. Das ist Inbegriff der romantischen Naturphilosophie, die in eine Metaphysik der Geschichte ausmündet.

Die Geschichte eines Volkes kann ebenso wie seine Ordnungen und sein Charakter beschrieben, nach den äußeren Bedingungen und den Entwicklungsphasen dargestellt werden. Aber die Frage nach dem Wesen des Volkes wie nach allen bewegenden Kräften in der Geschichte reicht über den Bereich der Wissenschaften hinaus und bedarf metaphysischer Deutung. Diese Grunderkenntnis hat das Werk Rankes ebenso durchdrungen wie die Versuche der Romantik, die Religion, die Mythen, Sagen, Dichtungen, die Sprache und das Recht der Völker zu erklären. Nun ist aber mit alledem nicht behauptet, daß ein Volk seine sämtlichen Formen, Werte und Güter durch spontane Zeugung auch selbst erschafft. Kein Volk ist in absolutem Sinne selbständig und sich selbst genügend, sondern es steht notwendig mit andern Völkern in der Wechselwirkung des Gebens und Empfangens, also in der Völkergemeinschaft. Die abendländischen Kulturvölker haben nicht nur einen großen Teil ihrer Güter und Formen untereinander ausgetauscht, sondern auch aus der Antike einen wesentlichen Bestand ihres Sprach- und Bildungsgutes, ihrer Religion, der Dichtung, der Wissenschaft, des Rechts übernommen. Die Eigenart des Volkes bekundet sich aber in der Art und Kraft, wie es übernommene Güter und Werte aneignet, sich einbildet und zum Eigenbesitz umformt. Allem übernommenen Fremdgut wird durch ein wurzelstarkes Volk der Charakter seiner völkischen Eigenart aufgeprägt. Auf solchem völkischen Wechselwirken und Austausch beruhen die Kulturkreise, sowohl in ihrer weiten räumlichen Erstreckung wie in ihrer geschichtlichen Tiefendimension: trotz aller inneren Gegensätze und Entwicklungen, trotz alles Wechsels der Völker stellt das Abendland eine Kultureinheit dar, die in den Zeiten des Griechentums ihre Wurzel hat.

Jeder Einzelmensch bringt von Geburt die allmenschliche Natur als Anlage mit, die durch den rassemäßigen Einschlag und die Individualität zur Sondergestalt abgewandelt wird. Zur Entfaltung und Reife seiner Anlagen aber kommt er nur durch den Prozeß der Eingliederung in die Gemeinschaft: er wird zum reifen Glied, indem er die geistigen Inhalte, die Normen und Werte der Gemeinschaft, die aus dem Geschichtsverlauf stammen, in seine innere Form, in seinen Bildungsbesitz aufnimmt und dadurch seine persönlichen Kräfte entfaltet. Die Begriffe Wachstum, Erziehung und Bildung umschreiben also diesen Prozeß der Eingliederung von verschiedenen Gesichtspunkten aus. Wachstum, Erziehung und

Bildung sind ursprüngliche und notwendige Äußerungen des Lebens in der Gemeinschaft ebenso, wie Sprache, Sitte, Religion, Recht, Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsordnungen solche ursprünglichen Funktionen und Formen des Gemeinschaftslebens darstellen. Das Problem „Volk" umschließt also das Wesen der Erziehung zugleich mit allen anderen Urfunktionen und Urformen. Die Lehre vom Volk ist somit Grundlage und Mittelpunkt aller Lehre von den organischen Funktionen des Menschenlebens: Ausgangspunkt für die Wissenschaft von der Sprache, der Sitte, der Religion, dem Recht, der Politik, der Gesellschaft, der Wirtschaft, der Erziehung und der Bildung.

Im schöpferischen Menschen offenbaren sich die im Volkstum aus den Urgründen zum Licht aufsteigenden Kräfte der Gestaltung zuerst. Von solchen Kräften erfüllt und emporgetragen spricht der Schaffende das erlösende Wort, bildet er das Werk und zeigt den Weg des Kommenden, das alle Glieder des Volkes schon als Verlangen und Ahnen bedrängt. Darin liegt der Grund für die tiefgehenden schicksalhaften Wirkungen der Propheten, Dichter, Staatsmänner im Geschichtsablauf, aber auch die Ursache für die Wehen, Krämpfe und Kämpfe bei der Geburt neuer Gestalt. Schöpferische Menschen sind die Werkzeuge für die schicksalträchtigen Urkräfte, die in ihnen zur Erfüllung und Erlösung kommen. Gerade bei den naturhaft und volkhaft Schaffenden darf das Volk als eigentlicher Schöpfer der Werke gelten: Volk offenbart sich in allen, die Volk im Leibe haben, bei Homer und Shakespeare, bei Jesaia und Luther, aber auch bei all den namenlosen Trägern und Mehrern der Volkspoesie, der Volksreligion, des Volksrechtes.

Nun gehört zu Volk und Geschichte — wie zur schaffenden Persönlichkeit — aber nicht nur die Kraft des unbewußten Wurzelns und Wachsens aus den Urgründen, sondern auch die formende Ratio, das verstandesmäßige Tun, die Kraft der Organisation und des zweckhaften, technischen Könnens. Auch darin offenbart sich eine notwendige Seite des menschlichen Lebens und wird zur volkhaften und geschichtsbildenden Kraft, wenn sie, wie die Revolutionen, alte Traditionen zerbrechen und an die Stelle des geschichtlich Gewordenen rationale Konstruktionen und Organisationen aufbauen. Der Hebammensohn Sokrates hat einst für die Aufgabe der Ratio das klassische Wort gesprochen: sie leistet Geburtshilfe an naturhaften Kräften der Gestaltung. Erst beide Seiten zusammen machen die Ganzheit menschlichen Lebens aus, und aus dem Zusammenwirken beider allein kommt reife Gestalt, sei es im vorbildlichen Werk oder in der erzieherischen Menschenformung. Auch die aus rationaler Technik und Organisation geformte Gestalt wird, wofern sie nur stark genug ist, von Volk und Geschichte organisch einbezogen als Wesensausdruck von Urkräften. Es verhält sich mit den Werken und dem Wirken bewußten Gestaltens in der Geschichte wie mit Monumentalbauten: wenn die natürliche Umgebung sie im Laufe langer Zeiten orga-

nisch einbezogen hat, zumal wenn sie zu Ruinen geworden sind, so bewundern die Nachfahren die organische Weisheit der einstigen Baumeister. Und doch sind auch deren Werke einst entstanden aus technischer Zwecktätigkeit, die sich gegen die Natur gewaltsam und revolutionär erhob zum Denkmal menschlichen Willens und menschlicher Naturbeherrschung. So stehen alte Verfassungen, Staatsgebilde, Gedichte, Prophetien, als seien sie gleich alten Burgen und Kirchen naturhaft aus ihrer Umgebung herausgewachsen, und sind doch im Ursprung Erzeugnisse zweckhaften Machens und revolutionären Wollens. Auch die Ratio ist notwendiger Bestandteil der menschlichen Natur, und ihr Wirken wird zum wesentlichen Ausdruck des Menschenstums in Volk und Geschichte.

Naturhaftes Wachsen und zwecktätiges Machen also sind die beiden notwendigen Komponenten, aus denen alles Werden, alle Entwicklung in Volk und Geschichte hervorgeht. Darauf geht auch alle Erziehung und Bildung zurück.

6. GESELLSCHAFT UND ERZIEHUNG.

Von Geburt bringt jeder Mensch ins Leben die allmenschliche Art und die Rasseanlage, beide in individueller Gestalt. Diese drei Komponenten: Allmenschentum, Rasse und Individualität machen die menschliche „Natur" eines jeden aus, und im Zusammenhang mit der natürlichen Umwelt bestimmen sie sein natürliches Wachstum. Alles andere am menschlichen Werden gehört in den Bereich der Erziehung und Bildung, die ihre Wurzeln in der Gemeinschaft, in der geistigen und geschichtlichen Seite des Daseins haben. Naturhaft sind zwar auch Volkstum und gesellschaftliche Lage, in die der Mensch hineingeboren ist; doch können diese Faktoren seiner Entwicklung ausgewechselt werden, während die allmenschliche, die rassemäßige und die individuelle Bestimmung unverlierbar an ihm haften.

Man denke sich ein Kind deutscher Eltern unmittelbar nach der Geburt völlig in eine chinesische Bauernfamilie verpflanzt. Durch deren Einwirkung auf sein Wachstum wird das Kind zum chinesischen Bauern erzogen und nach den Werten chinesischer Kultur gebildet. Gemäß seiner allmenschlichen und persönlichen Anlagen wird es der Adoptivgemeinschaft ebenso eingegliedert wie ein chinesisches Kind mit entsprechender Veranlagung, denn jede Rasse und jedes Volkstum trägt mit der allmenschlichen Art zugleich in sich alle Möglichkeiten persönlicher Eigenart. Nur die Rasse des Fremdkindes wird sich bei großen Spannungen einer vollkommenen Angleichung und Eingliederung in die Adoptivgemeinschaft widersetzen. Von solchem Rassegegensatz abgesehen aber ist derartige Verpflanzung jederzeit möglich: die völkische Prägung und den gesellschaftlichen Typ samt den zugehörigen Normen und Inhalten empfängt der Mensch vermittels der Erziehung aus derjenigen Gemeinschaft, in der sich sein Wachstum vollzieht. Dieses

Wachstum ist aber nicht notwendig an den gesellschaftlichen und völkischen Ort der Geburt gebunden.

Volk ist seinem Wesen nach naturhaft und geistig zugleich: natürliches Wachstum und geschichtliche Entwicklung wirken in ihm zusammen zu einem Ganzen, zu einer überpersönlichen Gestalt mit Dauercharakter. Die Naturseite bindet das Volk an Landschaft, Klima und Rassecharakter. Gestalt und Wesenheit aber entfaltet es nur durch Schöpfung und Geschichte: in der Volkheit setzen sich Schicksale, Schöpfungen und Leistungen als Inhalte und Normen des völkischen Lebens ab. Darum ist Volkheit den einzelnen Menschen nicht wie Rasse naturhaft angeboren, sondern wird ihnen erst durch Erziehung angezüchtet und einverleibt. So kann denn ein Volk auch einen Teil seiner Genossen an andere Völker abgeben und sich selbst fremdbürtige Menschen als vollwertige Volksglieder eingliedern. Jede solche Einbürgerung ist auch bei erwachsenen Menschen ein neuer Erziehungsvorgang. Kolonialvölker wie die Amerikaner der Union mit ihrer völkischen Assimilationskraft, aber auch mit ihren unüberwindbaren Rasseproblemen, sind Beispiele sowohl für die Kraft natürlich-geschichtlicher Volkbildung wie auch für deren Schwierigkeiten und Grenzen an den naturhaften Rasse-unterschieden. (Damit ist zugleich ein ganzes Knäuel amerikanischer Erziehungsprobleme wenigstens berührt.)

Volk ist eine Totalität des Lebens, eine gemeinschaftliche Ganzheit: Volkheit bestimmt den gesellschaftlichen Gliederbau in seinen Ordnungen und Inhalten. Der Begriff des Volktums umfaßt die Sprache und den ganzen geistigen Besitz, die Religion, das Recht, den Staat, die Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungen völkischer Gemeinschaft. Darum ist Volkstum auch erzieherische Wirklichkeit obersten Ranges. Man kann z. B. die erzieherische Funktion der Familie nur verstehen, wenn man die Familie selbst als Volksglied faßt. Familie ist niemals selbständige Lebensform, sondern empfängt ihre soziale und rechtliche Form, ihre Sitten und Bräuche, ihre Sprache, ihren wirtschaftlichen und religiösen Inhalt, ihr technisches Wissen und Können stets vom Volk, dem sie als Glied angehört. Das Verhältnis der Familie zum Volkstum bestimmt auch ihr Verhältnis zu den anderen körperschaftlichen Gliedern: zu Gemeinde, Stamm, Staat, Kirche, Berufsverband, Stand usw. So übt die Familie ihre erzieherische Funktion denn auch im Dienst und nach den Normen des Volkes, nicht aber aus einem absoluten und individualistischen Elternrecht. Wie man die Sprache, die Sitte, das Recht, die Wirtschaft der Familie nur aus der Volkssprache, der Volkssitte, dem Volksrecht und der Volkswirtschaft verstehen kann, so auch die Erziehung in der Familie nur aus dem höheren Ganzen, dem sie gliedhaft und dienend eingefügt ist und aus dem sie ihre Normen und Inhalte empfängt. Was hier von der Familie dargelegt ist, gilt zugleich für alle anderen gesellschaftlichen Gebilde. Das Volk erzieht sich selbst vermittels

seiner Körperschaften und Verbände, weil es sich darin selbst verwirklicht, und es erzieht damit zugleich jeden einzelnen Volksgenossen zur Gliedschaft und zur persönlichen Reife. Jedes körperschaftliche Glied stellt eine besondere Seite, eine besondere Ausdrucksform des Volkstums dar und vollbringt danach an den Volksgenossen den entsprechenden Teil der Gesamterziehung: der Staat leistet die staatsbürgerliche, die Kirche die religiöse, der Berufsverband die berufliche Seite der Erziehung.

Verbände und Körperschaften sind aber nicht bloß dienende Glieder am Volk, sondern sie besitzen gemäß ihrer Sonderfunktion auch ein Maß an Eigenart und Eigengesetzlichkeit. Volkswirtschaft untersteht zwar dem Charakter und den Zielen des Volkstums, zugleich aber den Eigengesetzen der Wirtschaftlichkeit. Eine entsprechende Eigengesetzlichkeit besitzen auch Sprache, Religion, Technik usw. Darum erzieht jeder Verband Genossenschaft und Nachwuchs zwar im Dienst des Volkstums, doch aber auch nach seinen eigengesetzlichen Normen und mit den eigenen Mitteln: damit leistet er seinen Teil an der Gesamterziehung. So ist also die religiöse Erziehung durch die Kirche, die staatsbürgerliche durch den Staat und die berufliche durch die Berufsorganisation zwar nach Art und Inhalt verschieden, aber alle zusammen machen erst die Gesamterziehung des Volkes und der einzelnen Volksgenossen aus.

Der Werdegang eines einzelnen Menschen kann wohl als ein in sich geschlossener und einheitlicher Prozeß aufgefaßt werden: in allem Wandel und Werden bleibt ja seine Selbstheit stetig und paßt sich an, was von außen hereinkommt. Die erzieherischen Einwirkungen aber sind sehr mannigfaltig und entspringen nicht einem einheitlichen Plan. Die Einheit im erziehenden Zusammenwirken von Familie, Staat, Kirche, Berufsverband und Partei kann allein aus der Tatsache kommen, daß sie allesamt selbst dem Volk, also einer höheren Einheit, eingegliedert sind. Jedoch sind innere Gegensätze dabei stets vorhanden, und die Tatsache, daß die einzelnen Menschen gemäß ihrer besonderen Anlagen die erzieherischen Einwirkungen verschieden aufnehmen und werten, bewirkt die vielen Gegensätzlichkeiten und Unterschiede im Endergebnis der Erziehung. Die persönliche Entfaltung kann aber stets nur auf der gemeinsamen völkischen Grundlage, also in der Gliedschaft erfolgen. Führen die inneren Gegensätze zu Krisen, so werden sie auch in der Erziehung zum Austrag gebracht. So, wenn Staat und Kirche um die Oberhoheit im öffentlichen Leben des Volkes kämpfen, so die Klassen-, Weltanschauungs- und Parteigegensätze. Die Krisen vollziehen sich in der Erziehung nicht bloß derart, daß ein Teil der Volksgenossen von dieser oder jener Organisation stärker erfaßt und in ihre Bahnen gelenkt wird, sondern oft genug muß der Einzelne die Krise in sich selbst zum Austrag bringen. Jeder gelangt an die Scheidewege, wo die Frage an ihn herantritt, ob das völkische oder das übervölkische, das staatliche oder

kirchliche, das wirtschaftliche oder politische Ziel an die entscheidende Stelle seiner Weltanschauung und seines Werdeganges rücken soll. Alle inneren Gegensätze, alle Krisen der Wirtschaft, der Gesellschaft, des Staates, der Kirche, alle inneren Kämpfe um Vorherrschaft wirken sich so aus, daß die Erziehung konservativ oder revolutionär, autoritativ oder liberal, genossenschaftlich oder individualistisch ausgerichtet wird. Insofern hängen Erziehung und geschichtliche Entwicklung eng zusammen, und zwar auf die doppelte Weise, daß die Erziehung entweder die geschichtliche Entwicklung abspiegelnd in sich wiederholt oder aber vorausgreifend und vorwegnehmend deren Bahn mitbestimmt. In der Erziehung bekundet sich also dieselbe Polarität des organischen Lebens wie in der geschichtlichen Entwicklung. Nach Lessings Wort wird das große Rad der geschichtlichen Entwicklung in Bewegung gesetzt durch das Getriebe der kleinen, schnell laufenden Räder der einzelnen Lebensläufe. Übersetzen wir dieses Gleichnis aus dem einseitig mechanischen ins organische Weltbild, so haben wir die beständige Wechselwirkung zwischen dem geschichtlichen Entwicklungsgang der Völker oder Kulturkreise auf der einen, dem Werdegang der einzelnen Glieder auf der anderen Seite: das Leben geht aus vom Glied und wirkt hin ins Ganze, wie es vom Ganzen ausgeht und alle Glieder durchwirkt.

Jeder einzelne Verband erzieht nun zunächst seinen Nachwuchs durch seine Formen und Inhalte unmittelbar. Das Hereinwachsen und Hereinziehen geschieht so, daß der Verband demjenigen Glied die Normen und Inhalte einpflanzt, angewöhnt, bis sie zu seinem Eigenbesitz und Bildungsbestand geworden sind, womit der Nachwuchs die Reife der Gliedschaft erlangt hat. Dieser Prozeß der Eingliederung kann sich in den Weisen der unbewußten Wirkung von Mensch zu Mensch, als Gewöhnung, als unabsichtliche Normierung nach den vorhandenen Vorbildern, Lebensweisen und Ordnungen vollziehen. Der Verband kann aber auch — zumeist in Verbindung mit den Altersklassen — besondere Veranstaltungen und Verfahren zu bewußter und planmäßiger Erziehungstätigkeit aus sich heraus stellen, wobei diese rationale Art der Erziehung die unbewußte und unabsichtliche aber durchaus nicht verdrängt und ersetzt, sondern nur überhöht und vollendet in bewußtem Tun, das die Unterlagen und Wurzeln seiner Kraft doch stets in den unbewußten Wirkungen und Bindungen behält.

Nun ist aber ein gesellschaftlicher Verband kein selbständiges Gebilde, keine Ganzheit des Gemeinschaftslebens, sondern immer nur Teil eines solchen: er kann nicht — wie das Volk — selbständig bestehen und umfaßt nicht alle Seiten des Lebens, sondern in der Regel stellt er nur die organisatorische Form für *eine* Seite, für *eine* Funktion des Ganzen dar, dem er selbst als Glied eingefügt ist. Nur eine Gesamtlebensform könnte den Nachwuchs auch ganz erfassen und nach allen Seiten hin erziehen. Als Teilgemeinschaft leistet der Verband aber auch bloß *den* Teil der

Erziehung, der seinem Wesen und seiner Aufgabe zugekehrt ist. Als Organisationsform der rechtlichen und politischen Funktion des Volkes erfaßt und formt der Staat an den Volksgenossen vornehmlich die staatsbürgerliche Seite, indem er den Nachwuchs seinen Ordnungen unterwirft; und diese Erziehung geschieht zunächst auch ganz unbewußt und absichtslos einfach dadurch, daß der Staat sein Staatsvolk in seine rechtlichen und politischen Bahnen eingewöhnt, daß er Haltung und Bewußtsein des Nachwuchses nach seinen Normen ausrichtet. Durch die andern gesellschaftlichen Organe des Volkes wird auf entsprechende Weise die religiöse, die berufliche, die ständische und die parteiliche Seite der zugehörigen Volksteile erfaßt und geformt. Erst aus allen diesen einzelnen Arten der Erziehung setzt sich die Gesamterziehung zusammen, die von den Volksordnungen am Ganzen des Volkes und an den einzelnen Genossen vollbracht wird. Durch diesen Prozeß der Eingliederung in die mancherlei Gliedkörperschaften des Gemeinschaftsorganismus kommen die Volksgenossen im Endergebnis sowohl zur gemeinsamen völkischen Grundlage ihres Bewußtseins und ihrer Haltung, wie auch zu den Gegensätzen der Weltanschauung, zu den Unterschieden des ständisch, beruflich und konfessionell abgewandelten Weltbildes mit entsprechenden Unterschieden in Haltung und Gesinnung. So verwirklicht sich die Volkheit, die gemeinsame völkische Substanz, auf vielen Wegen und nach vielen Weisen in jedem Glied als innere Form, als Bewußtseinsinhalt und Gesinnung.

Die Ausgliederung eines gesonderten Erziehungswesens mit eigenen Organen, mit eigenen Verfahren und beruflichen Trägern aus dem Gemeinschaftsorganismus läuft in allen Stücken parallel der Aussonderung der Organe der Religion, des Rechts, des Berufes, der Technik, der Politik und des Wehrdienstes. Ursprünglich sind ja alle diese Funktionen unzertrennt ineinander und ins Ganze verflochten, ohne daß sie sich klar voneinander absondern ließen. Auch dort, wo die Funktionen deutlich ausgegliedert und ihnen besondere Sozialorgane zugeordnet sind, stehen sie in solchem Zusammenhang, daß eine wesentliche Änderung in einer Form entsprechende Wandlungen bei allen anderen notwendig nach sich zieht. Je primitiver ein Volkstum, desto weniger lassen sich Grenzen erkennen zwischen Sprache, Mythos, Erziehung, Sitte, Kunst, Rechtssymbol und Religionssymbol, selbst nicht zwischen den ursprünglichen Berufsfunktionen des Priesters, des Häuptlings, Arztes, Richters, Sehers und Wettermachers. Erst im Maße, als diese Funktionen zu eigenen gesellschaftlichen Organen, zu besonderen Verfahren und Berufsträgern kommen, erfolgt auch ihre Absonderung und verhältnismäßige Verselbständigung. Dieser Vorgang der Verzweigung und Ausgliederung stellt den Prozeß der Gesellschaftsformung, zugleich den Ablauf der Kulturentwicklung dar. Durch solche Gesellschaftsentwicklung entfaltet sich die völkische Gesamtsubstanz in reifen Gliedkörperschaften, und durch

deren erzieherische Wirkungen geht die Volkheit ein in den Bildungsbestand der einzelnen Volksgenossen.

Volk ist nun zwar eine Wirklichkeit hohen Ranges; zur Willens- und Handlungsfähigkeit kommt es indessen erst durch den Staat und die gesellschaftliche Organisation, in denen es sich selbst verwirklicht. Wenn nun besondere Erziehungsorganisationen sich ausgliedern, so treten solche zuerst als gesellschaftliche Gebilde zweiter Instanz hervor. D. h. die Erziehungsorganisation kommt nicht wie die Organisation des Rechts, der Religion, der Berufe aus dem Volkstum unmittelbar und steht also auch nicht gleichartig und gleichberechtigt neben diesen, sondern sie erwächst aus den einzelnen gesellschaftlichen Gebilden als deren Anhang und Verlängerung. Priesterschaften, Kriegerschaften, berufliche Zünfte, Kultgenossenschaften erzeugen, zumal, wo sie von Altersklassen unterbaut sind, zuerst die besonderen Organisationen und Verfahrungsweisen für die bewußte und planmäßige Erziehung ihres eigenen Nachwuchses. Unter Oberleitung des Staates können dann solche besonderen Organisationen für Erziehung und Bildung zusammenwachsen oder zusammengefaßt werden zum öffentlichen Erziehungs- und Schulwesen, das dem Nachwuchs des ganzen Volkes gleichmäßig dient und das dann auch zu einem verhältnismäßig selbständigen und geschlossenen Organ am ganzen Volk unmittelbar werden kann, zumal, wenn dafür eine hauptberuflich tätige und berufsständisch organisierte Lehrerschaft ausgegliedert ist. Natürlich leisten diese öffentlichen Bildungsorganisationen niemals das Ganze der Erziehung. Sie überhöhen und ergänzen nur den grundlegenden Bestandteil, der stets von den einzelnen Gesellschaftsgebilden unmittelbar vollbracht wird.

Vom öffentlichen Schulwesen unter staatlicher Leitung wird vornehmlich die staatsbürgerliche Bildung erzeugt, wenn der Staat — als Kulturstaat — eine Verbindung mit dem Kulturgut eingegangen ist, wenn er seine eigene Art und Höhenlage nur dadurch einhalten kann, daß er den Nachwuchs des Staatsvolkes zu einer gewissen staatsbürgerlichen Haltung und Sittlichkeit mit einem entsprechenden Maß an Wissen und Können allgemein heranbildet. Dabei kann der Staat in seinem öffentlichen Schulwesen eine Arbeitsgemeinschaft mit Staatskörperschaften und Verbänden des öffentlichen Rechts eingehen, besonders mit solchen, denen er selbst ihre erzieherischen Organisationen teilweise abgenommen hat, um sie zu dem größeren Weg des öffentlichen Bildungswesens zu vereinen. Es ist natürlich nicht möglich, daß Staat, Gemeinden, Kirchen, Berufsverbände ihre parallel laufenden Erziehungs- und Bildungsorganisationen nebeneinander aufbauen, um darin dieselben Kinder gleichzeitig zu erfassen, weil dafür schon die verfügbare Zeit und Kraft der heranwachsenden Jugend nicht ausreichen würde. Darum schafft der Staat im öffentlichen Bildungswesen eine weiträumige, dem ganzen Volk dienende Organisation für Erziehung und Bildung in Arbeits-

gemeinschaft mit Gemeinden und anderen Körperschaften, in Verbindung mit Kirchen, Berufs- und Wirtschaftsverbänden, also daß darin seine staatsbürgerlichen Zwecke organisatorisch verbunden werden mit den Zielen jener Teilgemeinschaften. Daraus entstehen dann die Stufen und Arten des öffentlichen Schulwesens, insbesondere auch das Fach- und Berufsschulwesen aller Gattungen, im organisatorischen Anschluß an das allgemeinbildende Schulwesen.

Von hier aus ist dann die Frage nach der Stellung des Religionsunterrichts, der theologischen Fakultäten u. a. m. im öffentlichen, staatlich gelenkten Schulwesen aufgeworfen.

Der Staat sowohl wie die einzelnen Verbände üben ihre erzieherische Funktion aus Eigenrecht und Eigenpflicht: sie ist ihnen nicht von irgendwem — etwa Eltern oder Kirchen, die im Besitz eines alleinigen Erziehungsrechts oder gar eines Bildungsmonopols wären — übertragen, sondern Recht und Pflicht zur Erziehung des Nachwuchses ist für alle Verbände einfach Ausdruck ihres Triebes zur Selbsterhaltung und Fortpflanzung im Generationenwechsel, und sie üben ihren Anteil an der Erziehung mit ihren eigenen Mitteln gemäß ihren eigenen Ordnungen und Zielen.

Gemeinschaft ist nicht Summe und Verbindung selbständiger Einzelmenschen, sondern selbst ursprüngliche Einheit und Ganzheit, die in der Entwicklung Glieder aussondert. Die Einzelmenschen sind dabei in eine Art geistiger Atmosphäre, in einen Lebensraum, ein Gemeinschaftsfeld eingebettet, auf dem die typische Gemeinsamkeit ihrer Haltung, ihres Bewußtseins und ihres Weltbildes beruht. Durch dieses Gemeinschaftsfeld ist eine weiträumige Einheit des überpersönlichen Lebens hergestellt, und zwar sowohl im gleichzeitig lebenden Menschentum wie auch eine Dauerform im Generationenwechsel. Spontane Kraft der Zeugung, der Bewegung und Veränderung geht zwar immer nur von den Einzelmenschen aus. Das objektive Gemeinschaftsfeld aber ist die notwendige Vorbedingung, daß die Einzelnen überhaupt zu einem geistigen Leben und Werden kommen. Es geht nicht etwa aus Wechselwirkung und Beziehung einzelner Menschen erst hervor, sondern ist mit der Gemeinschaft urgegeben als das Bindende und Mittelnde, durch das die Einzelnen zur Entfaltung und zur Wechselwirkung untereinander kommen können. Ohne diesen Grundbestandteil des geistigen und gemeinschaftlichen Lebens wären die einzelnen Menschen wie Körper, die nur im äußeren, mechanischen Wirkungszusammenhang stehen. Mit seiner mittelnden Hilfe aber entsteht zwischen den einzelnen Menschen Sprache, Verstehen und Verständigen, Gemeinsamkeit des Bewußtseins und des Wollens: auf dieser Grundlage erhebt sich die Gemeinschaft aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit. Im Gemeinschaftsfeld setzen sich die objektiven Normen und Ordnungen fest und gehen durch seine Vermittlung ein in den inneren Form- und Bildungsbestand der Gemeinschaftsglieder. Es selbst wird durchgegliedert nach den Grund-

funktionen und Grundformen der Sprache, der Sitte, der Religion, des Rechts, der Politik, der Technik, der Wirtschaft und der Erziehung, mit denen dann zugleich die Ordnungen des Berufs, der Gesellschaft und des Staates sich erheben. So wirkt das Gemeinschaftsfeld aufsammelnd und erhaltend: es setzt mit den objektiven Normen Tradition an und wird damit zur konservativen Komponente in aller Entwicklung der Gemeinschaft. Daraus kommt die Stetigkeit in Geschichte und Kultur.

Mit dem Gemeinschaftsfeld ist den Einzelnen die Möglichkeit zur Betätigung, zur Objektivierung ihres Tuns im technischen Zweckhandeln und im Werk gegeben: es entsteht daraus der Bestand an dinghaften Gemeinschaftsgütern, der angeeignete und bearbeitete Boden, dann Bauten, Arbeitsgeräte, Waffen, Maschinen, Wirtschaftsgüter und technische Mittel aller Art, dann Schrifttum, Kunstwerke und kultische Gegenstände. Darin finden die Zwecke und Ordnungen des Gemeinschaftslebens also auch ihren dinglichen Niederschlag. Durch die Normen, durch die geistigen und dinghaften Güter der Gemeinschaft ist Rahmen und Bahn für das Werden, für die innere Formung der Gemeinschaftsglieder festgelegt. Das Gemeinschaftsfeld ist wesentlicher Ausdruck der menschlichen Art, und sobald es zur konkreten Gestalt, zur Wirklichkeit erfüllt wird, so entsteht Volk.

Volkstum ist Träger der Tradition. Aus ihm kommt zwar der Wandel und Wechsel, wenn nachwachsende Geschlechter andere Werte auf den Schild erheben und anderen Zielen zustreben: aus ihm kommt aber auch die Stetigkeit, die alle Veränderung erst zur Entwicklung macht, da sein Grundbestand in aller Veränderung fest bleibt, da sein Charakter sich in jeder Generation erneuert und unter veränderten Bedingungen stets wieder zur Geltung bringt. Die beiden Komponenten der geschichtlichen Entwicklung, Stetigkeit und Wandelbarkeit, sind auch die bestimmenden Faktoren in der Erziehung.

Der Sinn und das Ergebnis aller Erziehung besteht darin, daß die innere Form der Glieder mit den äußeren Ordnungen des Volkes, die persönliche Bildung mit dem überpersönlichen Organismus in Übereinstimmung und Entsprechung gebracht wird. Damit kommen die Glieder auch untereinander zur typischen Gleichart und Gleichrichtung. Die Herstellung solcher Entsprechung und Übereinstimmung zwischen Organismus und Gliedern bedeutet nach der einen Seite hin Erziehung, nach der anderen aber, sofern daraus der Wandel des Volkstums hervorgeht, geschichtliche Entwicklung. Dabei bekundet sich die organische Polarität darin, daß Eingliederung und typische Formung des Nachwuchses nicht etwa die Individualität vernichten und aufheben, sondern die Vorbedingung für die Entfaltung zur Persönlichkeit darstellen.

Alle Spannungen, alle sozialen Polaritäten im Volk sind bestimmende Mächte in der Erziehung. Vor allem kommen in Betracht die drei sozialen Grundverhältnisse von Mann und Weib, von Mann und Mann,

von Alt und Jung, also die immer wiederkehrende Spannung zwischen der erwachsenen und der nachwachsenden Generation.

Auf den beiden Grundverhältnissen von Mann und Weib einerseits und zwischen Mann und Mann auf der anderen Seite beruht der soziale Urgegensatz der Geschlechtsverbände und der Männerbünde. Die Geschlechtsverbände der Familien und Sippen sind als Zeugungs- und Abstammungsgemeinschaften der Natur und ihrem Kreislauf aufs engste verbunden. Ihre Bindung geht hervor aus der Einheit des Blutes. Geburt und Tod sind die beiden Pole, Mutterschoß und Grab die Symbole ihres Lebens, und besonders in primitiven Völkern sind sie an die Mutter Erde mit allen ihren göttlichen Symbolen, an Gräber, Ahnen und Heroen, an die nächtliche Seite des Lebens geknüpft. Ihre Ordnungen und ihre Bestrebungen sind auf Fortpflanzung und Mehrung des eigenen Lebensbestandes gerichtet. Ihr Weltbild ist meistens konservativ und schicksalgläubig, getragen von Autorität und Pietät, von bluterzeugter Über- und Unterordnung im Abstammungsverhältnis. Damit ist auch ihre Erziehungsweise festgelegt.

Wesentliche Aufgabe der Geschlechtsverbände ist die natürliche Fortpflanzung des Volkes und der Gesellschaft: alle anderen Verbände sind darum mit ihrem Bestand auf sie angewiesen. Als Organisationen der natürlichen und sozialen Fortpflanzung steht ihnen zugleich die Erziehungsfunktion im Mittelpunkt ihres Wesens, denn die Aufzucht des Nachwuchses ist die sinngemäße soziale Fortführung der Zeugung. Legitimität, Erhaltung der ständischen und sozialen Lage sind Ausgangspunkt und Sinn dieser Aufzucht, und es dient dazu die Gattenwahl mit ihren Auslesegesetzen, die religiöse und rechtliche Form der Ehe, das Erbrecht, das rechtliche und sittliche Verhältnis der Eltern zu den Kindern und die hauswirtschaftliche Arbeitsteilung. Es ist aber nicht so sehr der zielgerechte und planmäßige Erziehungsgedanke, der den Geschlechtsverband beherrscht, sondern es wohnt der Sinn der Aufzucht — als der Weiterführung der Zeugung — allen seinen Ordnungen und Funktionen unmittelbar ein: es herrscht in den Geschlechtsverbänden die unbewußte und unabsichtliche Erziehung vor. Darum stellen sie auch nicht — oder allenfalls nur in hohen Soziallagen auf hoher Kulturstufe — besondere Organe und Methoden der Erziehung aus sich heraus. Sie sind vielmehr so verfaßt, daß sie den Nachwuchs durch ihre Ordnungen unmittelbar prägen. Die Folge davon ist, daß in ihnen der Erziehungsvorgang am nächsten zusammengeht mit dem natürlichen Wachstum: beide sind oft voneinander kaum zu scheiden. Gerade dadurch aber vollzieht sich die Erziehung in ihnen mit unfehlbarer Sicherheit: der Verband lenkt und beeinflußt den Nachwuchs so, daß sein Eingliederung und Reifung als Ergebnis naturhaften Wachsens und Wachsenlassens erscheint. Doch sind das Vorbild der Älteren, dazu die vom Verband ausgehende Normierung und Gewöhnung Vorbedingung für Art und Rich-

tung des Wachstums: ohne die Gemeinschaft und ihre erzieherische Einwirkung gäbe es nur Verkümmerung, wenn nicht gar Lebensunfähigkeit. Mit den Geschlechtsverbänden stehen natürliche Fortpflanzung und Erziehung im Mittelpunkt der ganzen Gesellschaftsordnung: auf alle Fälle leisten sie den grundlegenden Teil der Erziehung.

Die Art, wie Frau und Mann im Geschlechterverband einander zugeordnet sind, wobei diese Zuordnung von sklavischer Abhängigkeit der Frau bis zu ihrer Gleichstellung gehen kann, dann weiterhin die Verteilung der Arbeiten und Zuständigkeiten, übertragen sich beinahe naturhaft auf den Nachwuchs und sind Bedingungen der Erziehung, also daß die Knaben wie von selbst in den Bahnen des Vaters, die Mädchen nach dem Vorbild der Mutter wandeln und wachsen. Man kennt zumal unter primitiven Völkern eine Art der Erziehung, die als solche nur schwer erkennbar ist: es gibt kaum elterliche Lenkung und Belehrung, geschweige denn Mahnen, Zurechweisung oder Strafen. Die Verbandsordnungen und Verbandsgewohnheiten, das Vorbild der Erwachsenen, wenn es zu seiner Zeit und an seinem gegebenen Ort wirksam wird, genügen, um die Jungen einzugliedern und ihnen entsprechende innere Form und Haltung zu geben. Autorität und Pietät wirken auf natürliche Weise zusammen mit Vorbild und Nachahmung, ohne besondere Maßnahmen und Verfahren. Die Jungen können eben nur diejenigen Bahnen einschlagen, die als allein sichtbar und erkennbar vor ihnen aufgetan sind. Besondere Erziehungsweisen mit bewußtem Nachdruck werden erst dort nötig, wo mancherlei Entwicklungsbahnen mit weitgesteckten und hochgespannten Zielen sich auftun. Das Abhängigkeitsverhältnis der Jungen von den Alten kann allerdings auch sehr schroff hervorgekehrt werden und sich erstrecken bis zu einer Art Sklaverei der Kinder auf Lebenszeit des Vaters, oder es kann umgekehrt früh schon einen kameradschaftlichen Charakter annehmen, wenn der Vater im Sohn den jüngeren Genossen in einem höheren Verband sieht und ihn demgemäß achtet. Schließlich kann sogar, wie das Beispiel der Erziehung im alten Rom zeigt, ein rechtlicher Absolutismus des Familienherrn zusammengehen mit tatsächlicher Vorwegnahme der künftigen staatsbürgerlichen Genossenschaft, die Mischung von Strenge und Güte, von Autorität und vernünftiger Lenkung, wie sie Plutarch im Leben des Zensors Cato beschreibt.

Die reinen Männerbünde stehen am entgegengesetzten Pol des gesellschaftlichen Lebens mit großer innerer Spannung zu den Geschlechtsverbänden. Der Begriff „Männerbund" ist von H. Schurtz für primitive Völkerschaften gebildet worden, läßt sich aber verwenden für alle Verbände, die ursprünglich nur Männer zu irgendwelchen gesonderten Funktionen zusammenfassen. Solcher Art sind Kriegerschaften, Gefolgschaften, Händlergilden und Handelsgenossenschaften, Staatsbürgerbünde gleich den griechischen Phratrien, Handwerkerzünfte, organisierte

Priester- und Ärzteschaften, Orden und Klöster, Geheimbünde aller Art. Wenn sich in ihnen Frauen finden oder neben ihnen entsprechende Frauengenossenschaften auftun, so ist die Erscheinung übertragen und abgeleitet. So ist z. B. das Frauenkloster als soziale Form stets sekundär neben dem Männerkloster. Wir fassen hier nur die reinen Männerbünde ins Auge, die nicht mit Geschlechtsverbänden zu Erbständen verkoppelt sind, sondern als offene Systeme auf freier Auslese des Nachwuchses beruhen und freie Aufstiegslaufbahnen darstellen.

In den Männerbünden rückt der Schwerpunkt des Lebens in die gemeinsame Zwecktätigkeit, ins Handeln; in ihnen gewinnt darum Verstandesmäßigkeit und Rationalität, Planmäßigkeit und Methodik die Vorhand. Sie sind Bruderschaften oder Genossenschaften nach dem Prinzip der Gleichstellung und der Gegenseitigkeit, der freien Auslese und der freien Führung. Ihre Form geht auf Satzung zurück, nicht auf erdgebundene Vätersitten und Blutgesetz, nicht auf naturwüchsige Autorität und Abhängigkeit. Sie sind, weil meist nur eine Funktion des Volkstums auf organisierte Form bringend, selbst einseitig, besitzen nicht die feste innere Blutbindung der Geschlechtsverbände, dafür aber einen viel weiteren Bereich der Wirksamkeit. Nach ihrem Prinzip sind Geschlechtsverbände zu weiträumigen Gebilden — Großstämmen, Staaten, politischen Föderationen und Eidgenossenschaften — zusammengefaßt. Sie sind beweglicher und bewegender als die erdgebundenen Geschlechtsverbände, darum auch das wesentlich geschichtsbildende Element: wie die Geschlechtsverbände mehr der Natur zugewandt sind, so die Männerbünde der Geschichte. Es hängt damit zusammen die Gliederung des völkischen Lebens in einen an den häuslichen Herd angeschlossenen privaten Lebenskreis und in die öffentliche, politische Lebenssphäre, die ihren Rückhalt am „Männerhaus", am öffentlichen Gebäude jeder Art hat.

In den Männerbünden treten Wachstum und Erziehung deutlich auseinander, und die Erziehung gewinnt eigene Organe und Verfahren. Entscheidend dafür ist die Tatsache, daß diese Verbände keine naturhafte Fortpflanzung besitzen, sondern damit stets auf die Geschlechtsverbände zurückverwiesen sind. Sie lesen ihren Nachwuchs aus und gliedern ihn ein durch herausgestellte Erziehungsorganisationen. Ihnen steht die erzieherische Funktion also nicht im Mittelpunkt des Wesens wie den Geschlechtsverbänden, sondern die Erziehung dient bei ihnen dem Sonderzweck, auf den sie selbst eingestellt sind, also derjenigen beruflichen Funktion, die ihren Inhalt ausmacht. D. h. das Kloster erzieht Mönche, die Schusterzunft Schuster, das Kadettenhaus Offiziere usw. In der Regel sind die Männerbünde nach Altersklassen gestuft, und wenn die Altersklassen schließlich auch nicht — wie bei vielen Primitiven und in der griechischen Polis — bis zu den Greisen aufsteigen, so ist die vollreife Mitgliedschaft im Verband doch durch einen — ge-

wöhnlich zweiteiligen — Stufengang unterbaut: bei den Zünften mit Lehrlings- und Gesellenschaft, bei Ritterschaften mit Pagen- und Knappenschaft, bei den Klöstern mit Oblatenknaben und Novizen, bei der Magisterschaft der mittelalterlichen Universität mit Scholaren und Baccalaren. Derselbe Typus der Lehrlings- und Gesellenschaften liegt in allen möglichen Abwandlungen auch den heutigen Offizierskorps, Priesterschaften, Ärzteschaften, Beamten- und Lehrerschaften zugrunde, und schließlich gibt das Altersklassensystem auch die soziale Grundform jeglichen Schulwesens ab.

Jeder dieser Bünde übt eine festumrissene und abgegrenzte Teilaufgabe am Volksganzen, die ihm als Achse eingebaut ist: Wehrdienst, Gericht, priesterliche Funktion, Heilkunst, Handel, Handwerk. Mit ihrer Organisation ist eine entsprechende Methodik verbunden zur Formung der eigenen Berufstechnik, der eigenen Berufssittlichkeit und Berufsehre. Dazu kommt in der Regel ein besonderer geistiger Besitz an Berufswissen, an rationalem oder mythischem Weltbild. Die Eigenheit des Inhaltes prägt sich aus bis in die Sprachformen, in die Lieder und Bräuche: Bergleute, Seeleute, Soldaten, Handwerksburschen, Studenten wandeln Volkssprache, Volkslieder und Volksbräuche nach eigenem Bedarf ab. Die Werkweise des Verbandes, etwa des Bauhandwerkes, setzt sich fort in ein Verfahren zur werklichen und berufssittlichen Erziehung des Nachwuchses, angepaßt den Stufen der Altersklassen, bis hinunter zu den einfachsten Handgriffen und werklichen Dienstleistungen des Lehrlings, zu den ursprünglichen Werk- und Verhaltungsregeln. So wird der Lehrling nach gestuftem Verfahren über die Gesellenschaft emporgeführt zum Werkkönnen und Berufswissen, zur Berufsgesinnung und Berufsehre des Meisters, und im Verlauf dieses Aufstieges eignet er sich den übrigen geistigen Besitz des Verbandes als Bildungsbestand an: Lieder, Traditionen, Sagen, Mythen, Bräuche, Liturgien, Sprichwörter und Rechtssymbole. So erfolgt also organisatorisch und methodisch die Erziehung, die Eingliederung in die Vollbürgerschaft des Verbandes, wobei die Verbandserziehung die Familienerziehung entweder ganz ablöst und ersetzt als eine spätere zeitliche Stufe oder doch überhöhend neben ihr herläuft: je nach der Art, wie Männerbund und Familie einander zugeordnet sind.

Oftmals läßt sich nachweisen, daß der erzieherische Aufstieg im Verband in abgekürzter Form die Entwicklung des Verbandes selbst nach den Entwicklungsstufen seiner Werkweise und seines Werkwissens an jedem Glied wiederholt, so daß das, was als das Einfache und Elementare am Beginn der Werkerziehung steht, einer früheren Stufe des Verbandes entspricht.

Unter den Berufsorganisationen gibt es nun solche, deren Funktion sich hauptsächlich durch Wort- und Sprache vollzieht: Rechtskundige, Dichter, Priester, andere, deren Werkweise sich eng an den Mythos

anlehnt und früh durch systematisches Wissen ergänzt wird, wie die Ärzte. Für Priesterschaften ist eine Hauptaufgabe, Mythen, Sagen, Heilsgeschichte, Liturgien und Sakralrecht zu wahren und zu pflegen. Bei ihnen nimmt darum die Berufserziehung von vornherein den Charakter der Schule, des Unterrichtes an: aus solchen Berufen, sondern sich zuerst nebenamtliche, dann hauptamtliche Lehrer aus, zumal, wenn sie nicht nur den berufsständischen Nachwuchs bilden, sondern von vornherein als Träger der Mythen und der heiligen Geschichten auch lehrende Funktion an der ganzen Kultgemeinde oder an anderen Ständen zu üben haben. Die Opferpriester Indiens, besonders der Teil von ihnen, dem die Liturgiepflege oblag, die Leviten Judas, die rabbinischen und islamischen Pfleger des heiligen Rechts sind so aus ihrer Berufsfunktion zu Lehrern des Volkes oder doch der oberen Stände geworden. Dieselbe Aufgabe ist bei den Griechen ursprünglich den Dichtern und Rhapsoden zugefallen. Insbesondere sind es aber Priesterschaften und Klöster im Bereich der Buchreligionen, die notwendig zu Schulgründern und Lehrern werden.

Sobald eine Berufsorganisation im Besitz eines geordneten, systematisch gefaßten, an Mythos oder Philosophie angelehnten Berufswissens ist, besonders dann, wenn dieser Geistesbesitz im Schrifttum festliegt, wird die Berufserziehung durch eine förmliche Schulbildung ergänzt und überhöht. Treten beide zeitlich und organisatorisch auseinander, so löst sich die Schule aus der Werkerziehung heraus und wird ein verhältnismäßig selbständiges Gebilde. Dieser Vorgang ist in allen möglichen Abwandlungen zu beobachten von den Schulen der hippokratischen Ärzte, von den Werkstätten der griechischen Künstler, Baumeister und Techniker, vom Kollegium der römisches Pontifices bis zu unseren theologischen, juristischen und medizinischen Fakultäten, zu den Kunstschulen und Polytechniken, den Fach- und Berufsschulen aller Stufen und Gattungen.

Dabei läßt sich oft zwischen Allgemein- und Berufsbildung schwer unterscheiden. Wenn Männerbünde und Altersklassen nicht beruflich aufgespalten sind, sondern die gesamte Mannschaft eines Gemeinwesens oder doch die ganze soziale Oberschicht erfassen, indem sie wie Berufsbünde den Geschlechtsverbänden die Jugend ganz oder teilweise entziehen, so ist damit die Grundlage für ein allgemeines öffentliches Schulwesen gegeben. Wiederum haben wir das klassische Beispiel an den Wehr- und Kultverbänden der hellenischen Polis. Wenn alle Bürgersöhne zu Hopliten, also zur Wehrfähigkeit, erzogen wurden, so war das eben der allgemeine staatsbürgerliche Beruf mit entsprechender Lebensform. Dafür gab es in den Altersklassen die erzieherischen Stufen, die jeder durchlaufen mußte. Wenn also die Jugend vermittels des gymnastisch-musischen Erziehungssystems durch die Altersklassen emporgeführt wurde zum reifen Hoplitentum und Staatsbürgertum, so liegt darin der berufliche und der allgemein staatsbürgerliche Sinn zugleich.

Als dann mit Philosophie und Wissenschaft — besonders von der Sophistenzeit ab — das Bedürfnis nach literarisch-rationaler Bildung durchdrang, da trat in freier und loser Weise zunächst der literarische Unterricht, den man Grammatik nannte, von außen hinzu. Im Maße aber, als er den Schwerpunkt in sich aufnahm, wurden die ursprünglichen Erziehungsstufen des Hoplitentums umgewandelt in förmliche öffentliche Schulen mit allgemeiner Schulpflicht, ein Zustand, der sich im hellenistischen Zeitalter vollendet. Man sieht, wie etwa an der Wende vom 4. zum 3. Jahrhundert die von Platon und Aristoteles geforderte staatliche Schule und Schulpflicht ihre gesetzliche Festlegung erreicht, wie zugleich die Ephebie aus einem staatsbürgerlich-militärischen Institut sich in eine höhere Schule wandelt.

Allgemein läßt sich sagen: Entweder gliedern sich die höheren Verbände in die Geschlechtsverbände ein und legen ihnen die Erziehungspflicht in ihrem Sinn und Dienst auf — so der römische Staat die absolutistisch verfaßte Familie — oder aber sie werden selbst mit Erziehungsstufen nach dem Altersklassensystem unterbaut, woraus sich dann die Schulen entwickeln.

Man kann die von der Geschichte gestellten Einzelbeispiele, wenn man sie gruppenweise vergleicht, auf gesetzmäßige Grundvorgänge und typische Grundformen zurückführen. Solche Gesetzmäßigkeiten lassen sich durchweg aufzeigen zwischen dem sozialen Gliederbau mit seinen Inhalten und Weisen auf der einen Seite, den Altersklassen, den Erziehungsorganisationen, den Erziehungsmethoden und dem gesamten Schulwesen auf der andern Seite; diese Aufgabe ist der Gesellschaftswissenschaft und der Erziehungswissenschaft gemeinsam und ihre Lösung muß von beiden Seiten her in Angriff genommen werden. Es ist darum ebenso notwendig, daß sich die Soziologie dem Erziehungsproblem zuwendet, wie heute die Erziehungswissenschaft eine Verbindung mit der Soziologie sucht, und aus dieser Verbindung werden für beide Teile künftig reiche Früchte erwachsen.

7. GESCHICHTE UND ERZIEHUNG.

Volk ist Gemeinschaftsganzes mit allen Funktionen und Organen des Menschentums, zur Individualgestalt geformt durch den völkischen Grundcharakter. Aus der in Anlagen und Organen sich auswirkenden spontanen Lebenskraft aber läßt sich die geschichtliche Bewegung allein nicht erklären: Geschichte ist mehr als bloße Entfaltung von Anlagen, mehr als naturhaftes Wachstum. Äußerlich geht die Geschichte in jedem Volkstum hervor einmal aus den stets sich wandelnden Spannungen mit anderen Völkern der Völkergemeinschaft, dann aber auch aus den inneren Spannungsverhältnissen der völkischen Glieder und Organe untereinander. Diese Spannungen sind aber nicht bloß Erscheinungen des Wachstums: sie sind zuletzt hervorgerufen durch die aus den ewigen

Untergründen stets neu in Leben und Wirklichkeit einbrechenden Kräfte — die geschichtsbildenden Ideen im Sinne Rankes. Aus ihnen kommt die schicksalhafte Bewegung, die ganze Völkerkreise erfaßt und ganze Zeitalter prägt — die Dämonie in den religiösen, sozialen und politischen Revolutionen, das Sprunghafte und Eruptive, das in die Stetigkeit geschichtlicher Entwicklung zeitweilig zerstörend und neuschöpfend, tötend und belebend, eintritt, die Eingebung, die mit magischer Gewalt ganze Menschen- und Völkerkreise auf neue Ziele hinlenkt, dem Dasein neuen Sinn und neue Richtung weisend, der Gemeinschaft neue Form und dem Lebensausdruck einen andern Stil schaffend. Die Dämonie dieser unbewußten und anonymen Mächte erweist sich in den Tagesmoden und Zeitströmungen nicht minder mächtig als in den großen Völkerwanderungen und den welterobernden Siegeszügen neuer Religionen. Die Romantiker haben diese Dämonie in der „öffentlichen Meinung" und im „Geist der Zeit" zu ergründen gesucht. Solche Mächte können zuerst einzelne Menschen ergreifen und von ihnen aus den ganzen Gemeinschaftskreis durchwirken, indem sie ihre Erwählten zu schicksalhaften und symbolischen Stellungen emportragen, zu Schöpfern, Propheten und Führern machen; sie können aber auch gleich Epidemien in die Gemeinschaftskreise unmittelbar einbrechen als namenlose Kräfte der Bewegung in der Geschichte. Alles seelische und natürliche Leben der Menschen, der Einzelnen wie der Völker und Kulturkreise, wächst über Abgründen, deren Inhalt niemand kennt, bevor aus ihnen die Kräfte der Bewegung in den Lichtkreis des bewußten Lebens und der geschichtlichen Wirklichkeit einbrechen. Alles schicksalhaft und magisch Zwingende in den Formen und Funktionen des Volkstums, alles sinnhaft und zielhaft Bewegende und alle Linie der Entwicklung in der Geschichte entstammt zuletzt diesen Kräften der Urmutter Nacht, die sich das natürliche Wachstum, die Vernunft, das Zweckdenken und Zweckhandeln der Einzelnen untertan und dienstbar machen. „Neu" sind diese Kräfte indessen nur insofern, als sie, in Zeit und Wirklichkeit einbrechend, nach den vorhandenen Bedingungen neue Gestalt, neue Wirklichkeit aus der unerschöpflichen Fülle möglicher Gestaltung und Verwirklichung heraufführen, denn mit dem Punkt ihres Eintritts in die geschichtliche Bewegung gehen sie eigenartige Bindungen mit Tradition und allen geschichtlichen Gegebenheiten ein. Aus dem Stoff vorhandener, aber ausgelebter Gestalt formen sie neue Gestalt. An sich aber sind die Kräfte ewig, zeitlos, gestaltlos, urmenschlich und urweltlich, gebunden an den Kreislauf, an das Rad der Urwelt. Sie sind die „Mütter". Neu und erneuernd wirken sie nur in die Geschichte hinein: als Erscheinungsweisen, Offenbarungen, Eingebungen, Zeugungen, Schöpfungen, als die Dämonen der Zeit, als herrschende Mächte der Zeitalter und der geschichtlichen Gestaltung. Sinngebung, Zielsetzung, Gestalt, Rang- und Wertordnung stammt aus ihnen samt allen Wandlungen, die aus Leben und Wachs-

tum Geschichte machen. So sind sie denn, da Erziehung den rein naturhaften Menschen im Kind in den reifen Menschen der Gliedschaft, der Gestalt und der Geschichte zu wandeln hat, auch die in letzter Instanz bestimmenden Mächte der Erziehung. Wie sie über alle Formen und Funktionen der Lebensgemeinschaft herrschen, so auch über die Erziehung in allen ihren Arten und Stufen, auch über die Methodik und Organisation zweckbewußter Erziehung, nicht bloß über die funktionale, da ihnen Erzieher wie Zögling auch mit ihrer Bewußtheit und scheinbaren Freiheit unterstehen. Wahre Freiheit aber ist überall da, wo die Kraft der Schöpfung lebt: wo die anonymen Mächte der Gestaltung mit einem Ich, mit Charakter und Selbst eines Menschen eine Bindung eingegangen sind, wenn aus den Worten und Taten des Menschen der Gott spricht. Der höchste Grad der Freiheit fällt zusammen mit dem höchsten Grad innerer Notwendigkeit.

Nun kann Spannung und Bewegung von jedem Glied anheben, weil es nicht bloß das durch die übergeordnete Ganzheit vermittelte Verhältnis zum Ewigen hat, sondern selbst in sich wieder eine Ganzheit mit unmittelbarem Zugang zu den Urgründen darstellt, worauf eben seine Freiheit beruht. Von Einzelmenschen oder gestalteten Lebenskreisen, die von solchen Kräften ergriffen und zu ihren charismatischen Trägern erhoben, „berufen“ werden, greifen die Bewegungen auf immer weitere Kreise über, verbinden sich mit andern Tendenzen, mit lebensfähigen Traditionen, zerbrechen entgegenstehende Ordnungen und Überlieferungen, Bindungen und Werte, schaffen sprunghafte Unstetigkeit in der stetigen Entwicklung und ordnen sich zuletzt, verwirklicht und zugleich verbreitert und verflacht, umgestaltend den großen Zusammenhängen und Traditionen doch wieder ein. Aus dem Zusammenwirken der bewegenden und beharrenden Komponenten, aus der Polarität von Stetigkeit und Unstetigkeit geht die Geschichte in Volkstum und Kulturkreis, in jeder organischen Einheit hervor. Geschichte besagt, daß ein Volkstum in jedem Zeitpunkt seines Lebens ein anderes ist als in jedem andern Zeitpunkt, daß es in jedem Zeitpunkt die ihm zukommende Funktion erfüllt und somit eine ihm eigentümliche Vollkommenheit in sich trägt, daß es zugleich aber im ganzen Zeitenlauf stets dasselbe ist nach seinem Grundcharakter und stets danach strebt, seine Grundbestimmung zu letztmöglicher Vollkommenheit, zu klassischer Gestalt und Reife zu entfalten. Die Kraft des natürlichen Wachstums und das geschichtsbildende Schicksal weben zusammen die Geschichte.

Unter den Gliedern eines Volksorganismus herrscht das Gesetz der Gegenseitigkeit und Entsprechung: Veränderung im einen Glied ruft entsprechende Änderungen in den andern Gliedern und im Ganzen hervor. Dieses Gesetz der Entsprechung setzt die natürliche Gleichheit aller Glieder und alles Menschentums voraus. Wenn auch nicht alle Glieder dasselbe sind und dasselbe tun, so sind sie doch allesamt notwendig

gebend und empfangend aufeinander angewiesen, keines kann ohne die andern leben, wie auch das Ganze nicht ohne die Glieder bestehen kann. In einem nach Nährstand, Wehrstand und Lehrstand gegliederten Gemeinwesen stehen die Glieder untereinander im natürlichen Gleichheitsverhältnis: jedes ist für die andern und das Ganze lebensnotwendig. Auf diese Naturordnung des Organismus läßt sich jedoch kein Rang- und Wertverhältnis begründen. Die natürliche und soziale Ordnung des Gemeinwesens ist nur das Medium, in dem sich das geschichtliche Wesen entfaltet. Erst die aus den Untergründen eintretenden Kräfte der geschichtlichen Gestaltung und Wandlung erzeugen innerhalb des Organismus Rang- und Herrschaftsstufung, Wertung und Zielgebung, Revolution, Umwertung und Umschichtung. Das Glied, das von ihnen zuerst ergriffen wird, steigt empor zur maßgebenden Stelle und bestimmt für das Ganze Zielrichtung, Wertordnung, Haltung, Sitte, Recht, Inhalt und Form der Gesellschaftsordnung, die Art des Kultes, den Stil der Kunst und der Lebensführung.

In die sozialen Spannungen und geschichtlichen Bewegungen ist Erziehung als notwendige Funktion eingeschaltet, und sie besitzt eine allen Spannungen und Bewegungen entsprechende Polarität. Erziehung ist abhängig von den sozialen Gebilden und den geschichtsbildenden Kräften, erhält von ihnen Inhalt und Richtung, ist aber auch ihrerseits selbst wieder eine gesellschaftsformende und geschichtsbildende Macht. So viele Spannungen und Gegensätze im Leben eines Volkes vorhanden sind, so viele polare Funktionen finden sich im Wirken der Erziehung.

Erziehung führt den Menschen aus dem Zustand der Unreife zur Reife, von einer gegebenen Entwicklungsstufe zu der ihm möglichen Vollendung. Dieser Vorgang gehört ganz der Wirklichkeit an, gewinnt aber seine Kraft aus einer höheren Spannung, nämlich aus der Überlagerung des Seins durch ein ideales Sollen, der Wirklichkeit jeder Art durch ein Hochbild und Fernziel. Stets ist das Menschentum überhöht durch Bild und Forderung einer Vollkommenheit, durch Ziele, welche die Wirklichkeit weit überfliegen. Solche Ziele können in religiöse und sittliche Dogmen gefaßt oder auch dem Menschen anschaulich in den Gestalten der Mythe und Sage, der Dichtung und Kunst entgegentreten: es spiegeln sich darin die ziel- und richtunggebenden Kräfte seines Lebens in Reinheit, losgelöst von den Bedingungen und Hemmungen der Wirklichkeit. Das in der Menschheit doch stets vorhandene Streben über sich selbst, über ihren dermaligen Zustand hinaus nach einem Höheren und Besseren, das ihre eigenartige Würde und ihren Vorzug ausmacht, durchwirkt alle ihre Funktionen und schafft immer wieder jene für Kultur und geschichtliche Entwicklung bestimmende Spannung. Wegweisende Ideologien, in denen die bewegenden Kräfte sich einen Sinn weit vorauswerfen als Fernziele, sind Lebensnotwendigkeiten. Darin liegt eine Grundbestimmung aller Erziehung: wenn der Mensch durch die Erziehung auch

nicht wirklich zu den idealen Zielen hingeführt, wenn er nicht tatsächlich auf den höheren Stand gehoben werden kann, so vermag sie doch den Blick der nachwachsenden Geschlechter auf jene Hochziele zu lenken, sie darauf zu verpflichten, womit sie die treibende Spannung in die Jugend pflanzt oder doch in ihr auslöst. Das ideale Wesen der Erziehung kommt elementar zum Ausdruck in dem Wunsch des Vaters: Mein Kind soll es einmal besser haben, mehr noch: es soll besser sein als ich — es soll auf seiner Bahn zu einer Höhe kommen, die dem Vater unerreichbar gewesen ist. Diese Höhenlage kann nun allerdings recht mannigfaltig bestimmt sein: sie kann äußerlich, sozial und wirtschaftlich gemeint sein, sie kann aber auch irgendeinen höheren und vollkommeneren Typ des inneren Menschentums darstellen. Sie kann auf bekannten und gebahnten Wegen liegen oder auch in bloß geahnte und gewünschte Fernen weisen. In welcher Art und Form immer diese Spannung in der Erziehung auftritt, gleichgültig, ob sie erreichbare oder unerreichbare Ziele im Auge hat: sie ist eine Macht, welche die Erziehung von Grund auf bestimmt und in ihrem Wesen kennzeichnet.

Anders gelagert, doch vielfach sich mit dieser Spannung berührend, ist der Gegensatz der konservativen und der revolutionären Funktion in der Erziehung. Schroff treten beide als greifbare Gegensätze auseinander in den Zeitaltern, die als die eigentlich revolutionären die großen Wendepunkte in der Geschichte kennzeichnen. Wenn im Zeitalter der Antoninen etwa die rückwärtsschauende, selbst archaisierende Strömung, die ein Idealbild des antiken Menschen zum Ziel hat, ringt mit der nunmehr mächtig anschwellenden religiösen, insbesondere der christlichen Bewegung, die einem neuen Menschentum zustrebt, so sind antikes Weltreich und kommendes Gottesreich auch die herrschenden Pole in der Erziehung dieses Zeitalters. Dasselbe Bild etwa um die Mitte des 16. Jahrhunderts, wo der damals revolutionäre Protestantismus ringt mit dem straff konservativ organisierten Katholizismus der Gegenreformation, dasselbe Bild im Zeitalter der französischen Revolution. Diese in der Erziehung sich auswirkenden Spannungen und Polaritäten der geschichtsbildenden Kräfte sind in jedem Zeitalter, wenn auch wechselnd nach Inhalt, Richtung und Größe, vorhanden. Dabei stellen konservative und revolutionäre Erziehung nicht etwa zwei getrennte, mit mancherlei Zwischenstufen überleitende Arten der Erziehung dar: es sind vielmehr zwei zeitweilig weit auseinandertretende Äste am selben Stamm. Beide Funktionen sind zuletzt in jeder Art der Erziehung stets und notwendig vorhanden als Pole. Es zeigt sich schon äußerlich darin, daß Revolutionen ja gerne Begründung und Vorbild in weit zurückliegender Vergangenheit suchen, etwa der Protestantismus im Urchristentum, während jede Art konservativer Erziehung ein Element bewegender Spannung in sich trägt nicht nur durch den unvermeidlichen Gegensatz zwischen Vätern und Söhnen, den Spalt zwischen zwei Gene-

rationen, sondern auch durch die Überhöhung und Übersteigerung ihrer eigenen Werte in einem Ideal der Vollkommenheit. Wer rückwärts schauend die Vergangenheit idealisiert, kann damit zugleich ein wegeweisendes Vorbild der Zukunft gewinnen.

Wiederum damit sich berührend und doch wesenhaft anders gelagert ist der Gegensatz zwischen Autorität und Freiheit in der Erziehung, zwischen streng typisierender und liberalisierender Erziehungsweise. Wenn einem Menschen durch den sozialen Ort seiner Geburt, durch feste und ständisch geschlossene Staats- und Gesellschaftsordnung schon Lebensgang und Lebensführung, Gesinnung und Haltung dem Typus nach vorgezeichnet sind, so bedeutet auch die Erziehung ein möglichst völliges Einpressen des ganzen Menschen in den gegebenen Typ und umgekehrt: des Typs in das Menschentum, woraus sich die zähe Stetigkeit und Starre in der Geschichte eines solches Volkes ergibt. Sparta und das alte Rom sind klassische Beispiele dafür. Wir stehen heute mit unsern Staats- und Gesellschaftsordnungen am liberalisierenden Gegenpol: der Einzelne besitzt ein möglichst weites Maß an Freiheit der Selbstbestimmung, der Bildung und Entwicklung im Rahmen sehr weit gefaßter Rechts-, Staats- und Gesellschaftsordnung. Von Staats wegen ist der Einzelne mit einem ganzen System von Freiheitsrechten ausgestattet: er besitzt freie Wahl des Berufes und der Bildung, rechtliche Gleichheit mit allen andern und — theoretisch wenigstens — jede Möglichkeit freien Aufstieges. Dieses Verhältnis, dem auch unsere rational-wissenschaftlich bestimmte Kultur entspricht, prägt die Erziehung auf allen Stufen und in allen Abwandlungen, bestimmt die Organisation, die Methodik und den Geist unseres gesamten öffentlichen Bildungswesens. Aber auch hier ist der Gegensatz autoritativer und liberaler Erziehung nicht abstrakt: beide Arten sind gegenseitig sich bestimmende Pole an einem einheitlichen Geschehen. In den modernen Erziehungsverhältnissen fehlt der Typus in Ziel, Organisation und Methodik durchaus nicht, Typisierung und Assimilation bleibt vielmehr auch hier das Grundgesetz der Erziehung. Nur ist der typische Rahmen so weit gefaßt, daß er dem Einzelnen einen weiten Spielraum freier Bewegung und selbstbestimmten Wachstums gewährt, während umgekehrt auch die eng und schroff typisierende Erziehung doch ihrerseits das Moment der Freiheit selbst an ihrem Mittelpunkt sitzen hat, wenn sie nicht töten soll. Sparta und Rom haben ja nicht Sklaven, sondern in der vollen Strenge ihrer Erziehung freie Staatsbürger erzogen, die zwar dem Gesetz bedingungslos untertan sein sollten, die zuletzt aber doch — auf weite Strecken wenigstens, bis das göttliche Recht Grenzen setzt — selbst Herren und Schöpfer des gebietenden Gesetzes waren. Der Unterschied in beiden Fällen ist also nur ein solcher der Weite des typischen Rahmens: es finden Schwerpunktsverschiebungen statt in dem kontinuierlichen Raum, der zwischen den beiden begrifflichen Polen absoluter Autorität und absoluter Freiheit

sich spannt. Wie in der Wirklichkeit das eine nicht ohne das andere vorkommt und vorkommen kann, so sind auch beide in einem jeweils anders bestimmten Kräfteverhältnis bestimmende Mächte in der Erziehung. In letzter Instanz geht Autorität zurück auf das natürliche Abhängigkeitsverhältnis des Kindes von den Eltern, das dann auf Herrschaft aller Art übertragen wird; Freiheit aber stammt aus dem Genossenschaftsverhältnis Gleichartiger und Gleichgeordneter. Aus dem Zusammenwirken beider Prinzipe kommt ja auch die Polarität im Aufbau der Gesellschaft.

Verwandt mit dem Gegensatz von Freiheit und Autorität ist dann die stets wiederkehrende, manchmal schroff hervortretende Spannung zwischen Alt und Jung, zwischen der erwachsenen und der nachwachsenden Generation, der sich zeitweilig bis zu Emanzipationsbewegungen der Jugend verstärken kann. Das Problem „Väter und Söhne", wesentlich ein Erziehungsproblem, ist in der Menschheit unvergänglich, keineswegs nur eine Erscheinung der Gegenwart mit ihrer Jugendbewegung und der entsprechenden Literatur. Diese Spannung schlägt notwendig auch immer wieder um in das geschichtliche Verhältnis von Stetigkeit und Unstetigkeit, von Tradition und Revolution, von Beharrung und Bewegung, von Real- und Idealzielen in Staat, Gesellschaft und Erziehung.

Nicht minder urmenschlich und unvergänglich ist die Spannung von Mann und Weib in allen Lebensverhältnissen, in Geschichte, Staat, Gesellschaft und Kultur. Bachofen hat die Geschichte wesentlich aus dieser Polarität zu deuten gesucht, und daß sie gegenwärtig stark im Vordergrund des öffentlichen Lebens und der Erziehung steht, bedarf wohl keines Beweises, auch nicht, daß im Lebensganzen der männliche und der weibliche Pol — bis hinein in die Sprache — gleich nötig sind und erst zusammen ein Ganzes ausmachen. Mutterrecht und Frauenrecht sind stets wiederkehrende Probleme, manchmal in solchem Grad, daß sie auch das Männerrecht problematisch machen. Es bleibt in allen Abwandlungen aber doch das Grundverhältnis stetig — auch in sogenannten mutterrechtlichen Gesellschaften —, daß die Lebensweise der Frau der privaten und häuslichen Hälfte des Gesamtlebens vorwiegend zugewandt bleibt. Hier ist sie eigentlich Herrscherin, da sie ja nun einmal von Natur Gebärerin und Pflegerin der Nachkommenschaft ist, während der Schwerpunkt männlicher Lebensführung ins öffentliche, geschichtliche Leben fällt. In der Erziehung wirkt sich die männlich-weibliche Polarität nicht nur im äußeren Unterschied der weiblichen von der männlichen Erziehungs- und Bildungsweise aus, der — wie gegenwärtig — auch weitgehend ausgeglichen sein kann, sondern überhaupt in der doppelten Spannung, die den Aufbau der ganzen Gesellschaft stets durchwirkt: in der Spannung zwischen Mann und Frau innerhalb des Geschlechtsverbandes selbst, und in der weiteren Spannung zwischen Geschlechtsverband und Männerbund. Beide Gegensätze sind unverwüstlich in der Natur begründet und müssen darum stets in Recht und

Gesellschaft, in Arbeitsteilung und Wirtschaftsweise, nicht zuletzt auch in Religion und Kultur, in Erziehung und Bildung zum Ausdruck kommen, auch wenn das Eindringen der Frau in Wirtschaft, öffentlichen Männerbund und Staatsbürgertum den Charakter des Männerbundes verwischt und verdunkelt, zugleich mit der Jugendemanzipation aber die Familie zurückdrängt und verkümmert. Naturordnung kann in der Geschichte in unübersehbarer Mannigfaltigkeit abgewandelt, nicht aber von Wesen und Grund auf abgeändert werden.

Allmenschlich und unzerstörbar, wenn auch ungeheurer Wandlungsfähigkeit unterliegend, ist des weiteren der Gegensatz von Arm und Reich, von Herrschaft und Dienstschaft, von Oben und Unten in der Gesellschaftsschichtung. Indem die Erziehung dieser Gewalt unterliegt, kann sie dahin streben, den Gegensatz zu verfestigen und zu vertiefen oder ihn auszugleichen und zu überbrücken, wenigstens für einen Teil der dienenden Unterschicht, indem sie ihm freie Aufstiegslaufbahn eröffnet. Hier spielt der Gegensatz von konservativ und revolutionär um so mehr herein, wenn beide Klassen ihre Werte und Ziele weltanschaulich begründet und verfestigt haben, womit natürlich entsprechende Erziehungsweisen vorbestimmt sind. Aus dem Klassenkampf folgt dann auch der Kampf um Einfluß und Herrschaft im öffentlichen Bildungswesen.

Mit den aufgeführten Gegensatzpaaren ist die Zahl der Polaritäten, die im Allmenschentum wurzeln, noch nicht erschöpft. Es kommen dann noch hinzu alle jene Faktoren, die der jeweiligen geschichtlichen Lage allein entspringen: was immer Führung und Gestaltung des Lebens bestimmt, ist auch bestimmend für die Erziehung, die ja wesentlicher Teil, wesentliche Funktion des Lebens selbst ist. Weiterhin wirken alle diese Faktoren auch ein auf die Gestaltung des öffentlichen Bildungswesens.

Legt man in irgendeinem Zeitpunkt einen Querschnitt durch ein Volkstum, so gewinnt man aus der Zerlegung der vorhandenen Formen, Inhalte und geschichtsbildenden Kräfte zugleich die in diesem Zeitpunkt wirksamen Komponenten der Erziehung und Bildung. Es gehört dazu die jeweilige Form und Lage aller Gesellschaftsgebilde, Stände und Berufsweisen, das vielseitige Verhältnis von Staat, Kirche, Wirtschaft, Kulturgut und Kulturorganisation untereinander. In der Gegenwart ist sowohl für die funktionale Erziehung wie für das Bildungswesen bestimmend: das Verhältnis des Einzelmenschen — mitsamt seinem System von Bürger- und Freiheitsrechten — zu Staat, Wirtschaft, Gesellschaft, Kirche und Kultur, das sich auswirkt in den mannigfachen Gegensätzen des Nationalismus und Pazifismus, des Unitarismus und Partikularismus, des Kapitalismus und Sozialismus, im Kampf der politischen Ideen mit den wirtschaftlichen Zwecken, im Kampf des Staates mit der Kirche um die Oberherrschaft im öffentlichen Leben und im Bildungswesen, im ganzen System der Parteien und des Konfessionalismus, in der Frauenemanzipation, der Jugendbewegung usw. Die reiche pädagogische Lite-

ratur gibt ein Spiegelbild vom Einwirken aller geschichtsbildenden Kräfte und Gegensätze in die Erziehung, zumal in das öffentliche Bildungswesen, das im Licht bewußten Planens und Zweckhandelns steht.

Erziehung aber ist, besonders in den funktionalen Unterschichten, kein Ding an sich, kein Geschehen an sich. Darum sind zunächst die Erziehungs- und Bildungsorganisationen, wo sie als gesonderte Gebilde ins Leben treten, auch nicht selbständige Glieder am Volkstum, nicht selbständige Gemeinschaftsarten, sondern vorwiegend dienende Organe an höheren Gesellschaftsgebilden. Nach dem Gesetz der Entsprechung machen diese Organisationen darum wohl alle Wandlungen mit, die sich in den übergeordneten Sozialgebilden vollziehen. So spiegelt die Geschichte des staatlichen Schulwesens alle Wandlungen in Art und Aufbau des Staates wie auch dessen Verhältnis zu Kirche, Kultur und Wirtschaft. Wie aber die Abhängigkeit einseitig ist, so nämlich, daß der Staat seinem Schulwesen als seinem Organ übergeordnet ist, so stehen beide auch nicht in einem völligen Gegenseitigkeitsverhältnis im Wirkungszusammenhang: die Wandlungen vollziehen sich vielmehr einseitig dergestalt, daß die Schule die im Staat geschehenden Wandlungen mitmacht, nicht aber umgekehrt: von der Schule gehen keine entscheidenden Wandlungen aus. Der Staat herrscht, seine Schule dient. Ihre Funktion im Staat bleibt darum doch wichtig genug. Und alle Veränderung, die aus Eigenart und Eigengesetzlichkeit der Schule hervorgeht, bleibt doch der Normierung und Zustimmung durch den Staat unterworfen.

Je größer nun aber die innere und äußere Selbständigkeit der Bildungsorganisation wird, desto mehr gewinnt sie auch den Charakter eines Gesellschaftsgebildes an sich: sie wird aus einem Organ zu einer Lebensform, aus einem untergeordneten Gebilde zu einem den anderen Gesellschaftsarten nebengeordneten Glied am Volkstum unmittelbar. Wohl ist auch die Universität seit ihrem mittelalterlichen Ursprung stets in einem unmittelbaren Abhängigkeits- und Organverhältnis zu Kirche oder Staat — zuerst zu beiden — gestanden: ein völlig unabhängiges Gesellschaftsdasein auf reiner Gegenseitigkeit konnte sie nicht gewinnen, weil sie keine eigene Wirtschafts- und Unterhaltsgrundlage besitzt. Als Stiftung ist sie auch im Mittelalter vom öffentlichen Stifter abhängig geblieben, und geistig unterstand sie grundsätzlich dem Lehrmonopol des Papstes. Doch hatte sie gemäß ihrem Ursprung aus dem Zunftwesen — als Genossenschaft Lehrender und Lernender — auch weithin den Charakter eines selbständigen Sozialgebildes getragen — im Unterschied zu den andern mittelalterlichen Schulen, die nach Art und Ursprung dienende Organe an Klöstern, Orden und organisiertem Klerus waren. Zeitweilig glaubte die Universität sich aus ihrem inneren Selbständigkeitsgefühl und ihrer unabhängigen Organisation als dritte Macht neben Kaisertum und Papsttum stellen zu dürfen. Auch die neuere Universität hat, obgleich grundsätzlich Staatsanstalt, ein Stück weit den genossenschaftlich-

körperschaftlichen Charakter mit Selbstverwaltung und Lehrfreiheit gewahrt. Die antiken Hochschulen, deren entscheidendes Vorbild die platonische Akademie geworden ist, war als Erzeugnis des freien Genossenschafts- und Vereinswesens ein selbständiges Sozialgebilde — im Rahmen der allgemeinen Staatsgesetze natürlich — mit eigenem privaten Vermögen, selbständiger Wirtschaft und Verwaltung. Lehr- und Forschungsfreiheit als Ausdruck des inneren Prinzips der freien Vernunftentscheidung hat sie sich gegen den Staat erkämpft. Je mehr dann allerdings die antike Hochschule aus einer selbständigen Lebensform zum Staatsinstitut wurde, blieb auch von der inneren Freiheit nur der Schein übrig.

Es soll hier nicht die für die Zukunft des Bildungswesens und der Kultur überaus wichtige Frage, ob das Schulwesen — in seiner Gesamtheit zu einem vielgliedrigen Organismus zusammengefaßt — einmal zu einem selbständigen, vom Staat unabhängigen Gesellschaftsgebilde und Volksglied heranwachsen könne, zur Entscheidung gestellt werden. Das Ziel einer von Staat und Kirche innerlich wenigstens unabhängigen Kulturorganisation, eines selbständig neben die politische und die wirtschaftliche Organisation tretenden Gebildes, hat schon dem 18. Jahrhundert vorgeschwebt und ist in großen Plänen von Leibniz bis Herder und Condorcet stets wieder erörtert worden. Aber die tatsächliche Entwicklung endete, da die Kulturorganisation wirtschaftlich auf den Staat angewiesen war und da der Souveränität und Oberherrschaft über das ganze öffentliche Leben beanspruchende Staat ohnehin auf demselben rationalen Prinzip erbaut wurde wie die Kultur, im Zusammenschluß von Staat und Kultur in der staatlichen Bildungsorganisation, die praktisch zur Unterordnung des Bildungswesens führte. Mit dieser wichtigen Frage hängt aber zusammen ein Problem geschichtsphilosophischer Art: Kann die Bildungsorganisation wie jedes andere Sozialgebilde zum Träger geschichtsbildender Kräfte werden und also aus ihrer dienenden Stellung zum obersten Rang und zur Führung im Volkstum gelangen? Die Frage ist dahin zu beantworten: Sie kann es im selben Maße, als sie zu einem selbständigen Sozialgebilde und unmittelbaren Glied am Volkstum heranzuwachsen, also eine Art „Kulturkirche“ zu werden vermag.

Zu verneinen wäre also die Frage allein für ein abhängiges Schulwesen, das nicht selbst Gemeinschaftsart und Lebensform ist, sondern einer solchen als Organ dient. Das Noviziat der Orden und das Lehrlingswesen der Zünfte können im öffentlichen Leben so wenig die Führung übernehmen wie die von Gemeinde oder Staat verwaltete Grundschule. Hier steigt das geistige Leben stets nur von oben nach unten: sie haben zwar gemäß ihrer eigenen Funktion auch Eigengesetzlichkeit, nicht aber eigene Zeugungskraft, sondern ein aus der übergeordneten Gemeinschaft empfangenes, darum abgeleitetes Leben. Eigene Zeugungskraft erfordert notwendig innere und äußere Freiheit, eigene und selbständige

soziale Organisation. Soweit die Bildungsorganisationen solche besitzen oder besitzen können, vermögen sie Zeuger und Träger geschichtsbildender Kräfte zu sein und somit führende Stellung im öffentlichen Leben zu gewinnen. In solcher Bedeutung treffen wir wenigstens zeitweilig die antiken und die mittelalterlichen Hochschulen: sie sind zeugende Faktoren in Kultur, Staat, Kirche und öffentlichem Leben überhaupt: durch sie geht zum guten Teil der Strom geschichtlichen Werdens vorwärts. Nicht minder die deutsche Universität in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, da sie nicht nur in großartiger Weise Philosophie und Wissenschaft erzeugte, sondern auch im öffentlichen Leben der National- und Nationalstaatsidee die Bahn brach und dem neuen Reich den geistigen Boden bereitete, eine geschichtsbildende Macht, gegen die Metternich die vereinten Kräfte der Reaktion und der Heiligen Allianz umsonst aufbot.

Unter den geschichtsbildenden Faktoren steht zur Erziehung die Politik im Polaritätsverhältnis: Politik und Erziehung sind Gegensätze nach Art und Weise, doch sie bedingen und fordern sich gegenseitig und machen erst in ihrem Zusammenwirken ein lebendiges Ganzes: sie sind polare Funktionen in der Lebensgemeinschaft. Politik ist als öffentliches Zweckhandeln auf die Gestaltung der öffentlichen Lebensordnungen durch das Mittel der öffentlichen Macht gerichtet. Zumal die schöpferische Politik erzeugt, entsprechend den geschichtsbildenden Kräfteverhältnissen, neue Daseinsweisen in der Staats- und Gesellschaftsordnung. Sind Erziehung und Politik auf dasselbe Ziel gerichtet, so gestaltet die Erziehung die der äußeren Ordnung entsprechende Innenform des Menschentums. Politisch ist also die unmittelbar geschichtsbildende Tat der Staatsmänner und ihresgleichen; sie wirkt aber gesetzgebend für die Erziehung und hat darum selbst letztinstanzlich erzieherische Bedeutung höchsten Ranges. Wenn das Werk der Politik Bestand haben soll, bedarf es einer angemessenen Art der Erziehung, denn nur durch diese gewinnt die äußere Lebensordnung innere Festigung und Bindung, die Verwurzelung in Haltung und Gesinnung der Gliedschaft und damit Dauer. Nun kann aber auch gegen revolutionäre Politik eine konservative Erziehung Dämme errichten, und das Ergebnis ist die Diagonale aus dem dynamischen Verhältnis beider Komponenten: die revolutionäre Politik hat die Unstetigkeit in die geschichtliche Entwicklung gebracht, und die konservative Erziehung sorgt für die Herstellung der Kontinuität, für die Einordnung des Neuen in die Tradition.

Umgekehrt kann revolutionäre Erziehung im Dienst einer umgestaltenden Idee der bestehenden Formenwelt die innere Bindung auflösen, den inneren Halt entziehen und einer neuen politischen Formgebung zum mindesten den Boden seelisch zubereiten. In diesem erzieherisch bestimmten Fall wirkt die Revolution mehr von innen nach außen. Jedenfalls sind im Geschichtsverlauf die politische und die er-

zieherische Funktion aufeinander angewiesen als Polaritäten derselben Lebenseinheit: bald hebt der Gestaltwandel in der Politik, bald in der Erziehung an; bald ist die Politik die revolutionäre Macht, die in konservativer Erziehung ein Gegengewicht findet, bald steht das Verhältnis umgekehrt. Das Arbeitsfeld der Politik ist gegeben mit den äußeren Lebensordnungen; Aufgabe der Erziehung ist die innere Formung des Menschentums: bald hebt die Umwandlung bei der inneren Form, bald bei den äußeren Ordnungen an. Geschichtliche Bewegung beginnt und schreitet fort durch die Gegensätze und Disharmonien der inneren und äußeren Formen, der Ideen und der Wirklichkeit. Wie diese Bewegung aber ausgeht von einer Einstimmung beider, so strebt sie auch stets wieder hin auf neue Einheit zwischen Gesellschaftsordnung und Seelenform, also zur Auflösung der Spannungen und Gegensätze in einem Gleichgewicht. Politik und Erziehung arbeiten — jeweils mit verschiedenen Mitteln und Weisen — zum selben Ziel: sie stehen in Polarität zueinander und sind schon von Platon in diesem Verhältnis aufgefaßt und abgehandelt worden.

Die Pädagogik ist einst ausgegangen von einem Begriff der Erziehung, die als ein Wirkungsverhältnis zwischen einem reifen und einem heranwachsenden Menschen aufgefaßt wurde. Man strebte dann einer allgemeinen Erziehungswissenschaft entgegen, indem man von diesem Elementarschema aus dadurch zum Lebensganzen aufzusteigen suchte, daß man das Grundschema an die Erkenntnisse der Seelenlehre und an die Forderungen der Sittlichkeit anknüpfte, es weiterhin an alle bestimmenden Lebensmächte herantrug. Das Ziel ist gegeben durch die vielfältigen Beziehungen, durch die zwei im Erziehungsverhältnis zueinander stehenden Einzelmenschen, sobald man sie konkret faßt, ihrem übergeordneten Lebensganzen eingegliedert sind. Man kann diesen Weg auf weite Strecken verfolgen, um dann doch einsehen zu müssen, daß auf ihm die organische Ganzheit nicht zu gewinnen ist: das Ziel rückt, je weiter die Analyse fortschreitet, desto weiter in die Ferne, da ja das ganze Verfahren nur dadurch möglich geworden ist, daß man zu Beginn das organische Band der Einheit gelöst oder mißachtet hat. Es endet in einer unübersichtlichen Masse von Einzelerkenntnissen, die sich nicht zum Ganzen wieder fügen lassen: vor lauter Bäumen ist kein Wald mehr sichtbar. Niemals führt der Weg von individualistischen Ansätzen aus zum Ganzen.

Geht man dagegen vom Ganzen aus und behält bei jedem Schritt der Untersuchung die Ganzheit im Auge, so erzielt auch die Erkenntnis ein organisch-ganzheitliches Bild. Vom Volk aus gesehen ist Erziehung dessen geistige Selbsterhaltung und Fortpflanzung im Wechsel der Generationen, in der Veränderung der natürlichen und geschichtlichen Lebensbedingungen, Eingliederung des Nachwuchses in die Stetigkeit der Tradition und in die Unstetigkeit des Werdens, Einbeziehung in die

bestehenden und werdenden Ordnungen, zugleich beständige Selbstverwirklichung und Selbsterneuerung in neu heraufwachsendem Menschentum, Führung des Wachstums zu einer der Wachstumskraft allein nicht erreichbaren Reife und Vollendung. Erziehung geht ursprünglich aus vom Ganzen und wirkt hin ins Ganze, und der zwischen einzelnen Menschen und Gruppen sich vollziehende Erziehungsvorgang ist stets nur Teilerscheinung an der erzieherischen Funktion und dem erzieherischen Geschehen des Ganzen.

8. DER BINDENDE GEHALT.

Ergebnis des völkischen Wachstums ist der gemeinsame Lebensrhythmus: die bindende und verpflichtende Substanz, die den Stempel des völkischen Grundcharakters trägt, dient allen öffentlichen Lebensordnungen und privaten Lebensformen zum Inhalt, allem Wachstum der Einzelmenschen zur Grundlage und aller Form zum Gesetz. Nach Jahrhunderten einer Kulturentwicklung, die den Einzelmenschen und seine Vernunft so völlig in den Vordergrund des Bewußtseins gedrängt hat, daß man glaubte, aus diesen beiden Komponenten den Gesamtaufbau der Menschheit allein begreifen oder doch praktisch bewältigen zu können, wird das Problem der ursprünglichen Ganzheit und ihrer Substanz, die dem Bereich des natürlich-geschichtlichen Wachstums angehören, im selben Augenblick zum Gegenstand der Besinnung, wo die substanzielle Lebensgrundlage brüchig und problematisch geworden zu sein scheint. Der Rationalismus hat praktisch aus der Substanz, aus der lebendig wachsenden Volkheit gelebt, ohne sich dieser Grundlage bewußt zu werden: was er wirklich Großes vollbracht hat, verdankt er zuletzt dem, was er nicht beachtet hat. So hat er aber an der lebendigen Substanz des Volkes Raubbau getrieben: er hat verzehrt, ohne zu mehren; er hat entfaltet, ohne zu binden, darum muß er in der letzten Folgerung ins Nichts, in die Anarchie auslaufen.

Vernunft mit allen ihren Organen und technischen Mitteln kann nur zur bewußten Gestaltung und Vollendung bringen, was wachstumsmäßig schon angesetzt hat. Wachstum ist Ausdruck des Lebens: die Gemeinschaft wächst aus den ewigen Urgründen ebenso gut wie der Einzelmensch. Wie Wachstum eines Gemeinschaftsganzen nicht möglich ist, ohne Wachstum der Glieder, so ist umgekehrt auch der Einzelmensch nur des Wachstums fähig im Zusammenhang des Ganzen, dem er gliedhaft angehört; indem er sich entfaltet, indem er in seinem Denken und Handeln seine eigene Vernunft zur Anwendung bringt, lebt er aus der gemeinschaftlichen Substanz. Was aus Bewußtheit und Zweckdenken allein vollbracht werden kann, bleibt leeres und unwirksames Virtuosentum. Die Sprache bezieht aus dem gemeinsamen Lebensgehalt ihre Wirkungskraft, durch welche die Menschen einander bewegen, einander beeinflussen und formen. Aus derselben Substanz leben das Recht, die Reli-

gion, die Kunst und Dichtung, Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, die öffentliche Meinung und die öffentliche Macht. Der Gehalt an gemeinschaftlicher Substanz unterscheidet z. B. klassische, d. h. geltende und formkräftige Dichtung von bloß virtuoser Literatenliteratur, unterscheidet Homer und Sophokles von den Literaten des Hellenismus, Shakespeare und Goethe von gegenwärtigen Zivilisationsliteraten. Es ist des Dichters Aufgabe, den gemeinsamen Lebensgehalt in symbolische Gestalt und bildhafte Bewußtheit zu erheben: darin ruht seine Kraft der Bildung und Bindung. Ohne die verpflichtende Grundlage aber verfallen Staat, Wirtschaft und Kultur. Dagegen hilft dann kein Programm und kein Machen.

Damit ist auch das Wesen der Erziehung anders bestimmt als im Zeitalter der Alleinherrschaft des rationalen Prinzips: Erziehung ist zutiefst eine Lebensfunktion der Gemeinschaft; sie lebt und wirkt aus dem gemeinsamen Lebensgehalt heraus, der auch die Lebensordnungen und die Kultur trägt, und es ist ihr Sinn, den Nachwuchs dem gemeinsamen Lebensrhythmus zu unterwerfen, ihn den gemeinschaftlichen Ordnungen und Gehalten einzugliedern. Das Zeitalter des Rationalismus hat den pädagogischen Methodismus erzeugt: auf die Methodik, also auf das formale rationale Können, war das Bemühen gerichtet. Mit der besten Methode sollte die bestmögliche Entfaltung der dem Einzelmenschen angeborenen Anlagen und Kräfte gewährleistet werden. Doch bleibt aller Methodismus, mag er noch so künstlich durchgeformt sein, auch hier leer und unwirksam, wenn er nicht die gemeinschaftliche Substanz in den nachwachsenden Gliedern einzupflanzen und zu entfalten vermag: diese Entfaltung aber ist Bindung des Einzelnen im gliedhaften Organismus. Das Kulturgut des Volkes ist der Ausdruck, das Erzeugnis der Gemeinschaftssubstanz: das Gut tritt als entscheidender Faktor der Erziehung über die Methode. Denn durch das objektive Gut werden die Einzelmenschen in ihrem seelischen Wachstum geistig ernährt, werden sie zur überpersönlichen Einheit gebunden: das gemeinsame Gut füllt das Weltbild der Glieder auf und bestimmt die weltanschauliche Gemeinsamkeit des Gemeinwesens, womit allein Verstehen und Verständigen, typische Gemeinsamkeit der Haltung und der Gesinnung unter den Gliedern möglich wird. Im Kulturgut sind die bestimmenden Werte der Volksgemeinschaft konkret, anschaubar und greifbar geworden; in seiner Struktur ist auch das herrschende Prinzip der Kultur, der Denkform und der Willensausrichtung gebunden, zu gegenständlichem Dasein gebracht. Darum können Werte und Methoden nur durch das gemeinsame, zum Bildungsgut umgewandelte Kulturgut lebendig in den Nachwuchs eingepflanzt werden. Damit entsteht aus der Vielheit des Nebeneinander und im Ablauf des Nacheinander immer neu die gemeinschaftliche Ganzheit, die überpersönliche Gestalt der Volkheit. Erziehung ist das wesentliche Mittel der Selbsterhaltung und Fort-

pflanzung des Volkes: durch sie wird das aus der natürlichen Zeugung und Fortpflanzung stammende Menschentum stets wieder umgewandelt in völkisches, geschichtliches, gestaltetes und gebundenes Menschentum. Kulturkrise und Erziehungskrise aber sind Ausdruck der schwindenden oder problematisch gewordenen Substanz und Bindekraft: der völkischen Einheit und Gestalt.

Was immer die Zukunft an schicksalhaften Wendungen und schöpferischen Kräften bringen mag, so bleibt alles Kommende erbaut auf die Gegenwart, deren Gehalt der Niederschlag vergangenen Geschehens und Wachsens ist. Die Frage nach dem Boden, auf dem alle Lebensordnungen zu errichten sind und in dem alles Wachsen und Erziehen wurzelt, zielt zugleich ab auf das, was bindet und verpflichtet: auf die Substanz der Volkheit.

In der neueren Staatstheorie, hauptsächlich durch Rudolf Smend, ist das Problem der Integration aufgeworfen: es ist die Frage nach der tragenden Grundlage der Lebensordnungen und der Kultur überhaupt, eingeschlossen das Problem der menschenformenden Kräfte und Gehalte. Das Problem der Integration ist im selben Augenblick in der Theorie akut geworden, als der Volkszusammenhang problematisch und damit Grundlage des Staates, des Wirtschaftssystems, der Kultur überhaupt brüchig geworden zu sein schien. Es war genau dieselbe Krisenlage, als zur Zeit des Niedergangs der griechischen Polis von Platon und Aristoteles der Staat, seine Grundlagen und Bindungen, und im Zusammenhang damit die Erziehung in den Problemkreis der Philosophie aufgenommen wurden. Auch heute steht die Frage der Integration sachlich im engsten Zusammenhang mit der Grundfrage aller wirksamen Erziehung, wenn auch die neueren Staatstheoretiker noch nicht voll zum Erziehungsproblem haben durchstoßen können, wie es Platon und Aristoteles — in ihrer Nachfolge auch die späteren Theoretiker der Politik, des Rechts und des Staates — getan haben. Noch Macchiavelli und Montesquieu haben gelehrt, daß bei verderbten Sitten, bei Auflösung des Volks- und Gemeinschaftszusammenhangs insbesondere der Volksstaat unmöglich bestehen könne: straffe Zucht und Formung der Staatsbürger und des Nachwuchses ist seine Daseinsfrage. Die Baumeister des preußischen Staates nach dem Zusammenbruch von 1806, der konservative Freiherr vom Stein sowohl als der liberale Bureaukrat Hardenberg und sein Kreis, die Reformer des Heeres und der Schule, haben sich zusammengefunden in der Erkenntnis des Staates als einer Erziehungsanstalt des Volkstums, dergestalt nämlich, daß die im Volke wachstumsmäßig vorhandenen Bindungen die Unterlage abgeben müßten, damit der Staat überhaupt selbst erbaut werden könne, des weiteren aber auch befähigt sei, als Erzieher die vorhandenen Ansätze zu steigern, zur Reife und Vollendung zu entfalten. Mit dem ersten Satz seines Promemoria von 1817 spricht Süvern den Gedanken des Er-

ziehungsstaates zusammenfassend aus: „Jeder Staat wirkt durch seine ganze Verfassung, Gesetzgebung und Verwaltung erziehend auf seine Bürger ein, ist gewissermaßen eine Erziehungsanstalt im großen, indem er unmittelbar durch alles, was von ihm ausgeht, seinen Genossen eine bestimmte Richtung und ein eigentümliches Gepräge des Geistes wie der Gesinnung gibt."

Dabei ist vorausgesetzt, daß der normale, gesunde und wirklich leistungsfähige Staat schon gegeben sei: daß die Integration lebe und wirke. Wird aber diese Voraussetzung und mit ihr die Wirkungskraft des Staates selbst problematisch, so erhebt sich vielmehr die Frage, ob eine neue Integration, die Grundlage einer neuen Staatsgesinnung und Staatsform, durch geeignete Erziehung angebahnt werden könne. In letzter Instanz weist jedoch jede derartige Fragestellung über den Bereich des Rationalen hinaus in die Untergründe zeugender Naturkraft und schicksalhafter Bestimmung. Gewiß kann man den künftigen Staat erzieherisch vorbereiten, wenn mit den integrierenden Kräften und Gehalten auch deren Träger, die „Erzieher", vorgegeben sind: so kann man durch Erziehung zum Staat kommen, und ebenso durch den Staat zur Erziehung, wenn eben auf der anderen Seite mit den integrierenden Kräften und Gehalten die Schöpfer des Staates und die Meister der Politik schon vorgegeben sind. Aus diesem Zirkel ist schließlich auch Platon nicht herausgekommen. Wofern aber die schicksalhaften Voraussetzungen gegeben sind, dann können Politik, Organisation und bewußte Erziehungstätigkeit zusammenwirken zum Ganzen. Vorerst scheint die große praktische Aufgabe gemeinsamer Politik und Erziehung zu sein, das Volkstum mit dem Bewußtsein gemeinschaftlicher Ganzheit, der Zusammengehörigkeit, des Aufeinanderangewiesenseins zu durchdringen, um von Seiten solchen Bewußtseins befruchtend auf das Wachstum, den Zusammenhalt, die Steigerung des gesamten Volkstums einzuwirken und die Menschen von ihrem anarchischen Individualitätsbewußtsein zu erlösen. Das Bewußtsein der Ganzheit, der organischen Gemeinschaft weist auf religiöse Untergründe und Bindungen zurück: dort gewinnen Volk und Staat zuletzt so gut wieder ihre Verwurzelung wie auch ihre politische und erzieherische Entfaltung.

Für die Wirtschaft ist ebenfalls dasselbe Problem aufgeworfen: je mehr sich die sittlichen Bindungen lösen und die innere Menschenform verfällt, desto mehr ist ihr ganzer Riesenbau mit Einsturz bedroht. Nicht die Wirtschaft und der Staat halten in letzter Linie das Volk zusammen. Sie werden vorweg sehen müssen, wie sie selbst zusammengehalten und getragen werden. Dabei wird sich finden, daß die lebendigen Gemeinschaftskräfte das Volk zeugen und zusammenhalten, das Volk aber in seiner gesunden zeugenden Kraft den Staat, die Wirtschaft und die

Kultur zu tragen und zu integrieren hat. Hier ist auch der Ansatzpunkt aller wirksamen Erziehung gegeben, der Punkt und der Hebel, mit denen die Welt bewegt werden kann, während alles schul- und erziehungsreformerische Herumtasten in Methoden, in Organisationen und allerhand Radikalismen ewig unfruchtbar bleiben wird. Keimende Volkskraft wird Kultur und Wirtschaft neu emportragen, den Staat und das Recht integrieren, die Erziehung zeugungskräftig machen, der Kunst Inhalt und Aufgabe darbieten, zwischen den Einzelnen Bindung, Gemeinsamkeit, Heimat, Verstehen und Gleichrichtung: Zusammenfassung und Steigerung der Kräfte schaffen.

9. DIE AUFSPALTUNG DES ERZIEHUNGSVORGANGES.

Mit dem Übergang der funktionalen Erziehung in die höhere Form der bewußt-planmäßigen Gestaltung des Erziehungsvorgangs, also zur Technik der Erziehung, ergibt sich deutlich eine Dreiteilung: was zuvor auf einmal geschah, spaltet sich nun in drei Äste, ohne daß die Einheit der Grundlage und des Sinns dabei verloren ginge. Niemals hört dabei die funktionale Erziehung auf: sie wirkt zwischen und unterhalb der zur rationalen Aufgabe gewordenen Erziehung weiter als tragende Funktion; sie wird nicht beseitigt, sondern ergänzt, überhöht und vollendet in der technischen Erziehung. Beide Arten haben denselben Sinn, das gleiche Ergebnis, nämlich die Eingliederung des Nachwuchses in die Gemeinschaft durch Gestaltung seines Wachstums. Darum sind auch beide als Stufen eines einheitlichen Geschehens zu erfassen im einheitlichen Begriff der Gesamterziehung.

Die rationale Stufe gliedert den Erziehungsvorgang 1. in die Methoden der Werklehre, des technischen und beruflichen Könnens aller Art, 2. in die Methoden der Gesinnungszucht, der Formung sittlichen Wollens und Verhaltens, 3. in die Methoden der Bildung im engeren, pädagogischen Sinn des Wortes. Soll die Erziehung ihre Aufgabe auf bestmögliche Weise vollbringen, so müssen die drei Zweige in der Einheit des Grundes verwurzelt bleiben und in der Entfaltung untereinander in Wechselwirkung stehen. Der Dienst am Gemeinwesen durch Formung seines Nachwuchses ist ihre gemeinsam verpflichtende Aufgabe. Die Spaltung selbst ist wesentlich nur eine solche der Methoden und der Teilziele; sie ist bedingt durch die Verzweigung im Kulturprozeß mit seiner Arbeitsteilung und organisatorischen Arbeitsvereinigung in den gesellschaftlichen Sondergebilden.

Diese Dreiteilung des Erziehungsvorgang wird zugleich überschnitten durch eine andersartige Zweiteilung: die gesonderten Methoden der leiblichen und seelischen Erziehung.

Das technische Lernen des Nachwuchses vollzieht sich zunächst auch rein funktional nach den vorhandenen Vorbildern und Lebensweisen: durch das Nachahmen der Alten beim Hereinwachsen in die Gemeinschaft.

So haben primitive Völker so wenig für ihren Nachwuchs eine ausgesonderte technische Werklehre wie einfache bäuerliche Familien: der wirtschaftliche Produktionsvorgang ist in die Lebensordnungen unmittelbar verflochten und geht mit diesen auf die hereinwachsenden Jungen über: sie werden einfach an den Arbeiten beteiligt und damit zugleich erzogen, ohne daß besondere erzieherische Absichten und Weisen vorlägen.

Zu besonderen Methoden der Werkerziehung verdichtet und verlängert sich die Werkweise überall dort, wo sich ein Berufstum mit gesteigerten Leistungen und Anforderungen aus dem Gemeinwesen ausgliedert. Ist eine höhergezüchtete technische Berufsweise vorhanden, zumal in Verbindung mit einer eigenen Berufsorganisation und eigener Auslese des Nachwuchses, so treten mit den altersklassenmäßigen Unterstufen der Verbände auch die eigenen Methoden der Werklehre als Verlängerungen der Werkweisen auf: es entsteht die rationale Werkerziehung (Werkstatterziehung) im weitesten Sinne des Wortes. In der Regel tritt sie auf nach den drei Stufen des sehr wandelbaren Schemas: Lehrlingsschaft, Gesellenschaft, Meisterschaft. Auch hier noch ist die Werkerziehung aus den Aufgaben, den Gegebenheiten und Gelegenheiten des Produktionsprozesses nicht völlig ausgesondert; doch liegt eine plan- und stufenmäßige Heraufführung von den einfachsten Hilfsdiensten, Vorbereitungen und Handgriffen bis zur reifen Meisterschaft vor. Organisation, Stufen und Methoden der Werkerziehung sind dem Produktionsprozeß selbst eingefügt. Dabei richten sich die Methoden jeweils nach den Inhalten und Aufgaben: sie sind beim Ritter auf die Waffenführung, beim Bauhandwerker auf die Bautechnik, beim Heilkundigen, Priester und Händler auf die jeweilige Berufsaufgabe gerichtet. Doch liegt allen diesen beruflichen Abwandlungen der gemeinsame Typus der Werklehre zugrunde.

Eine völlige Herauslösung der Werklehre findet allenfalls dort statt, wo die Werkerziehung an die Fachschule angeschlossen ist. Zwar wird der Student der Medizin ans Krankenbett selbst geführt. Aber der Student der Kunstschule, der Zahnheilkunde und vieler anderer mit Techniken verbundener Schulen gewinnt seine Werkweise nicht mit Herstellung von Gebrauchsgütern unmittelbar, sondern an deren Vorstufen: an bloßen Modellen und Übungsarbeiten. Erst in dieser vollen Lösung von der Produktion kann sich die Methode der Werklehre ganz nach ihrer Eigengesetzlichkeit entfalten, aber auch auf die Abwege der akademischen Wirklichkeitsferne geraten.

Zu jeder Werkweise, zu jedem Beruf gehört notwendig eine der Aufgabe entsprechende Haltung und Gesinnung des Werkers, für die primitive Stufe und das magische Weltbild als sein besonderes „Charisma“ bezeichnet. Auf die Dauer können Werk und Beruf nur gelingen und gedeihen, wenn sie getragen sind von einem sittlichen Willen, der auf dasselbe Ziel wie die Werktechnik gerichtet sein muß und gleich ihr hochge-

züchtet und aufgeformt werden muß. Jeder Beruf hat seine eigentümliche „Ehre", die zu pflegen und fest einzupflanzen nicht minder die Aufgabe des Verbandes und seiner Erziehungsveranstaltungen ist als die Werkweise selbst. Erst die Ausrichtung des ganzen inneren Menschen auf das berufliche Ziel gibt dem technischen Können seine eigentliche Trag- und Durchschlagskraft. Zum rechten Handwerker gehört die Gesinnung und Ehre des Handwerks wie zum Ritter, zum Priester, zum Händler die eigentümliche ritterliche, priesterliche oder händlerische Ehre, die nicht selten ihre besondere religiöse Begründung erfährt. Berufsehre, Berufssitte, Berufsrecht und Berufsreligion prägen die Organisationen der Berufe samt ihren Bräuchen, ihren Sprachformen, ihren Liedern, Regeln, Sprichwörtern, überhaupt ihrem geistigen Gut. Die mittelalterlichen Zünfte, insbesondere auch die organisierten Gesellenschaften, sind nicht minder Zuchtanstalten für ihr Menschentum als das Kloster oder die Universität.

Jeder Verband findet sich im Besitz eigentümlicher geistiger Güter, die er seinem Nachwuchs einpflanzt. Dieses Kulturgut setzt sich zusammen aus besonderen Abwandlungen des allgemeinen volkstümlichen Besitzes an Liedern, Bräuchen, Sagen und dergleichen, ferner aus den ihm nötigen Technologien, Materialkenntnis, Warenkenntnis, technischem und sittlichem Kanon, allenfalls auch geschichtlichen Überlieferungen. Sie erzeugen in den Verbandsgliedern mit dem gemeinsamen Weltbild eine besondere Art der Bildung, eine nähere Plattform der Gemeinsamkeit, des Verstehens und Verständigens und stehen sowohl mit der Gesinnung wie mit dem Werkkönnen in nächster Wechselwirkung. Werden solche Lehren systematisch und schriftlich gefaßt, so ist für sie eine besondere Organisationsform der Pflege und Übermittlung nötig: es entsteht Schule und Schulung. Darüber ist im folgenden Hauptabschnitt ausführlich zu handeln.

Die Aufspaltung der ursprünglichen Erziehungseinheit in die leibliche und seelische Erziehung hat einst im gymnastisch-musischen Erziehungssystem der Griechen seine klassische Form gefunden. Hervorgegangen ist wohl beides aus der Zuchtform des adligen Kriegers: seine Vorbereitung zur Waffenführung hat zum sportlichen System der Leibesformung und seine Gesinnungszucht zu den musischen Übungen geführt, beides zusammen die Zucht aller edlen Eigenschaften bewirkend, beides auch wieder vereint im Dienst der Götter: Darbringungen an die Götter waren die großen nationalen wie auch die kleineren städtischen Feste mit ihren gymnastischen und musischen Wettkämpfen. Besondere Übungssysteme der Seelenpflege haben dann die Kultgenossenschaften und Kirchen fast allesamt erzeugt bis hinauf zu dem aus den Klosternoviziaten hervorgegangenen, von den Jesuiten ausgebauten System der Exerzitien oder zum indischen Yoga, dem klassischen System der Seelenzucht und Seelenpflege.

III. BILDUNG.

10. DAS WESEN DER BILDUNG.

Dem Wortsinn nach ist Bildung gleichzusetzen der Formung und Gestaltung jeder Art, dem Hervorbringen fester Gestalt, ob sich das Formwerden nun in der organischen Natur, der Erziehung, der Geschichte, der Kultur oder irgendeiner Art von Technik vollzieht. Verwendbarkeit und Dehnbarkeit des Begriffes sind im Sprachgebrauch so weit geworden, daß dieser Begriff der Gestaltung selbst keine feste Gestalt und Wesenheit mehr besitzt. Schwerlich würde heute noch ein Versuch gleich dem Herders gelingen oder auch nur unternommen werden können, alle „Bildung" durch ein kosmogonisch-geschichtliches System auf sinn- und wesenhafte Einheit zu bringen. Die gut gebildete Rose, die wohlgebildete Hand, das Staats- und Gesellschaftsgebilde, der hochgebildete Mensch, der ausgebildete Handwerker, die bildende Kunst, das durchgebildete System: was haben sie über das Wort hinaus gemein? Man mag sie formal allesamt als Gebilde fassen, entstanden nach einem Bildungsvorgang gemäß einem Urbild. Zwischen dem Mythos des demiurgischen Welt- und Menschenbildners, dem immanenten Formungsprozeß im Organismus, dem Formwerden im Geschichtsverlauf, der künstlerischen und technischen Dinggestaltung und allen Arten erzieherischer Menschenformung bestehen inhaltlich jedoch abgründige Gegensätze, die nicht in eine wirkliche Einheit zusammengezwungen werden können — es sei denn, man fasse die gesamte Wirklichkeit als organischen Einheitsprozeß auf, womit aber der Gegensatz als Prinzip der Gestaltung selbst wiederum aufgehoben wäre.

Aus der formlosen Weite des geistesgeschichtlich bedingten Sprachgebrauchs hebt sich ein enger Umkreis heraus. Auch der pädagogische Begriff der Bildung hat beträchtliche Wandlungen erfahren. Der Neuhumanismus hat ihm einst die führende Stellung und die pädagogische Prägung gegeben: Formung des Menschen nach dem angeblich griechischen Vorbild durch Einpflanzung des klassisch-antiken Bildungsgutes, während die Griechen selbst durch ihr gymnastisch-musisches Übungssystem aufgestiegen sind. Nach Lage der Dinge bestimmte dann in Wirklichkeit Sprachen-, Text- und Literaturkenntnis den Weg dieser Bildung. Aus dieser stofflichen Bestimmtheit sollte als formale Bildung gewonnen werden: die freie Erkenntnis- und Urteilskraft, eine innere Erhebung über den Alltag und seine Nützlichkeiten und also der Weg zu persönlich-harmonischer Vollendung.

Aus der doppelten Spannung zwischen der stofflichen und der formalen Seite wie zwischen einer alltäglichen Gegenwart und einer idealisierten, darum zugleich zukunftweisenden Vergangenheit ist eine Umwandlung des Bildungsbegriffes selbst erfolgt. Das griechische Vorbild, das seine eigentliche Heimat nicht sowohl im Athen des 5. vorchristlichen,

als im Deutschland des 18. Jahrhunderts hatte, und das in eine vom konkreten Hier und Jetzt abgelöste, blutlose und gespenstische reine Humanität hinaufwies, ist abgestorben und mit ihm der Bildungsaristokratismus, der das Volk in zwei Bildungsklassen zerriß. Damit drohte der Bildung zuerst das Heruntersinken in die bloß beruflichen, technischen und wirtschaftlichen Nützlichkeiten, die man bezeichnenderweise „das Leben" nannte. Das Bedürfnis nach Gütern und Werten, die der Alltag nicht bietet, auch nicht unmittelbar in Geld umsetzen kann, die darum doch aber in höchstem Grad dem „Leben" entstammen und „Leben" erzeugen, die Vollendung und Würde des Menschentums in der Gewinnung eines „Bildes" von Welt, Hinterwelt und Menschheit, von Natur, Übernatur und Geschichte, das dem Menschen ermöglicht, seine Stellung in Welt und Leben zu begreifen, sein eigenes Leben sinnhaft zu formen, sich selbst und andern Rechenschaft zu geben von seinem Sein und Werden, von seiner Aufgabe und Verantwortung, also nicht bloß tüchtig im Beruf und sittlich in der Gemeinschaft zu sein, sondern eine in Kosmos, Menschheit und Volksordnungen sinnhaft und bewußt eingegliederte Kleinwelt zu werden, konnte nicht wohl absterben, ohne daß damit zugleich das Ende des Volkstums, der Kultur und Geschichte eingetreten wäre. Es hat sich an die Stelle eines Kulturgutes fremder Art und ferner Herkunft nur eben das vom eigenen Volk und vom gegenwärtigen Kulturkreis erzeugte Geistesgut samt dem entsprechenden Weltbild zum Inhalt und Mittel des Bildungsvorganges gesetzt: die Bildung hat den Anschluß an die Kulturgeschichte der letzten Jahrhunderte des Abendlandes und des Deutschtums gewonnen. Nächstes Ziel der Bildung wie der ganzen Kulturbewegung ist die Überwindung des rationalen Individualismus, der die letzten Jahrhunderte der abendländischen Kultur als Prinzip beherrscht hat, Wiedergewinnung des Ganzheits- und Gliedschaftsbewußtseins, Anschluß an die Substanz der Volkheit, an ihre Kräfte der Zeugung und des Wachstums: das organische Weltbild mit Einsenkung des Einzellebens in die gemeinsamen Lebensuntergründe, woraus gemeinschaftliches Werden, volkhafte Aufgabe und Verantwortung kommt. Wer immer sich für seine Zeit und sein Volk verantwortlich weiß, wer das Bewußtsein der Gliedschaft lebendig in sich trägt, der stellt den kommenden Typus des „Gebildeten" in sich dar.

Jedenfalls ergibt sich als Begriffsbestimmung der Bildung: die Eingliederung des Einzelmenschen, zumal des Nachwuchses, in die gemeinschaftliche Ganzheit, deren Wirklichkeitsgestalt das Volk ist, durch Einpflanzung des in der Gemeinschaft als Erbbesitz vorhandenen Kulturgutes in lebendigen Eigenbesitz der Glieder, womit nicht nur der Einzelne seine Reife, sondern auch die Gemeinschaft ihr geistiges Band, ihr Einheitsbewußtsein und gemeinsames Weltbild erlangt. Das Kulturgut wesentlich ist Träger und Verleiblichung der Ideen oder Werte, der richtungbestimmenden Kräfte in der Gemeinschaft. Durch Aneignung des

Kulturgutes zum lebendigen, frei verfügbaren Eigenbesitz kommt der Nachwuchs nicht nur zur Gliedschaft und Verantwortlichkeit, sondern auch zur persönlichen Freiheit, zu Reife und Selbstbestimmung, zum eigenen Weltbild als einer persönlichen Abwandlung des gemeinschaftlichen, für alle Glieder verpflichtenden und bindenden Weltbildes, damit auch zu Freiheit und Gebundenheit, zu Eigenheit und Verantwortung in Haltung und Gesinnung. Der Weg der Bildung vollendet, was funktionale Erziehung, Zucht und Gewöhnung vorbereitet haben.

Bildung ist also ihrem Wege nach stets an das Verstehen in seinem weitesten Umfang gebunden: an Symbol, Bild und Begriff. Darum ist der Weg der Erkenntnis bestimmend für die Schule. Sie geht aus von Erkenntnis, die am Bildungsgut gegenständlich, objektiv geworden ist, und zielt wiederum ab auf Verständnis, Erkenntnis, Urteilskraft, nämlich auf Erkenntnis der Welt- und Lebenszusammenhänge, des Sinnes in Welt und Natur, in Geschichte und Menschenleben. Wenn die bildende Erkenntnis aber rechter Art ist, wird sie das ganze Leben, auch Haltung und Gesinnung, formend und richtunggebend durchdringen, nicht aber in der Einseitigkeit, etwa einer wissenschaftlichen Erkenntnis um ihrer selbst willen, stecken bleiben. Die im geistigen Gut vermittelten Werte auch der Wissenschaft — Wahrheit und Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit gegen Mensch und Ding, gegen Nahes und Fernes, die Objektivität und Sachlichkeit — sind keineswegs bloß intellektuelle Werte, sondern allgemeingültige und allgemein bestimmende Werte. Dasselbe gilt von den im religiösen oder künstlerischen Gut verkörperten Werten: Religion oder Kunst um ihrer selbst willen wären ebenso tot wie wissenschaftliche Erkenntnis als Selbstzweck. Bildung ist Ausrichtung des Menschentums nach den im Bildungsgut verkörperten Zielen.

Diese Bildung ist ein organischer Teil in der Gesamterziehung: sie ist Menschenformung durch das Mittel des geistigen Gutes, umschreibt also nur einen bestimmten Bezirk des gesamten erzieherischen Geschehens. Erziehung umfaßt alle Arten der Einwirkungen von Mensch zu Mensch: den Angleich aus dem bloßen Zusammenleben, durch die Suggestionen, die Übungen, das Eingewöhnen, die Zucht, das Vormachen, die unmittelbare Lenkung und Normierung. Bildung vollendet die Erziehung in den oberen geistigen Bezirken.

Soweit die Geltung eines gemeinsamen Kulturgutes sich erstreckt — in die Breite der bildenden Gemeinschaft und in die geschichtlichen Tiefen des Kulturkreises — erzeugt es auch die Grundlagen gemeinsamer Bildung und gemeinsamen Weltbildes. Damit entsteht in den menschlichen Bewußtseinslagen das geistige Band der Gemeinschaft, der bewußte Zusammenhalt, das Wissen der Zusammengehörigkeit. Die Aneignung des Kulturbesitzes erfolgt aber nicht nur nach dem Gesetz der persönlichen Eigenart und Anlage, sondern auch unter den Bedingungen des jeweiligen persönlichen Standortes: Heimat, Herkunft, soziale Lage, kirchliche Zu-

gehörigkeit werden mitbestimmend für Art, Auslese und Anordnung des Bildungsgutes: eine „Weltanschauung" entsteht unter den Bedingungen des Ortes, von dem aus die Welt angeschaut wird. Persönliche Eigenart, kirchliche Zugehörigkeit, soziale Lage, Beruf usw. wandeln Bildung, Weltbild und Haltung des Menschen ab. Doch müssen alle diese Abwandlungen gebunden bleiben im Rahmen der entscheidenden Gemeinschaftsart, des Volkes, seiner verpflichtenden Traditionen und allgemein gültigen Güter, wenn nicht das Ganze in Auflösung und Anarchie verfallen soll: das Weltbild des Volkes, das seinem Grundcharakter Ausdruck gibt und den Niederschlag seiner Geschichte und Schicksale darstellt, muß jeder besonderen Weltanschauung, jeder persönlichen, heimatlichen, konfessionellen und sozialen Abwandlung verpflichtend und maßgebend zugrunde liegen. Uniformität des Weltbildes ist also durch das Volkstum so wenig gefordert wie schematische Gleichförmigkeit des Menschentums überhaupt: wie das Volk selbst, ist seine Gliedschaft dem Wachstum nach den jeweiligen Sonderbedingungen unterworfen. Die Gleichsetzung von Klasse, Kirche, Konfession oder auch Religion mit Weltanschauung muß mit aller Entschiedenheit abgelehnt werden: das Ganze der Weltansicht wird durch die religiösen Güter mitbestimmt, niemals und nirgends aber von ihnen allein bestimmt. Erfahrungen und Erlebnisse, technisches Wissen, Wissenschaft und Kunst sind ebenso bestimmende Inhalte der Weltanschauung. In letzter Instanz entscheidend für das Weltbild ist allemal diejenige Gemeinschaftsart, die für das Sein und Werden der Glieder grundlegend wirkt, die sich selbst genügend, vollständig und sich selbst bestimmend ist: die Volkheit. Nimmt die innere Gegensätzlichkeit in ihm überhand, so verfallen mit dem Ganzen auch seine Teile und Glieder: die Klassen, Kirchen, Parteien.

Durch den Bildungsvorgang wird der Mensch in den Kulturprozeß anteilnehmend und tätig einbezogen. Bildung stellt somit die subjektive Seite der Kultur dar: durch sie gehen die Kulturgüter in den Eigenbesitz der einzelnen Menschen ein und werden dabei in lebendige Anschauungen und Kräfte umgesetzt. Es ist damit zweierlei erreicht: einmal die lebendige Tradition der Kultur, die stetige Vergegenwärtigung und Verlebendigung vergangenen Geschehens und Erzeugens, dann aber auch durch die stets neue Weise der Aneignung in den neu heraufkommenden Geschlechtern zugleich der Wandel der Kultur, die immerwährende Anpassung an veränderte Ziele, Werte und Bedürfnisse. So ist z. B. das Christentum nicht nur durch die christliche Tradition eine stetige, sondern auch eine durchaus im Fluß der Werdens erhaltene Größe durch die Schwerpunktsverschiebungen, Auslegungen und Anwendungen, die neue Geschlechter dem überlieferten objektiven Lehrgut (Bibel und Dogma) zuteil werden lassen.

Damit erstreckt die Bildung ihre Wirkungen aber auch in die beiden Dimensionen, in denen sich das Leben der Gemeinschaft entfaltet: sie

schafft einmal dem gleichzeitig in Gemeinschaft lebenden Menschentum das geistige Band der Einheit, indem sie ihm mit dem gleichartigen geistigen Gut und Weltbild die Basis der Verständigung, des Gemeinsinns, der gleichartigen Gesinnung und Willensrichtung gibt; sie stellt ferner die Gleichart und Gleichrichtung des Bewußtseins, die Einheit und Stetigkeit unter den im Zeitenlauf einander ablösenden Geschlechtern her.

Indem die Bildung den Menschen mit einem der Kulturlage und Kulturhöhe entsprechenden Weltbild ausstattet, hebt sie ihn über die Nöte und Bedürfnisse des Alltags empor zu einer Einsicht und Übersicht großer Zusammenhänge und ermöglicht ihm damit ein geistiges Wachstum über seinen nächsten Erfahrungs- und Wirkungsbereich hinaus: sie weitet ihn aus und überhöht ihn mit Richtung auf ein Gesamtbild von Welt und Menschheit. Bildung trägt notwendig einen universalistischen Zug und Trieb. Ohne die Wurzelung in Heimat und Volkstum aufzugeben, eröffnet sie ihrem Träger die Bahn nach dem Kulturkreis, der Menschheit, der Humanität. Gerade dem Menschentum solcher Völker, die an einer festen Tradition der Kultur und des Staates einen starken Rückhalt haben, fällt es leicht, den übervölkischen Zielen entgegenzuschreiten, weil das Volkstum einen unverlierbaren Bestandteil ihres Wesens ausmacht: die Menschheit wird zuletzt aufgebaut über den zu ihrer Reife und Vollendung gelangten Volkspersönlichkeiten.

Wenn die Bildung den Menschen solchen Fernzielen zuführt, trägt sie zugleich seinen unmittelbaren Wirkungsbereich mit empor: die Bildung bekundet ihre befruchtende Kraft in Beruf, Wirtschaft, Staatsbürgertum, indem sie in diesen Gebieten des Handelns Vergleichung ermöglicht, neue Mittel und Wege zeigt, geistige Voraussetzungen aller Art schafft. Der gebildete Mensch ist der wissende, denkende und urteilende Mensch, der nach dem Grund der Dinge sucht, der den bloßen Herkömmlichkeiten seine eigene Geisteskraft entgegenstellt. So ist denn auch die nach Fernzielen strebende Bildung ins „Leben“ mit seinen Alltagswirklichkeiten verflochten. Religiöse Bildung hat ihre Kraft in der Lebensgestaltung, im Ethos des Berufes, der Wirtschaft, des Staats- und Volksbürgertums nicht weniger bewährt als etwa die humanistische Bildung in Ausweitung und Durchbildung der Denkkraft, der auf Wahrheit und Gerechtigkeit, auf Objektivität und Sachlichkeit eingestellten Haltung oder die in alle Weiten und Höhen vordringenden rationalen Wissenschaften in der inneren Lebensformung und der technischen Gestaltung der Gemeinschaftsordnungen. Die Bildung geht vornehmlich den Weg durch Erkenntnis: wahre Erkenntnis aber erzeugt, da sie ja selbst aus allgemeinen Lebenswerten hervorgeht, nicht nur das technische Können, sondern auch die entsprechende Gesinnung und Haltung, indem sie die der Erkenntnis einwohnenden Werte in lebendige Kraft umsetzt. Um dieses Problem haben die Griechen einst in der Zeit ihres anhebenden Rationalismus gerungen mit der Frage nach der „Lehrbarkeit der

Tugend". Gestaltung des inneren und äußeren Lebens aus Erkenntnis war auch die Aufgabe der Aufklärung, nicht minder des deutschen Idealismus, in dessen Namen W. von Humboldt gelehrt hat, die aus dem Innern stammende Wissenschaft könne auch, indem sie wieder ins Innere eingepflanzt werde, den Charakter bilden und umbilden, denn der Menschheit sei es zuletzt nicht um Wissen, sondern um Charakter und Handeln zu tun.

11. DER BILDUNGSVORGANG.

Einpflanzung und Aneignung des in der Gemeinschaft vorhandenen geistigen Gutes ist das besondere Wesensmal des Bildungsvorganges. Dieser Vorgang vollzieht sich zunächst rein funktional: das Gut wird an den Orten und zu den Zeiten, wo es lebendig wird, im Kult, bei den Gemeinde- und Gerichtsversammlungen, bei Festen und Gelagen durch seine besonderen Träger und Pfleger, die Priester, Obleute, Sänger usw. dargeboten und bei diesen Gelegenheiten von den Teilnehmern und dem Nachwuchs angeeignet. So wird zuerst auch das Kind auf ähnliche Weise mit dem kindertümlichen Geistesgut, mit Märchen, Sagen, Bräuchen, Kinderliedern und Kinderreimen usw., geistig ernährt bei den sich bietenden Gelegenheiten: die Alten erzählen Märchen, bei den Spielen vermitteln die älteren Kinder den jüngeren Lieder, Reime u. dgl. Die primitiven, schullosen Völker sind ganz auf diese funktionale Art der Vermittlung des vorhandenen geistigen Besitzes angewiesen — jene mit den Jugend- und Berufsweihen verbundenen Lehrkurse ausgenommen, in denen die Keimzellen des Schulwesens vorliegen. Auch in unserer Kulturlage gibt die funktionale Bildung den Untergrund ab für die schulmäßig durchgeführte Bildung: an das, was das Kind schon zur Schule mitbringt, hat ein organischer Unterricht den geordneten Lehrgang anzuknüpfen. Neben der Schule läuft die unmittelbare Aufnahme auch beständig weiter, sogar dadurch verstärkt, daß mit der Kunst des Lesens dem Kind die Möglichkeit weiterer Selbstbildung an die Hand gegeben wird, und in Gestalt einer vollendeten Selbstbildung ist sie zuletzt sogar das oberste Ziel aller Schulbildung. Durch Schulbildung zu selbsttätiger Selbstbildung: das ist der Sinn des Bildungsganges überhaupt. Nur ist dann der Funktion die rationale Methode durchaus eingebaut.

Wo die Umwandlung der funktionalen Bildung in technische, bewußte Plantätigkeit anhebt, tritt Schule in die Erscheinung samt allem, was zur Schulung gehört: der förmliche Unterricht im Haus durch den Vater oder durch Hilfspersonal, der die Berufs- und Werkerziehung begleitende Gelegenheitsunterricht. Der technisch durchgeführte Bildungsgang hat dann zuerst auch die Bildungs- oder Kulturtechniken selbst zu vermitteln: in allen Völkern mit Schriftkultur ist Lese- und Schreibekunst das Mittel zur Aneignung der geistigen Gehalte, daher das äußere Merkmal der Bildung und der Gebildeten. Hinzu kommt bei den aus

höheren Kulturlagerungen entstandenen Schichtungen des Bildungsgutes und des Bildungssystems „das Tor der Sprachen“: die Aneignung klassisch gewordenen Bildungsgehaltes aus der eigenvölkischen oder einer fremdvölkischen Vergangenheit, bei uns des griechischen, römischen und biblischen Kulturgutes, bei Chinesen und Indern eines klassischen Gutes, das in einer längst nicht mehr lebendigen Sprachform des Altertums enthalten ist, bei islamischen Völkern des koranischen Arabisch, ferner der Weg durch gegenwärtige Fremdsprachen, deren Güter dem Kulturkreis als fester Bestandteil einverleibt sind. Sprache — samt den zu ihr gehörigen Techniken — ist allemal der königliche Weg der Bildung. Nicht die Sprache des polyglotten Oberkellners oder Portiers, für den Sprachenkenntnis nur ein Berufs- und Wirtschaftsmittel ist, sondern Sprache als Ausdruck hoher Volksart und geistiger Wesenheit, Sprache als Weg zu Urgestalten — zu Homer und Sophokles, zu Bibel und Augustin, zu Dante, Shakespeare, Molière und Dostojewski, zu Wolfram, Walther von der Vogelweide, Nibelungen und Luther, zu Newton, Galilei, Thomas von Aquino, Platon, Aristoteles, römischem Recht, Macchiavelli, Descartes, Montesquieu, zu Schiller und Goethe, Kant und Hegel.

In der heutigen Kulturlage stellt sich der typische Bildungsvorgang der Schule folgendermaßen dar. Am Beginn steht der Heimatunterricht in Gestalt des Gesamtunterrichts. Er hat die Aufgabe, das, was das schulreife Kind aus Erfahrung, Erlebnis und funktional aufgenommenem Gut, an Wissen und Können schon mitbringt, in die Bewußtheit zu erheben und ihm dafür die sprachliche, schriftliche, zeichnerische, darstellende, auch wohl rechnerische und singende Ausdrucksform zu geben. Bewußtmachen des Vorhandenen, das in seiner Gesamtheit als das kindliche Heimatbild bezeichnet werden kann, verlangt methodischen Einbau der Kultur- und Bildungstechniken. Von dem also vorbereiteten Boden aus sind dann die von außen heranzutragenden Kulturgüter, die Lehren der Religion, die sprachlich-volkskundlich-geschichtlichen und die mathematisch-naturkundlichen Stoffe, das Singen, dazu die künstlerischen, technischen und Leibesübungen organisch anzubauen, so daß das kindliche Weltbild in gestuftem, stets weiter greifenden Unterrichtsgang zu dem durch die Kulturlage gegebenen und geforderten Weltbild umgestaltet und ausgeweitet wird. Das herrschende methodische Prinzip verlangt dabei, daß alles Gut nicht in Fremdgestalt herangetragen, sondern durch Weckung von Bedürfnis und Verlangen, von Eigentätigkeit und Verstehen gleichsam aus dem Kind selbst herausgeholt werde, was in der Wirklichkeit die organische Einpflanzung nach den vorhandenen seelischen Bedingungen und geistigen Voraussetzungen bei deutet. Die volle persönliche Aneignung des objektiven Gutes führt zum frei verfügbaren Eigenbesitz, zur persönlichen Reife mit entsprechender persönlicher Abwandlung des allgemeinen Weltbildes, zur vollen Entfaltung der Selbständigkeit und Selbsttätigkeit: zur freien Handhabung

und Meisterschaft des herrschenden rationalen Kulturprinzips. Durch Schulbildung zur Selbstbildung.

Objektiv gegeben ist das Gesamtbildungssystem als eines der wesentlichsten Erzeugnisse der Kulturgeschichte, zusammengefügt aus dem zum Bildungsgut gewandelten und ausgelesenen Kulturgut, samt den gestuften Lehrgängen, Lehrplänen, Stundenplänen, Schulorganisationen aller Arten und Stufen, den zugehörigen Verfahren, Lehrmitteln, Zucht- und Lebensformen der Schule. In diesem Gesamtorganismus steigt nun ein Kind auf von seiner gegebenen Stelle aus bis zu der ihm erreichbaren, von der Begabung ermöglichten, von der Soziallage bestimmten oder vom Beruf geforderten Bildungslage. Der Bildungsaufbau hat die Grundgestalt des nach oben sich beständig weitenden Trichters, in dessen Lehrgängen das Kulturgut, das als Bildungsgut einbezogen ist, Jahr um Jahr umläuft, in den Bildungsbesitz des Nachwuchses eingeht und dabei in zukunftgestaltende Erkenntnis umgesetzt werden soll.

Das Bildungssystem eines Zeitalters faßt in seinen Lehrgängen und Lehrplänen den Kulturstand, die Ergebnisse der Kulturgeschichte, in sein Gefüge, und solange es nicht entwicklungslos erstarrt ist, paßt es sich jeweils den Wandlungen der Kultur, den Bedürfnissen der Gegenwart an. An der Gesamtgliederung jenes Systems der „sieben freien Künste", das von der hellenistischen Zeit bis ins 18. Jahrhundert als Schema des inneren Schulaufbaues in Geltung war, läßt sich nachweisen, wie jede Phase der lebendigen griechischen Kultur zum Fach, zu Stufe und Glied geronnen ist. Wer immer dann durch dieses Bildungssystem aufstieg, wiederholte in abgekürztem Lauf die Entwicklung jener Kultur und nahm deren Hauptergebnisse in seinen Bildungsbestand und sein Weltbild auf. Die nachantiken Jahrhunderte hatten allerdings nicht mehr das unmittelbare Verhältnis zum Griechentum: sie bauten dem siebenteiligen Bildungsschema ihren eigenen Bestand an geistigen Gütern, an Bedürfnissen und Werten ein.

Auch die Lehrgänge und Lehrpläne unserer heutigen Schulen arbeiten den zur Zeit lebendigen Kulturbesitz, vorwiegend das Ergebnis der letzten vier Jahrhunderte der Kulturgeschichte, um in gegenwärtiges Weltbild und lebendige Bildung. Die Zusammenordnung der Religionslehren, wie sie das 16. Jahrhundert in den Dogmen und Unterscheidungslehren der Konfessionen herausgearbeitet hat, der mathematisch-mechanistischen Wissenschaften, die ihre große Zeit im 17. Jahrhundert hatten, der biologischen, der sprachlich-geisteswissenschaftlichen, der künstlerischen und technischen Fächer- und Stoffgruppen, wie sie in den Lehrplänen aller gegenwärtigen Schulen zu finden sind, spiegelt in systematischer Gestalt die Entwicklung der abendländischen Kultur wider. Selbst auch die Schultypen, die neuere Form der Universität, des Gymnasiums, der Oberrealschule, der deutschen Oberschule, der Volksschule sowie des vielstufigen und weitverzweigten Fach- und Berufsschulwesens, kennzeichnen

die Richtung und Struktur bestimmter Kulturepochen und die Weise, wie sie Kultur in Bildung umsetzten. Die reformatorischen Umgestaltungen des Schulwesens im ganzen wie auch der einzelnen Schultypen nebst den damit verbundenen Schwerpunktsverlagerungen von einer Schulart auf die andere, von einem „Fach" auf das andere, sind Anpassungen des Bildungsvorganges und des Bildungssystems an die sich beständig wandelnde Kultur. Wandlungen und Umwertungen in der Kultur werden angezeigt, in Bewußtheit und Geltung gehoben durch Krisen und schöpferische Persönlichkeiten. Dem Wandel in Kulturziel, Kulturwert und Kulturgut paßt sich dann die Bildung an, nicht aber hat die Schule die Führung in der Kultur. Der in den Schulen organisierte Bildungsvorgang ist zumeist konservativ gegenüber den Wandlungen in den oberen und führenden Kulturschichten: neue Werte und Einstellungen dringen in den Schulen meist erst dann reformerisch ein, wenn sie sich im allgemeinen Kulturbewußtsein schon sieghaft durchgesetzt haben.

Die Vielheit gegenwärtiger Schultypen zeigt, daß eine einzelne Schulform den Reichtum an Stoffen und Fächerverzweigungen, wie ihn die Geschichte erzeugt hat, längst nicht mehr bewältigen kann. Die weitgehende Verzweigung und Verästelung ist das Schicksal der Kultur und der Bildung geworden. Aufspaltung der Schultypen, der Stoffe und Fächer, der Lehrgänge und Lehrpläne, wie auch der methodischen Grundsätze macht die Frage nach der möglichen Einheit der Bildung und des Weltbildes zum Grundproblem gegenwärtiger Krise: Einheit sowohl im Weltbild des Einzelmenschen als auch im geistigen Zusammenhalt des ganzen Volkes angesichts seiner geographisch-politischen Breitengliederung wie seiner sozialen Schichtung nach Konfessionen, Klassen und Berufsgruppen ist die große Aufgabe.

Zum Rückgrat einer einheitlichen Volksbildung aller Arten und Stufen kann nur das volkseigene, volkserzeugte Kulturgut mit allen in ihm enthaltenen Werten dienen, das alle verpflichtet und alle bindet, damit sie durchdrungen werden mit dem Bewußtsein der gemeinsamen Volkheit und der Gliedschaft. Damit ist keine schematische Einheit der Bildung gefordert: vom gemeinsamen Ziel und Rückgrat aus können sich die Schultypen mit ihrer Sonderart entfalten, so daß alle Glieder und Schichten mit der ihnen nötigen und eigentümlichen Bildung versehen werden. Nichts Gewachsenes ist einer Schablone zum Opfer zu bringen. Die einheitliche Organisation und Zielgebung macht auch die Bildung nicht zum Mechanismus: sie soll sich vielmehr lebendig einwurzeln in die Heimat mit ihrer landschaftlichen und geschichtlichen Erstreckung, in Stammesart und alles, was lebendig und des Wachstums fähig ist.

Die Einheit der Bildung und des Weltbildes gegenüber der fachlichen Verzweigung erstrebt heute die Volksschule auf ihrer Unterstufe durch den „Gesamtunterricht", also die Verarbeitung alles Besonderen und Stofflichen in größeren organischen Einheiten. Auf der obersten Stufe

der Bildung ist die weitgehende Fächerung und Zerteilung nicht bloß bedingt durch die Aufspaltung der Wissenschaften, sondern von jeher auch durch die Verknüpfung der Bildung mit dem Beruf: durch die Berufsbildung. Hier bietet sich der entgegengesetzte Weg dar: der Fachgedanke wird bis zu seinen letzten Folgerungen durchgeführt, bis dahin, wo er aus der Enge eines neben Feldern liegenden Feldes selbst wieder die Weite der Universalität und Totalität eines Weltbildes gewinnt. Hier ist das Fach nicht mehr Feld neben Feldern, sondern Schnittebene durch Kosmos und Menschheit, auf der sich das Ganze jeweils abbildet: so entsteht das totale Weltbild des Arztes, des Juristen, des Theologen, des Philologen, des Technikers, des Lehrers usw. Jede solche Schnittebene bildet das Ganze auf sich — unter ihrem besonderen Gesichtspunkt — und mit ihren eigenen begrifflichen Mitteln und Methoden ab, kommt also vom Teil zum Ganzen, zum einseitig gesehenen Ganzen zwar, das aber eben doch vom Bewußtsein seiner Einseitigkeit, d. h. seiner besonderen Funktion, seiner Dienstschaft und Gliedschaft am Ganzen getragen ist, und das, weil es das Ganze unter seiner besonderen beruflich-fachlichen Einstellung faßt, nicht erst des Zusammenhangs mit den andern Gliedern und Teilganzheiten auf der ebenso verwaschenen wie unzulänglichen neutralen Ebene einer „Allgemeinbildung" neben der wirklich zur Universalität und Totalität gelangten Berufsbildung bedarf.

Lebendige Bildung bewegt sich wie alles Lebendige in Polaritäten, die der mathematisch-mechanischen Logik als gegenseitig sich aufhebende und ausschließende Widersprüche erscheinen müssen, und die eben doch nur die lebendige Ganzheit konstituieren. Das Kennzeichen des aufsteigenden Bildungsganges ist zunächst die zunehmende Verselbständigung des Schülers, die Emanzipation von der Autorität des Lehrers. Diese Spannung ist gegeben mit dem Verhältnis, in dem der ABC-Schütze zu seinem Lehrer steht, im Vergleich zu der Mitarbeit des Studenten etwa an der Forschung seines Lehrers. Dieser zunehmenden Freiheit und Selbstbestimmung entspricht aber die zunehmende Bindung an die Ganzheit, das reife Bewußtsein der Gliedschaft und der Verantwortung am Ganzen, demgegenüber das Kind — bei seiner größeren Gebundenheit in anderen Richtungen — als das verantwortungslos freie, nur naturhaft blühende Naturwesen steht. Der zunehmenden Erweiterung des Weltbildes entspricht die Herausarbeitung, die Reifung der Individualität, die doch wieder Eingliederung in die strenge, fast schablonenhaft gleichförmige Rationalität des Weltbildes gegenüber der bunten, fließenden Vielgestaltigkeit des kindlichen Weltbildes darstellt. Und wiederum antwortet jener Gleichart des rationalen Weltbildes die zunehmende beruflich-fachliche Besonderung, je mehr es der Reife entgegengeht. Schließlich ist eben Gliedschaft gekennzeichnet zugleich durch Freiheit und Gebundenheit, durch Eigengesetzlichkeit und Dienstschaft.

12. DAS BILDUNGSPRINZIP.

Jede große Kulturepoche steht unter der Herrschaft eines einheitlichen Prinzips, nach dem das Ganze durchgeformt wird. Je nach der Art dieses Prinzips fällt der Schwerpunkt der Kultur in ein bestimmtes Gebiet des Lebens. Das Prinzip selbst ist wandelbar, unterwirft die Lebensgebiete nach der Reihe seiner Herrschaft und verschiebt damit, indem es neue Anwendung erfährt, jeweils den Schwerpunkt, womit die verschiedenen Stufen und Abschnitte der Entwicklung innerhalb einer großen Kulturperiode heraufgeführt werden. Im Wesen bleibt es aber für die Dauer der ganzen Periode stetig und dasselbe. Das führende Prinzip der Kultur beherrscht und gestaltet zugleich die Bildung.

Die letzten Jahrhunderte abendländischer Kultur sind gekennzeichnet durch das Prinzip der freien Rationalität. Die Vernunft hat sich gelöst aus der mittelalterlichen Bindung an Glauben, Offenbarung und Hierarchie und wird zum Prinzip der Welteroberung durch das Wissen, der Welt- und Lebensgestaltung durch rationale Technik aller Art. Philosophie und Wissenschaft übernehmen die Führung: das rationale Prinzip durchdringt die Dichtung, die Architektur, den Städtebau, das Recht, den ganzen Staat mit Verwaltung, Heer und Gericht, die Wirtschaft, nicht minder aber auch Bildung und Schule. Für die erste Epoche des großen Rationalismus wird der Einzelmensch zum Träger der Vernunft: seinem Vernunftentscheid ist alle Erkenntnis, alle Gestaltung des inneren und äußeren Lebens zugesprochen, womit er zum Träger des Weltbildes und der ganzen Sozialwelt erhoben wird. Der Mensch wird forschend und untersuchend, kritisch gegen Autorität und Überlieferung, weitgehend auf freie Selbstentscheidung und Eigenverantwortung gestellt.

Die inneren Wandlungen dieser Kulturepoche, die schon mehrfach als von Grund auf beendet erklärt worden ist — z. B. in der gegenwärtigen Kulturkrise — und doch jedesmal nur in eine Neuformung und Neuanwendung des Prinzips überging, haben sich in den Lehren der Pädagogen, in den Reformbewegungen und in der Wirklichkeit der Schule stets getreu gespiegelt und wiederholt. Entscheidend zum Prinzip der Bildung und der Methode herausgearbeitet wurde das Kulturprinzip aber erst nach der Mitte des 18. Jahrhunderts mit den an Rousseau und Pestalozzi anknüpfenden Reformbewegungen, mit dem Neuhumanismus und dem damals von Grund auf umgebauten Typ der Universität. Schulformen, Lehrpläne und Methoden bis herab auf die Arbeitsschulbewegung zeigen nicht nur den Wandel in der Kultur überhaupt an, sondern stellen auch jeweils neue Anwendungen des Kulturprinzips in der Bildungsweise dar.

Nicht abzusehen ist — trotz der Kulturkrise — die Dauer der Herrschaft dieses Prinzips. Beendet wird es nicht durch Kritik und Nega-

tion, sondern erst, wenn ein anderes Prinzip sich an seiner Stelle in der Vorherrschaft durchsetzt samt einem eigentümlich neuen Weltbild und Kulturgut als seinen Erzeugnissen. Innerhalb der großen Kulturperiode bringt aber wohl den tiefsten Einschnitt der Übergang des Prinzips vom Einzelmenschen auf die höheren Lebensgebilde, auf Gemeinschaft in Gestalt des Volkes, das damit an Stelle des Einzelmenschen zum entscheidenden Träger des Weltbildes, des Lebensgefühls, des Bewußtseins und der Haltung wird. Vorbereitet ist diese Epoche in der Philosophie des deutschen Idealismus und der Romantik. Die Kulturkrise ist zuletzt das Ringen um die Vollendung dieses Übergangs: die Entthronung des Einzelwillens und seiner Vernunft zugunsten des übergeordneten Gemeinwillens, der samt seiner eigentümlichen Rationalität als aus den tiefen Lebensuntergründen wachsend begriffen wird. Was jene Philosophie einst vorgeahnt und mit ihrer Theorie erfaßt hat, soll heute nicht nur zur Grundlage aller Erkenntnis und Theorie, sondern zum Inhalt aller Bildung, zum Ziel aller inneren und äußeren Lebensgestaltung werden.

Das Kulturprinzip bedingt auch die Weise, wie Bildung und Weltbild in die Gebiete des praktischen Lebens verflochten sind, sich also in Beruf, Wirtschaft, Staatsbürgertum usw. auswirken. Der Rationalismus intellektualisiert das Leben: alle Dinge werden vom kritischen und forschenden Denken, von einer Bewußtseinssouveränität aus angefaßt und gestaltet. Darum erklärt er das Wissen zur Macht. Im Beruf fällt der Schwerpunkt in das Berufswissen, von dem aus das Berufskönnen und das Berufsethos erst gestaltet werden sollen. Ausdruck dafür ist die Entstehung des vielstufigen und reichverzweigten Berufs- und Fachschulwesens neben der Rücksicht, welche Berufsvorbereitung und Rationalisierung der Gebiete praktischen Lebens schon in den allgemeinen Schulen, den Volksschulen wie auch den vielen Typen der höheren Schule, der zunehmenden Fakultäten und Fachhochschulen erfahren.

Daß in Deutschland das Schulwesen eine ganz besondere Bedeutung erlangt hat, daß es hier Vorbildliches leisten konnte, zugleich aber immer mehr in „Verschulung" und Berechtigungsunwesen verstrickt wurde, hat über das rationale Kulturprinzip hinaus noch eine Reihe besonderer Gründe. Nach dem Zusammenbruch im 17. Jahrhundert ist der Aufstieg des Volkes vielfach eine erzieherische Leistung durch die einzelnen Staaten, allen voran durch das Preußen Friedrich Wilhelms I. gewesen. Das intellektualistische 18. Jahrhundert kam dann zu seiner Gleichsetzung von Erziehung mit Schulbildung, die seitdem die Pädagogik verhängnisvoll verwirrt hat, wesentlich dadurch, daß die neue Einung des Deutschtums nach der Zerrissenheit des 17. Jahrhunderts aus der großen, frei aus dem Bürgertum heraufwachsenden Geistesbewegung der Philosophie, der Dichtung, der Wissenschaft erfolgte: durch sie gewann der Deutsche erst sein Selbst- und Nationalbewußtsein, das völkische Zusammengehörigkeitsbewußtsein, das die Gegensätze der Konfessionen, der Stämme und der Einzelstaaten zu überbrücken begann, lange bevor die wirtschaftliche und politische Einung auch nur ins Auge gefaßt werden konnte. Das deutsche Schulwesen — von einem solchen darf geredet werden, lange bevor es wieder einen deutschen Staat gab, wie denn die Sonderstaaten noch bis heute den wesentlichen Teil der Schulhoheit tragen — wurde also die Stätte der Organisation und Pflege für das geistige Gut, das den Kitt, die Grundlage

gegenwärtigen deutschen Volkstums abgibt. Daher denn die Kultur- und Schulpolitik für Deutschland auch eine gewichtig größere Bedeutung hat als für jene Staaten, deren Dasein und Macht auf anderem — etwa geopolitischem, wirtschaftlichem, religiösem — Integrationsprinzip ruht. Bezeichnend: als Pestalozzi mit seinen Reformplänen an Napoleon hintrat, erlebte er die Abfuhr, daß der Konsul sich nicht auch noch um die Angelegenheiten der ABC-Schützen kümmern könne, während wenig Jahre danach Pestalozzis Erziehungsidee zu einem wesentlichen Faktor im Wiederaufbau des neuen preußischen Staates erhoben wurde. Die besondere Bedeutung der Erziehung und Bildung im Wiederaufstieg Deutschlands hat dann Fr. List in seinem „Nationalen System der politischen Ökonomie" herausgestellt, zugleich die allgemeine Bedeutung der Erziehung für die Wirtschaft, indem er den Schwerpunkt des Nationalwohlstandes nicht im Bestand an erzeugten Wirtschaftsgütern, sondern in den erzeugenden Volkskräften erkannte.

In jedem Kulturkreis und jeder Kulturperiode läßt sich die Auswirkung des Kulturprinzips in der Bildung bis in die Einzelheiten der Organisation und der Methode hinein verfolgen[1]). Durch Vergleichung der verschiedenen Kulturkreise ist dann die allgemeine Gesetzmäßigkeit im Zusammenhang von Kultur und Bildung zu gewinnen.

Kulturen, in denen eine überlieferte Autorität maßgebend ist, die also fest an ein klassisches Vorbild geknüpft sind — wie das abendländische Mittelalter an die griechisch-römisch-christliche Antike, Judentum an Tora und Talmud, Indien an das Zeitalter der Veden und Epen, China an seinen klassischen Universismus —, besitzen auch eine streng traditionalistische Bildung: Aneignung des Überlieferten in fest geprägter, erstarrter Form bestimmt Inhalt und Methode, bestimmt notwendig auch das Verhältnis des Lehrers zum Schüler als unbedingt autoritative Über- und Unterordnung, gibt zuletzt auch der Schule die Form. Freie Entfaltung der Selbsttätigkeit, eigene Anwendung der Vernunft und Urteilskraft zu Untersuchung, Kritik und Forschung, wie sie die griechische und die neuere Periode rationaler Bildung kennzeichnen, müßten in Zeiten autoritativer Bildung als Frevel empfunden werden, weil sie den ganzen Aufbau der Kultur mit Umsturz bedrohen. Die Haltung autoritativer Bildung ist bedingt durch ein aus der Vergangenheit überliefertes unerreichbares Vorbild, der gegenüber jede gegenwärtige Bildung nur Nachahmung und Annäherungswert sein kann.

Der Zusammenhang ist am deutlichsten in den spezifischen Schulkulturen (Scholastiken), wo also das geistige Leben, wie an der mittelalterlichen Universität, von der Schule ausgeht und in ihr selbst weiter verläuft, während unsere Bildung von der Schule aus Beruf, Wirtschaft, das ganze häusliche und öffentliche Dasein durchdringen soll.

Diese Fälle hängen öfters mit der Tatsache zusammen, daß die in den Schulen gepflegte höhere Bildung, die eine abgeschlossene Welt für sich ist und eine vom Volkstum abgetrennte Schicht der Gebildeten schafft, entweder aus einer fremden Kultur herübergenommen, also auch an eine

[1]) Siehe dazu Krieck, Bildungssysteme der Kulturvölker (Leipzig 1927), Menschenformung (Leipzig 1925).

fremde Sprache geknüpft ist, nicht aber im eigenen gegenwärtigen Volkstum wurzelt, oder aber einer fernen klassischen Vergangenheit entstammt, die der Gegenwart als Fremdes in fremder Sprache gegenübersteht, und von einer oberen Bildungsschicht als ihr besonderer Besitz gepflegt und erhalten wird. Wie die mittelalterliche Universität ist die Hochschule der Rabbiner, die indische und chinesische Hochschule selbst zuerst nicht etwa eine Stätte beruflicher Vorbildung, sondern im Kern eine sich selbst genügende Lebensform, ihr Betrieb Selbstzweck; das Höchste, was aus ihr hervorgeht, ist wieder ihr eigener Professor und Magister, und sie selbst ist mehr das führende, geistige Haupt als das dienende Glied des Gemeinwesens, wozu auch der neue Universitätstyp in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum wenigsten einen starken Anlauf genommen hat.

Wesentlich bestimmend für die Art der Bildung ist auch jene typische Weise, ob eine Kultur mehr auf Sprechen, Hören und Gedächtnis ruht oder ob die Kunst des Schauens, des Schreibens und Lesens den Grundstein abgegeben hat. Schriftlose Kulturen sind ja wohl immer auf Hören, Sprechen und Gedächtnis angewiesen. Sobald aber die Möglichkeit der Schriftkultur da ist, scheiden sich die Typen der Hochkulturen deutlich voneinander. Bei den Indern ist Schrift immer nur Hilfsmittel für eine auf Sprechkunst, gutes Hören und langes, sicheres Behalten beruhende Bildung gewesen. Damit hängt auch zusammen die Neigung Indiens zur mystischen Spekulation. Hören bringt mehr ein, weist ins Innere, sehen weist hinaus in die Welt, so hat Meister Eckehart den Gegensatz zweier typischer Verhaltungsweisen des Menschen zur Welt gekennzeichnet. Die altindische Kunst unendlichen gehörmäßigen Lernens, das gedächtnismäßige Tragen der unausdenkbar langen Veden und Epen hat die Weisen der Schulen und die Methoden der Bildung bestimmt. China dagegen, das den Kreislauf des Universums bildhaft schaut und denselben Kreislauf in allen Dingen wieder erschaut, das in seinen Bildern und in seinem heiligen Schriftsystem die universistischen Zusammenhänge abmalt, abbildet, erzeugte eine Kultur des Schreibens und Lesens: Hören, Sprechen, Behalten dienen dem Schauen, dem Erkennen und Deuten des Bildhaften und des Urbildes.

Wie der Geist des Agon das griechische Leben in allen seinen Formen geprägt hat, so wurde er auch zum bestimmenden Prinzip der Literatur (Eristik und Dialektik), der Organisation, der Methodik und des inneren Lebens der Schule. So das sportliche „fair play" in der englischen Schule, die Disziplin des Soldaten- und Beamtenstaates in der preußischen Schule. Wiederum wird in den Schulkulturen — wie der Hochscholastik — der Zusammenhang von Kultur und Bildung bis zur völligen Vereinerleiung beider ersichtlich: die Struktur des Bildungsgutes, der großen scholastischen Systeme und Enzyklopädien ist gar nichts anderes als die zur festen Form und Proportion gewordene dialektische Methode der Schule. Am Griechentum läßt sich Schritt um Schritt der Wandel der objektiven Kultur und ihres Prinzips in der Bildung verfolgen: am Sprachlogos von der durch die Dichtung geführten musischen Übung der Frühzeit zur intellektuellen Bildung, die — zuerst als Grammatik — ebenfalls die Dichtung zur Grundlage hat, zur Rhetorik, die von der Sophistik ausgeht, dann zu der aus der Sokratik entsprungenen Dialektik, nebenherlaufend die Ausbildung des mathematischen Logos in Astronomie, Arithmetik, Geometrie, Proportionenlehre jeder Art, insbesondere der Musik: jede Art hat besondere Formen und Lehrweisen der Schule erzeugt, bis sie schließlich zum Gesamtsystem des öffentlichen Unterrichtswesens zusammengearbeitet wurden.

In letzter Instanz bestimmend für Weise und Ergebnis der Bildung ist aber jeweils das Ganze der Kultur, Sinn und Richtung ihres Systems,

das vom einheitlichen Prinzip aufgebaut ist. Für das Zeitalter der Hochscholastik heißt dieser Sinn: Theologie, Gotteserkenntnis, dem die Methode, die Erkenntnis der Geschichte und der Natur, alles überlieferte Kulturgut unterstellt ist. Für die Jahrhunderte des früheren Rationalismus ist der Sinn zusammengefaßt mit dem Ziel- und Gipfelbegriff: Humanität, also eine Idee, ein autonomes Sollen. Für die Gegenwart ist der Sinn gegeben mit dem Begriff der Anthropologie: eine allseitige Erkenntnis von der Wirklichkeit des Menschen in seinen wurzelhaften Untergründen, in seiner natürlichen und geschichtlichen Existenz. Damit ist auch die Achse des gegenwärtigen Bildungssystems bezeichnet.

13. DAS BILDUNGSZIEL.

Der Sinn des Lebens, das Ziel des Werdens, die Aufgabe des Daseins — mit einem Wort: die Welt der Werte — wächst dem Menschen zu aus seinen natürlichen Lebensbedingungen, seiner jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Lage und aus den schöpferischen Untergründen des Lebens. Formal und allgemeingültig kann als Sinn des Lebens für den Einzelmenschen nur die polare Einheit von reifer Gliedschaft und vollendeter Selbstheit in Ansatz gebracht werden.

Das Ziel der Erziehung ist durch den Sinn, die Aufgabe des Lebens mitbestimmt: formal die gliedschaftlich-persönliche Reifung, konkret die jeweilige natürlich-geschichtlich-schicksalhafte Bestimmung und Erfüllung des Einzelmenschen oder doch die Vorbereitung dafür. Der Erziehung ist ihr Ziel durch den ihr ein- für allemal einwohnenden Sinn, durch ihre Funktion am Leben zugleich schon gegeben. Von außen kann eine Zielbestimmung nicht herangetragen werden. Zumal das Erfinden und Setzen besonderer Erziehungsziele ist ein Abweg, entsprungen aus einem pädagogischen Wahn.

Bildung[1]) ist Teilvorgang des erzieherischen Gesamtgeschehens: darum nimmt sie auf ihren Wegen und mit ihren Mitteln teil an den gegebenen Erziehungsaufgaben. Sie formt insbesondere nach den gegebenen Bedingungen und Werten das Weltbild durch Einpflanzung des vorhandenen Kulturgutes. Damit ist das unnütz viel erörterte Verhältnis von Erziehungsziel und Bildungsziel in die natürliche Ordnung gebracht. Wie die Erziehung hat die Bildung — als ihr Teil — ihre allgemeingültige, begrifflich-formale Seite und ihre bestimmten Inhalte durch das konkrete Hier und Jetzt: alle inhaltlich bestimmten Erziehungs- und Bil-

[1]) Es bedürfte dringlichst einer Geschichte der Begriffe „Erziehung“ und „Bildung“, insbesondere seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, wo der Begriff „Bildung“ seine pädagogische, zugleich seine biologische Bedeutung erhalten hat. Schon in der „Abendstunde eines Einsiedlers“ verwendet Pestalozzi überwiegend „Bildung“ in einer sehr weiten Fassung des Begriffes. Wie sind die geschichtlichen Zusammenhänge mit Vorgängern und mit Pestalozzis Spätzeit?

dungsziele sind mit der jeweiligen geschichtlichen Lage — ihrer Wirklichkeit und ihrer Forderung — gegeben und wechseln mit ihr.

Erziehungswissenschaft kann die bestimmenden Werte der Bildung und Erziehung nicht aus eigenen Mitteln und eigener Machtvollkommenheit setzen — auch nicht etwa im Namen einer absolutistischen, befehlenden Ethik —, sondern sie hat nur vorhandene geltende oder fordernde Werte festzustellen, auszusprechen, für die Zwecke der planmäßigen Erziehung und Bildung zu formulieren. Das in einer Gemeinschaft vorliegende Kulturgut ist im übrigen schon an sich Verleiblichung, Vergegenständlichung und Veranschaulichung von Werten, die in der Bildungsarbeit zum lebendigen Besitz des Nachwuchses eingehen: in der Wirklichkeit erübrigt sich also oft genug die abstrakte Formulierung von Bildungszielen durch die pädagogische Wissenschaft, die ja zudem stets nur eine oder einige Seiten des Wirklichen erfassen, während im Kulturgut die Gesamtheit geltender und fordernder Werte enthalten ist. Daraus erhellt aber auch die Bedeutung der Schöpfer des Kulturgutes für die Bildung: der Wissenschaft, der Religionslehren, der Kunst und Dichtung, der Philosophie und des im engeren Sinn volkstümlichen Geistesbesitzes. Hier, nicht aber in den Theorien und Begriffen der Pädagogik, liegt die Wirklichkeit, die Kraft der Bildung.

Wird das Recht einer Pädagogik, einer Ethik oder sonst einer fordernden und befehlenden Wissenschaft auf Setzung der Bildungsziele abgelehnt, so erhebt sich um so dringlicher die Frage nach deren Trägern und nach ihrem Geltungsbereich. Wer darf und kann Ziele setzen? Wo ist der Grund und die Grenze ihrer Geltung?

Es gibt ohne Zweifel persönliche Ziele: sie haben ihr Recht und ihre Geltung, soweit der Persönlichkeit im Gemeinschaftsorganismus freier Bewegungs- und Entfaltungsraum gewährt ist. Da die Erziehung aber Gemeinschaftsangelegenheit ist, kommen für sie besondere persönliche Werte als gesetzgebend und zielweisend nicht in Betracht: kein Mensch kann dem Mitmenschen dessen persönliche Werte verwirklichen. Solche kommen allenfalls in der Selbsterziehung zur Geltung.

Gemeinschaftlich geltende Werte und Ziele werden von der Gemeinschaft hervorgebracht, getragen und umgrenzt: sie gelten nur in ihr. Von ihnen wird auch Erziehung und Bildung zuletzt bestimmt, da ja Erziehung eine Funktion der Gemeinschaft an Gliedern und Nachwuchs ist. Autonome und autarke, für das Leben und die Erziehung entscheidende Gemeinschaft ist aber das Volk. Volk erzeugt darum auch die entscheidenden Lebenswerte und setzt den Gliedern ihre allgemeine Aufgabe. Teilgemeinschaften am Volk bestimmen nach ihrer Eigenart und Eigengesetzlichkeit Teilziele der Erziehung. Vollständigkeit und ganzen Sinn erhält die Erziehung immer erst durch das Volk als die ganzheitliche Gemeinschaft. Übervölkische Kulturkreise mit ihren Werten und Zielen kommen nur zustande, indem die Völker voneinander Ziele, Werte, Güter,

Aufgaben und Möglichkeiten übernehmen, sich aneignen und einverleiben: für den Kulturkreis selbst besteht kein Substrat, kein zeugender Untergrund, keine tragende Lebenseinheit außer den beteiligten Völkern. Volk ist darum auch Träger des Kulturgutes und der darauf gegründeten Bildung: entweder hat es das Kulturgut selbst aus sich hervorgebracht oder solches mit der Aneignung durch seine Sprache, seine Formen und Werte umgeprägt.

Die Frage, wie Werte und Güter zu allgemeiner Geltung in einem Gemeinschaftskreis, einem Volkstum kommen, weist auf ihren Ursprung zurück. Werte sind bewußt gewordene Lebensrichtung, bewußter Lebenssinn. Die schöpferischen Persönlichkeiten sind stets nur die Geburtshelfer allgemeingültiger Werte: sie heben ans Licht, bringen zu Bewußtheit, zu Anschauung und Gegenständlichkeit, was wachstumsmäßig, aber noch unbewußt unter der Oberfläche empordrängt: Propheten, Dichter, Staatsmänner, alle, die für ein Volk sprechen, sind ihrer Natur nach nur die Erstgeborenen dieses Volkes: sie helfen ihm zum Bewußtsein, zur Anschauung seiner selbst. Darauf, daß sie nur wach und bewußt, erkennbar und anschaulich machen, was in der Gemeinschaft selbst zu Luft und Licht heraufwächst, heraufdrängt, beruht das Geheimnis ihres Erfolges: sie werden kraft der ihren Werten und Werken einwohnenden Gemeinsamkeit und Geltungskraft zu Wegbereitern, Sprechern, Gesetzgebern ihres Volkes, das ihre Werte und Werke als Eigenerzeugnis und Eigenbesitz aufnimmt. „Es liegt in der großen Ökonomie der Geistesentwicklung, welche die ideale Seite der Weltgeschichte gegenüber den Taten und Ereignissen ausmacht, ein gewisses Maß, um welches der einzelne, auch am günstigsten Bevorrechtete, sich nur über den Geist seiner Nation erheben kann, um, was dieser ihm unbewußt verlieh, durch Individualität bearbeitet, in ihn zurückströmen zu lassen“ (W. von Humboldt).

In Rankes Geschichtsepik ist dargestellt, wie die wechselnden Ziele und Werte die verschiedenen Entwicklungsepochen bestimmen. Die bewegenden „Tendenzen“, die geschichtsbildenden „Ideen“, die aus den zeugenden Untergründen heraufdringen und durch schöpferische Persönlichkeiten zur Gestalt gebracht werden, geben auch der Bildung Ziel und Richtung. In jedem Volk wechseln dabei Zeitalter, in denen es selbst — durch seine Führer — hohe Werte zutage bringt und zur Vorbildlichkeit im Kulturkreis erhebt, mit Zeitaltern der Ermüdung, wobei geistige Güter von außen aufgenommen, umgebildet und angeeignet werden. Auf diesem Wechsel von Geben und Empfangen beruhen der Kulturkreis, die Gemeinsamkeiten großer Kulturen in den Völkerkreisen. Mit der Bildung beherrscht die jeweils führende „Tendenz“ Haltung, Bewußtseinslage und Weltbild der von ihr durchdrungenen Volksschichten. Nicht alle Glieder eines Volkes aber werden von einer solchen Bewegung gleichmäßig ergriffen. Die Gesellschaftsschicht, welche die geschichtsbildenden Werte vornehmlich in sich trägt und verkörpert, erlangt in dem Zeitraum, der

von ihren Werten gestaltet wird, innerhalb des Volkstums die Führung. Während dessen kann sich aber in anderen Lagern eine neue „Tendenz" vorbereiten, die dann mit einer neuen Epoche auch eine Umgliederung der Gesellschaft und eine Umstellung der Bildung bewirkt.

Die Geschichte eines Volkes weist eine durchgehende Polarität auf: die Stetigkeit des Grundcharakters im Wechsel der Epochen und der Wechsel der epochalen Erscheinungsformen in der stetigen Grundanlage machen erst zusammen ein lebendiges Ganzes.

Ein besonderer Fall von Fremdüberlagerung ist gegeben, wenn die Rezeption des Fremden in einer geschlossenen Form erfolgt, die dann auch den Kulturkreis organisiert. Mit der katholischen Kirche hat sich über die Völker des neueren Europa einst eine geschlossene Schicht von Kultur- und Bildungsgut gelagert, ein Gemenge aus eigentümlich christlichen Lehren und Gütern mit dem übernommenen Erbe der Antike, alles befaßt in das Latein der Kirche. Hier trägt also die Kirche, nicht das Volk, die Kultur und Bildung: was neuschöpferisch hinzukommt, vor allem die Umwandlung des Gemenges in die große Systematik der Hochscholastik, hat als Erzeugnis der Kirche zu gelten, die also auch die Bildungswerte und Bildungsziele setzt. Damit war ein Riß in die Völker hineingetragen, deren eigentümliche Kultur entweder unterdrückt oder doch gänzlich untergeordnet wurde. Die Geistesgeschichte des Abendlandes war nun ein ganzes Jahrtausend lang ein Ringen um Überwindung dieses Risses, um geistige Verselbständigung, was in diesem Fall nicht Abstoßung der Überlagerung, sondern Aneignung und Einverleibung ihres Gehaltes bedeutete. Die starre Organisationsform der Kirche hat verhindert, daß dieser Durchdringungs- und Auseinandersetzungsprozeß, auf dem die Stetigkeit der abendländischen Kultur beruht, nicht früher schon zum Ziel gelangte: sie hat den Gegensatz, den Riß in den Völkern aufrechterhalten, bis in den neueren Jahrhunderten die Völker mitsamt ihrer eigenen Kultur aus der Vormundschaft der Kirche herauswuchsen: es entstand eine weltliche Kultur. Das Kennzeichen der aufsteigenden Volkskulturen — im Rahmen des freien Kulturvereins der abendländischen Völker — war die Verdrängung des Latein als Sprache der Bildung durch die einzelnen, zu Literatur- und Bildungssprachen entfalteten Volkssprachen. Jedes Volk hat in seinem Bildungssystem Eigenbesitz und Eigenerzeugnisse mit den aus Antike, Christentum und umwohnenden Kulturvölkern übernommenen Gütern und Werten zu einer ihm angemessenen Einheit verarbeitet. Mit dem Zeitalter der Aufklärung war dieser mehr als tausendjährige Prozeß der Auseinandersetzung, der Aneignung, Verschmelzung und Verselbständigung wenn auch nicht vollendet, so doch grundsätzlich zugunsten der Volkskulturen entschieden: der Riß quer durch die Volkstümer war überbrückt, wofür der Gegensatz zwischen den nunmehr eigenes Gepräge tragenden Volkheiten in die Erscheinung trat. Durch den Abfall einer Anzahl von Völkern von der römischen

Kircheneinheit war dann allerdings nicht nur der konfessionelle Gegensatz zwischen Völkern neu hinzugetreten, sondern an einigen Stellen auch mitten in den Volkschaften selbst zum Stehen gekommen. Dadurch ist dann das Problem der Weltanschauung und der Kultur, der Bildungswerte und Bildungsrichtung ungemein verwickelt und erschwert worden.

Die Begriffe Bildung und Humanität sind herkömmlich dergestalt aufeinander bezogen, daß die Humanität dem Bildungsvorgang zum Sinn und Ziel gesetzt ist. Humanität bezeichnet allgemein nur eben jenen Zustand menschlicher Reife, der durch die Bildung hervorgebracht ist: ihr Sinn und Gehalt wechselt nach Art und Werten der Bildung. Ursprünglich geprägt ist der Begriff der Humanität in der griechisch-römischen Antike vornehmlich durch die Philosophie der Stoa, die in diesem Fall also auch den Weg zur Humanität darstellte: ein Weltbild und eine Haltung des freien, autonomen, unerschütterlich in sich selbst und auf seiner Vernunft ruhenden Einzelmenschen als des Bürgers der Welt (des Weltreichs!), der jeden Gleichgebildeten, woher er immer stamme, als seinesgleichen anerkennt. Die Stoa hat ihren eigenen Vernunft- und Menschheitsbegriff absolut gesetzt und zur allgemeingültigen Norm des höheren Menschentums erklärt. Spätere Zeitalter haben mit Nachahmung antiker Vorbilder auch den für sie gegebenen Weg, die Sprachenkenntnis, zum Wesensmerkmal der Humanität und Bildung erheben müssen, in mancherlei Phasen vom altchristlichen Humanismus bis zum deutschen Neuhumanismus, der ja mit Neuprägung der Humanität überhaupt erst unsere pädagogischen Begriffe der „Bildung“ und des „Bildungsideals“ geschaffen und für die folgende Zeit normiert hat.

Wesentliche Züge des neueren Humanitäts- und Bildungsideals sind der Weg zur Reife durch Sprachenkenntnis, die zu geltenden Vorbildern hinführt, ferner der Weg zur Reife durch eine rationale Philosophie, die einen Kanon abstrakter und allgemeingültiger Menschheitswerte, also eine absolutistische Ethik — darin das Erbe sowohl des stoischen wie des christlich-scholastischen Wertabsolutismus — glaubte aufstellen zu können. Gerade der Neuhumanismus hat aber eine entscheidende Wandlung des Weltbildes vorbereitet: an die Stelle des dogmatischen Rationalismus jeder Art, wozu auch die Ethik des Kritizismus und des deutschen Idealismus gehörte, trat in der Folge das geschichtliche Weltbild mit seiner Ausweitung des Menschheitsbildes auf alle lebenden Völker der Erde wie auch in jede erreichbare geschichtliche Tiefendimension, womit die Relativierung sämtlicher Werte erfolgte. Als allgemeingültig bleiben nur Formen, formale Möglichkeiten und Gesetzlichkeiten, wie es der kategorische Imperativ — trotz seiner kategorisch-imperativen Art — schon angebahnt hatte. Inhalt, Richtung und konkrete Bestimmtheit bekommen die Möglichkeiten und Formen, die Typen und Gesetze jeweils erst durch die zielgebenden Tendenzen der einzelnen Zeitalter und Völker. Die konkrete geschichtliche Gestalt erst ist erfüllter Sinn, erfülltes Leben. Gerade

mit dieser Relativierung aller Gestalt, aller Geltung und Lebenserscheinung war ein neuer Zugang zum Letzten, zum Ewigen und Absoluten eröffnet: es lebt und wirkt in der Ganzheit, in dem gemeinsamen Grund und Gehalt aller Erscheinung, die seine Offenbarung, seine Auseinanderlegung in Zeit und Raum wie seine Rücknahme in den mütterlichen Schoß darstellt. Geburt und Tod sind eines Wesens: Pole des Lebens.

Damit brach jedoch die Verzweiflung an der Möglichkeit eines allgemeingültigen Bildungsideals herein. Sie war aber nur die Folge der Tatsache, daß das am 18. Jahrhundert hängen gebliebene Epigonentum der Pädagogik sich der neuen Sachlage nicht mehr gewachsen fühlte, mit seiner Anschauung und seiner Begriffswelt nicht auf der Höhe der Zeit stand. Sind wir auf unsere geschichtlich bedingte Lage und Not zurückverwiesen aus den Regionen eines unbedingten und zeitlosen Menschentums, so wird uns erst recht die Aufgabe zuteil, unser Menschentum zur Reife und Vorbildlichkeit zu entfalten im Zusammenhang unserer Lage und der daraus erwachsenden konkreten Aufgabe — in der Gliedschaft unseres Volkes, das nach den Ordnungen sozialer Gerechtigkeit und geistiger Freiheit zu erbauen ist und weiterwachsend zu einem Bild der wirklichen Menschheit, zu dem uns die Zugangswege eröffnet sind wie niemals einem anderen Zeitalter zuvor. Der Erkenntnisweg weist uns von der abstrakten Humanität zur Anthropologie, zur großen Synthese der Fachwissenschaften in einem einheitlichen Bild von Welt und Menschheit, zur Ausweitung unseres Selbst durch Einbildung aller großen Kulturwerte der Völker, wodurch wir ihnen gegenüber zur Gerechtigkeit, zur Erkenntnis und Anerkenntnis ihrer Eigenart und ihres Eigenrechts kommen können: mit der Vollendung der eigenen Volkschaft und jeder Gliedschaft in ihr kommen wir zu einer Menschheit und Menschlichkeit, die aus dem Verein der Volksindividualitäten heraufsteigt. Eine solche Anthropologie, nicht abgelöste Humanität, ist Aufgabe unseres Weltbildes und unserer Bildung.

Über das im wirklich Erreichbaren liegende Bildungsziel geht hoch hinauf das Fernziel, das Bildungsideal. Zeitalter, in deren Kultur Wissenschaft und Philosophie die Führung haben, werden dazu genötigt, ihr Bildungsideal philosophisch-pädagogisch zu formulieren, d. h. mit Hilfe abstrakter Begriffe sich bewußt zu machen. Zu anderen Zeiten ist ein solch reflektiertes Ideal nicht vorhanden. Aber immer steht etwas an der Stelle des Ideals, und in der Regel ist es der Dichter, der den Menschen seiner Zeit und Gemeinschaft das für alle gültige Hochbild und Fernziel sichtbar macht, zur Anschauung bringt in seinen Gestalten. Die Richtung zum Ideal ist aber schon gewiesen durch die jedem Kulturgut notwendig einwohnenden Werte. Die großen Epen zeichnen die Idealgestalten ritterlicher, kriegerischer Völker; die heiligen Bücher der Völker, Mythen, Sagen, Legenden, idealisierte Geschichte, Dichtungen geben zugleich das Ideal und die auf sie hinweisenden Kultur- und Bildungswerte.

Die Bildung kann ja stets nur mit ihren besonderen Weisen und Wegen teilnehmen an den allgemeinen Zielen und Aufgaben der Gemeinschaft, nicht aber für sich selbst eine Sonderaufgabe vollbringen. Die Idealgestalten aber sind den Völkern und Gemeinschaften eine Lebensnotwendigkeit, auch wenn das Bewußtsein ihrer Unerreichbarkeit und Unerfüllbarkeit durchaus vorhanden ist: an ihnen kommen die Menschen zum Bewußtsein, zur Anschauung ihrer Wege, ihrer Lebensrichtung und Lebensaufgabe. Aus der stetigen Spannung zwischen der Wirklichkeit und dem Ideal entspringen die bewegenden Kräfte, die Wandlungen der Geschichte und die Wirklichkeitsgestalten der Kulturen.

14. DAS DEUTSCHE BILDUNGSIDEAL.

Es hat in Deutschland einmal eine Zeit gegeben, da die ganze Oberschicht der Gebildeten nach einem einheitlichen Bildungsideal geformt und ausgerichtet war, um den Preis allerdings, daß damit eine tiefe Kluft gegen die breiten Volksschichten, die nicht an den oberen Bildungswegen teil hatten, aufgerissen wurde. Dieses Bildungsideal war vornehmlich literarisch und philosophisch bestimmt und an den Weg der Bildung über die antiken Fremdsprachen und das griechische Vorbild geknüpft. Es besteht heute nicht mehr, und wir wissen inzwischen auch, daß die Griechen selbst dem Humanitäts- und Bildungsideal, das der Neuhumanismus einst aufstellte, in der Wirklichkeit gar nicht entsprochen haben. Wir wissen ferner heute, daß es eine absolute Humanität, ein Menschentum und eine Menschlichkeit schlechthin, die nicht in einem gegenwärtigen konkreten Volkstum wurzeln, die nicht an Staat, Beruf und alle Bedingungen einmaligen und unwiederholbaren geschichtlichen Lebens geknüpft wären, nicht gibt. Eine solche Humanität wäre ein Gespenst ohne Knochen und ohne Blut. Humanität kann immer nur bedeuten die volle Entfaltung und Reifung einer menschlichen Grundanlage nach den Bedingungen eines ganz konkreten Jetzt und Hier: aus dem Mutterschoß einer hochentwickelten und reifen Volksgemeinschaft heraus.

Wie aber konnte jener Irrtum des Neuhumanismus die oberen Lagen unseres Volkstums durch mehrere Geschlechter hindurch so ausschließlich beherrschen? Irrtümlich war an dem damaligen Bildungs- und Humanitätsideal eigentlich nur seine Verlegung in ein fremdes Volkstum und in eine ferne Vergangenheit, mochte man sich dabei dem Griechentum auch noch so sehr verwandt fühlen. Ein Bildungsideal muß seiner Natur nach gegenwärtig wirksam und zukunftweisend sein. Im Ideal schafft sich eine Gemeinschaft ein Bild ihrer selbst und ihres Weges. Das ist jenes Ideal im Kerne seines Wesens aber auch gewesen: das Deutschtum damaliger Zeit hat in seinem Ideal nichts anderes als Erkenntnis seiner selbst und Vollendung seines eigenen Wesens gesucht. Das Griechische daran war zuletzt nicht mehr als Verhüllung, ein Um-

weg, entstanden aus einem gewissen Minderwertigkeitsgefühl heraus. Der Deutsche hatte nie recht Vertrauen zu seiner Formkraft; seine Sehnsucht geht leicht in die Ferne und läßt ihn von anderen Völkern, die ihm höher zu sein dünken, Anleihen machen. Nicht selten ist er im Suchen nach einer Form, die aus eigener Kraft hervorzubringen er sich nicht zutraute, von fremden Anleihen und Moden bis zur Bedientenhaftigkeit abhängig geworden. Die Sehnsucht nach dem Volk der größten Formkraft, den Griechen, ist im 18. Jahrhundert mit merkwürdiger Eindringlichkeit aus deutschem Boden — erst aus der norddeutschen Tiefebene, dann auch vom schwäbischen Neckar – emporgewachsen: die Winckelmann, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Hölderlin kamen allesamt aus bürgerlichen Schichten. Es ist zunächst für sie bezeichnend: im Sehnen nach dem Griechentum haben sie die deutsche Sprache erneuert und zu ungeahnter Höhe geführt, haben sie Werke des Geistes und der Dichtung geschaffen, die zuletzt doch nicht Nachahmung, sondern Ausdruck deutschen Wesens und Charakters waren. Sie haben auf dem Umweg über das Griechentum die Entfaltung und Reifung des Deutschtums zu eigener Höchstleistung und Vorbildlichkeit erstrebt. Man hört es aus Hölderlins Oden oft genug heraus, nicht minder bei Schiller. Goethe hat es wohl am deutlichsten gewußt. Als Faust die griechische Göttin der Schönheit in langer Irrfahrt erjagt hatte, entschwindet sie ihm nach kurzem Glück und hinterläßt ihm — ihr Gewand.

Nun ist nach dem Versinken jenes Ideals für uns heute scheinbar ein leeres Nichts, ein Verzicht und ein Kleben an den Wirklichkeiten des Alltags übrig geblieben. Wir haben diesen Verzicht auf ein einheitliches und verpflichtendes Bildungsideal im letzten Jahrzehnt oft genug aussprechen hören, von den einen mit achselzuckendem Bedauern, von den andern mit der Folgerung, da ja echte Bildung nur im Dienst einer ganz bestimmten Weltanschauung erfolgen könne, müsse eben Bildung und Schule konfessionell, weltanschaulich oder auch klassenmäßig aufgeteilt werden. Es liegt darin der Verzicht auf die geistige Einheit der Volksgemeinschaft und damit die Gefahr, daß diese Gemeinschaft, wenn sie nur durch äußere Bande zusammengehalten wird, eines Tages gesprengt werde. Wiederum gehen wir in der Suche nach einem Bildungsideal in der Irre: wenn wir auch nicht mehr wie Faust der griechischen Helena nachjagen, so suchen wir doch etwas jenem Bildungsideal Ähnliches, etwas Literarisch-Philosophisches, das alle Volksgenossen verpflichten müsse — und finden es nicht. Gerade daraus aber erhellt am deutlichsten, daß ein Wort des Novalis aus jener Zeit noch heute seine volle Gültigkeit hat: „Die Deutschheit liegt nicht hinter uns, sondern vor uns: wir sollen Volk werden.“ Zwar ist seit hundertfünfzig und hundert Jahren unsere geschichtliche Lage von Grund auf verändert; aber das Kernproblem ist noch genau dasselbe wie damals: wir sollen Volk werden. Das ist unsere nächste weltgeschichtliche Aufgabe, und an ihr hat die Bildung teilzu-

nehmen, ihr hat das Bildungsideal auf seine besondere Weise Ausdruck zu geben. Ein solches Ideal kann heute allerdings nicht mehr in den Höhen reiner und abgelöster Geistigkeit umherirren: unserer veränderten Lage entsprechend soll das Bildungsideal nicht mehr literarisch-philosophische Prägung erhalten; es nimmt vielmehr entschieden politische und soziale Gestalt an.

Was heißt nun das? Die große deutsche Bewegung zwischen der Mitte des 18. und der Mitte des 19. Jahrhunderts, von der doch wesentlich unsere Bildung noch heute lebt, und die ihresgleichen an Reichtum und Größe in den neueren Jahrhunderten schwerlich gehabt hat, ging über eine politische und soziale Wirklichkeit hinweg, die an Trostlosigkeit schwer zu übertreffen ist. Wer einmal eine politische Karte von Deutschland um 1800 angesehen hat und den Zustand des damaligen Reiches hinzuzieht, weiß Bescheid. Selbst die unerläßliche staatliche Aufräumungsarbeit, die im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts unternommen wurde und die doch nur eine Halbheit war, erfolgte nicht aus eigener revolutionärer und politischer Gestaltungskraft der Deutschen, sondern unter den Stößen der französischen Revolution und unter der zugreifenden Faust Napoleons. Den Sinn der gleichzeitigen geistigen Bewegung kann man mit einem Wort nennen: das Suchen nach dem vollendeten und vorbildlichen deutschen Menschen, nach einem aus dem deutschen Volkstum heraufwachsenden Menschentum, das den andern Völkern ein entscheidendes Wort zu sagen, dem Kulturkreis ein Werk zuzubringen, der Menschheit ein Vorbild zu geben habe. In diesem Sinn fühlen sich alle großen Kulturvölker als „auserwählte" Völker, der Franzose, der Engländer und der Italiener nicht weniger als der Deutsche, der Jude, der Chinese. Und sie haben ein Anrecht darauf. Denn der Rang, die Reife der Völker besteht eben darin, daß sie dem Kulturkreis und der Menschheit ein Vorbild, einen Beitrag zu geben haben, der nur aus ihrem Volksschoß geboren und zur Reife heraufwachsen konnte. Die Deutschen durften damals als das Volk der großen Dichtung, Philosophie und Musik angesprochen werden. In diesen Regionen entfaltete und vollendete sich deutsches Menschentum zur Vorbildlichkeit. Die führenden Geister, allen voran Pestalozzi und Fichte, waren sich aber auch damals schon bewußt, daß die Idee nach der Verwirklichung, die Seele nach dem Leib verlange, wenn sie nicht wie ein rascher Hauch vergehen wolle. Sie haben die politischen und sozialen Folgerungen gezogen. Durch die deutsche Bewegung war das deutsche Volk als geistige Einheit wieder im Werden nach dem großen Zusammenbruch und Zerreißen des Volkskörpers im 17. Jahrhundert. Um 1800 war eine Bewußtheit der gemeinsamen Deutschheit und Volkheit im Anstieg: das deutsche Volkstum war wiedergeboren, stand aber noch nicht auf einer sicheren Wirklichkeitsgrundlage. Nun begann das Suchen nach der Verwirklichung, und das konnte nur der politische und soziale Weg sein: die Errichtung eines gemeinsamen Staates als Willensorgans des wiedergeborenen deutschen Volkstums, die Gestaltung von Volksordnungen nach Grundsätzen der geistigen Entfaltungsfreiheit und der sozialen Gerechtigkeit, also die geistige, die soziale und politische Hebung der Unterschichten zu freien und vollberechtigten Volksgenossen, die an den wirtschaftlichen Gütern ebenso Anteil haben sollen wie an Bildung und Kultur. Die Reform Preußens unter Führung des Freiherrn vom Stein und seiner Genossen schlug den Weg dahin ein: er wurde allzufrüh abgebrochen und verfiel der Reaktion. Die Jugend der Freiheitskriege, die Burschenschaften, die Professoren und Literaten der Paulskirche suchten allesamt den Weg zur Verwirklichung des Ideals: zur Gestaltung des deutschen Menschen in einer freien, nach sozialer Gerechtigkeit verfaßten Volksgemeinschaft, ein Menschentum, das eine Seite seines Wesens voll dem Volk als seinem Mutterschoß zuwendet, die andere aber, zu letzten Zielen hinaufweisend, voll der Humanität und der Menschheit.

Die Lage hat sich inzwischen geändert. Die Einung im kleindeutschen Reich, die Industrialisierung und Kapitalisierung der Wirtschaft, Aufstieg und Zusammenschluß

der Arbeiterschaft, Weltkrieg und Revolution haben neue Daseinsbedingungen für uns geschaffen. Es kommt hinzu das Überhandnehmen des kleinstaatlichen, konfessionellen, weltanschaulichen, klassenkämpferischen und parteimäßigen Partikularismus, dann die drohende Auflösung jeglicher überlieferten Lebensform, die Unterjochung des öffentlichen Lebens durch den Kapitalismus. Gegenüber dieser Lage ist die Aufgabe im Grunde dieselbe geblieben: die Schaffung des freien Volksstaates und der Volksgemeinschaft auf der Grundlage der sozialen Gerechtigkeit, daraus ein hohes und freies Menschentum heranreifen kann. Erziehung und Bildung können keinerlei andere Aufgabe erfüllen als mithelfen an der Verwirklichung der Ziele, die dem ganzen Volk durch Charakter, Schicksal und geschichtliche Lage auferlegt sind. Es ist also nur nötig, daß wir unsere Lage und Aufgabe ins Bewußtsein erheben, damit wir zugleich ein geltendes und verpflichtendes Bildungsideal besitzen. Wir brauchen ein solches Ideal dann auch nicht erst zur allgemeinen Anerkennung ausstellen und einer Volksabstimmung unterwerfen: es hat seine Geltung gar nicht aus freiwilliger Zustimmung, sondern aus einer schicksalhaften Bestimmung, die über uns allen liegt, ob wir ihr zustimmen oder nicht.

Der Weg der Bildung zum deutschen Menschentum führt naturgemäß über das deutsche Kulturgut. Schon dadurch, daß unser Denken und Fühlen, unser Werten und Wollen in der deutschen Sprache ihr Ausdrucksmittel finden, sind wir der Deutschheit fest verpflichtet und verhaftet. Die Bildungswege unserer Schule leiten zum Bewußtsein der volkhaften Gemeinsamkeit und Zusammengehörigkeit durch die deutsche Sprache, die Kunst und Dichtung, durch die deutsche Geschichte, Volkskunde, Heimatkunde, Philosophie und Staatsbürgerkunde. Wenn in diesem Unterricht die Werte der deutschen Volkheit lebendig und dem Nachwuchs zum frei verfügbaren Eigenbesitz eingepflanzt werden, so kann er mithelfen an der Überwindung aller Kräfte des Auseinanderstrebens, des Partikularismus. Wenn die Güter durch die Bildung in lebendige Kräfte umgesetzt werden, ist die Jugend nicht nur einer lebendigen Tradition eingereiht; es ist ihr damit auch der Boden bereitet, auf dem sie ihre eigene Zukunft erbauen kann. Die großen Güter und Werte des deutschen Volkstums gehören allen an, sind darum auch für alle verpflichtend. Der Protestant kann nicht Mozart und Beethoven, Schubert und Bruckner ablehnen, weil sie Katholiken gewesen sind, der Katholik kann nicht Leibniz und Kant, Schiller und Goethe ablehnen, weil sie Protestanten waren. Es dürfen sich in solchen Wertungen nicht Preußen, Bayern und Sachsen, nicht Bürger und Arbeiter mit ihren Partikularismen gegeneinander stellen, wenn nicht das Deutschtum und die Volkseinheit in lauter enge, unfreie und lebensunfähige Ghettos auseinanderfallen soll. Über Volkstum und Volksgemeinschaft führt aber auch der Weg weiter hinauf zur wahren Humanität.

Franzosen und Engländer konnten sich auf ihre Weise leicht der Humanität und Menschheit zuwenden, ohne in die Gefahr zu geraten, ihre Volkheit und völkische Prägung zu verlieren: diese ist ihnen als eine Selbstverständlichkeit in Fleisch und Blut übergegangen, weil sie durch lange Jahrhunderte an die eigene Volkheit gewöhnt sind. Die englische oder französische Volkheit hat nicht die inneren und äußeren Zusammenbrüche durchzumachen gehabt, wie in gewissen Abständen die deutsche immer wieder, die das Ganze stets erneut an den Rand des Abgrundes und vor die Existenzfrage ge-

stellt haben. Mit der Volkheit hatten Franzosen und Engländer auch stets ihre nationale Staatlichkeit zum festen Rückhalt ihrer persönlichen Entfaltung: wo immer in der Welt sie sich aufhielten oder niederließen, hatten sie ihren Nationalstaat als starken Schirmherrn über sich. Wie lange kann der Deutsche das von sich sagen? Und wenn er sich daheim aufhielt, so wurden seine Horizonte und seine Haltung geprägt durch die lächerliche Enge der Kleinstaatlichkeit und des Duodezfürstentums, das inzwischen durch den Parteipartikularismus abgelöst ist, während die Angehörigen der großen Völker rundum sich in ihrer Entfaltung der Weltweite und der Menschheit zuwenden konnten, weil ihre Volkheit und nationale Staatlichkeit ihnen den Weg dahin wiesen. Denn die Menschheit wird nicht aufgebaut aus den Einzelmenschen, auch nicht aus Kleinstaaten, aus Konfessionen, Parteien und Klassenkämpfern, sondern über den großen, zu ihrer Reife und Vorbildlichkeit gelangten Volkspersönlichkeiten.

Der Bildungsweg zur humanen Reife führt ebenfalls hinauf durch die volkseigenen und volkserzeugten Güter: durch unsere große Musik, Dichtung und Philosophie. Darin sind die Werte des deutschen Menschentums gegenständlich und anschaubar geworden. Indem sie den Volksgenossen zu freiem und eigenem Bildungsbesitz eingehen, sollen sie in ihnen zu lebendigen und zukunftformenden Kräften werden. Als Glied der abendländischen Kulturgemeinschaft steht aber das Deutschtum in der Wechselwirkung mit allen anderen abendländischen Völkern: sie tauschen gegenseitig ihre hohen Kulturgüter aus und nehmen auch die bahnbrechenden Erzeugnisse der antiken Völker, von denen die abendländische Kultur ausgegangen ist, in ihren Bildungsbesitz und in ihre Schulen auf. Alles natürlich mit Auswahl, mit einer nach eigenen Zielen und Bedürfnissen bestimmten Auslese, da kaum ein Mensch den geistigen Gesamtraum des Abendlandes nach seinen völkischen Erzeugnissen und seiner geschichtlichen Tiefendimension in seinen Bildungsbereich ganz aufzunehmen vermag. Daher dann der bildende Wert der Fremdsprachen, der antiken sowohl wie der modernen: sie führen uns zu Shakespeare, zu Dante und Molière ebensogut wie zu Homer und Sophokles. Der Weg zur Humanität führt über die Ausweitung des geistigen Horizonts auf das Leben und die Werte der anderen Völker.

Die Gemeinsamkeit der abendländischen Bildung, welche die völkischen Eigengüter allesamt umfaßt, beruht auf dem gemeinsamen Kulturprinzip. Wenn sich die Schulen immer wieder darum mühen, in ihrer Bildungsmethode den Grundsatz der Selbständigkeit und der Eigentätigkeit zur Durchführung zu bringen — im Gegensatz zur mechanischen Aneignung festgebundenen, traditionell und autoritativ überlieferten Bildungsgutes —, so ist das nur die Anwendung des in der gesamten abendländischen Kultur seit einigen Jahrhunderten herrschenden rationalen Prinzips der freien Forschung, des freien und selbstverantwortlichen Vernunftgebrauchs in Erkenntnis und Lebensgestaltung, in Technik und sittlicher Lebensführung, auf die Bildungsarbeit der Schulen.

Das ureigenste Erzeugnis des rationalen Kulturprinzips ist die Wissenschaft, die darum im geistigen Leben und in der Bildung des Abendlandes die Führung inne hat. Die Wissenschaft ist hervorgegangen aus

dem Streben nach unbedingter Wahrheit und Wahrhaftigkeit, nach Gerechtigkeit gegen Nahes und Fernes, gegen Mensch und Natur, gegen Völker und Zeiten. Die Wissenschaft selbst ist Ergebnis und zugleich Verkörperung dieser Werte, die nicht nur für sich selbst stehende Erkenntniswerte, sondern wesentlich auch sittliche Werte des Menschentums sind. Auf ihnen wohl beruht zuletzt die Überlegenheit der abendländischen Kultur. Eine wissenschaftliche Bildung, die rechter Art ist, die aus dem Innern stammt und darum auch in das Innere dringt, muß diese Werte in lebengestaltende Kraft umsetzen. Damit ist also der Weg über die Wissenschaft zur Reife der Humanität vorgezeichnet.

Der Bildungsgang eines jeden Menschen ist dadurch bestimmt, daß er im Verlauf seines Werdens eine Reihe in der Gemeinschaft vorhandener Güter und Werte in sich aufnimmt, die er nach dem Gesetz seiner persönlichen Eigenart sich einverleibt, als Eigenbesitz aneignet. Diese Güter gehen wohl stückweise, abschnittweise, nach der gegebenen Fächerung in den Menschen ein, sollen aber nicht ebenso stückweise nebeneinander lagern bleiben, sondern zu einem organischen Ganzen, einem einheitlichen Bild von Welt und Überwelt, von Natur und Menschheit verarbeitet, also zu einer „Weltanschauung" zusammengefaßt werden. Die geistigen Güter, die das Weltbild auffüllen, sind in der Hauptsache die Lehren der Religionsgemeinschaft, die Erkenntnisse der Wissenschaft, die Werte der Kunst und Dichtung, dazu aller volkstümliche Geistesbesitz; alles das wird auf der Grundlage persönlicher Erfahrungen, Erlebnisse und Schicksale einverleibt. Im ganzen genommen wird es nun wohl heute — bei der Vielseitigkeit und Verzweigung des Kulturgutes — nur wenig Menschen gelingen, zu einer systematischen Einheit der Weltanschauung wirklich vorzudringen. Aber immerhin: die persönliche Art, wie man das Gut aufnimmt und verarbeitet, der soziale Ort, von dem aus die Welt als Ganzes gesehen und erfaßt wird, ermöglichen so etwas wie eine „persönliche" Weltanschauung. Bei näherem Zusehen zeigt sich indessen, daß diese „persönlichen" Weltanschauungen doch zumeist nur subjektive Abwandlungen eines gemeinsamen Anschauungsgutes, eines überpersönlichen und verpflichtenden Weltbildes sind. Die Weltanschauung einer Gemeinschaft ist typisch gleichartig: die persönliche Abwandlung des gemeinsamen Weltbildes bleibt unwesentlich. Besitzt ein Lebenskreis, eine Gemeinschaft nicht ein einheitliches und verpflichtendes Weltbild, so hat sie selbst zu bestehen aufgehört: ihr Einheitsband ist aufgelöst, und sie ist in eine Sammlung, ein mechanisches Gefüge von Einzelmenschen auseinandergefallen. Dann ist aber auch die Durchbildung eines Gemeinsinns mit Verständigung und gemeinsamer Bildung in Frage gestellt.

Nun erhebt sich auch hier wieder die Grundfrage: Welche Gemeinschaftsart ist für das Weltbild und damit für die Bildung entscheidend? Gewiß ist das Weltbild mitbestimmt durch die Klassenzugehörigkeit, die Heimat in ihrer landschaftlichen und geistigen Erstreckung, natürlich auch durch Religionsgemeinde und Kirche mit ihren Gütern und Lehren. Aber das Ganze muß doch zusammengehalten werden durch einen gemeinsamen Boden und Rahmen. Die Volksgemeinschaft ist grundlegend und entscheidend für Weltbild und Bildung, denn sie erzeugt und trägt die Sprachform, die Sitte, die innere Religion, das Recht, die Dichtung und Kunst, die Art des Denkens, die Norm des Erkennens und Wollens, also alles das, was für Weltanschauung und Bildung wegweisend ist. Auf dem blut- und schicksalmäßigen Erbgut wie auf dem geistigen Gut, das die Volksgemeinschaft bindet, kann allein Persönlichkeit, Gesellschaft, Kirche mit ihren Gütern und Gehalten sich aufbauen: von ihr aus wird der innere Werdegang der einzelnen Volksgenossen schicksalhaft bestimmt und in typisch ähnliche Bahnen gelenkt. Das Bewußtsein der Volksgemeinschaft muß in jedem Volksglied zu einem grundlegenden Bestandteil seiner Weltanschauung werden. Auf der Grundlage der

Volksgemeinschaft und in ihrem einheitlichen Rahmen kann dann also die innere Verzweigung der Gesellschaft, der Stämme, der Klassen und Konfessionen auch zu einer entsprechenden Abwandlung der gemeinsamen völkischen Weltanschauung und Bildung führen.

Öffentliche Schulen aller Arten und Stufen, vorweg die Volksschulen, sind zuerst und zuletzt bestimmt zum Dienst an der ganzen und einheitlichen Volksgemeinschaft, nicht aber für die Sonderzwecke der einzelnen Teile. Die öffentlichen Schulen haben alles zu pflegen und zu vermitteln, was das Volkstum eint, um so ein Gegengewicht zu schaffen gegen die aufspaltenden Bestrebungen der Parteien, der Klassen und Konfessionen. Sämtliche öffentlichen Schulen sind darum zu erbauen auf der Grundlage der geistigen Güter, die für alle Volksgenossen gemeinsam und verpflichtend sind: auf der gemeinsamen völkischen Weltanschauung. Aus diesem ihrem Zweck, die Volksgemeinschaft geistig zu erbauen und zu festigen, folgt für ihre innere und äußere Organisation die Forderung einer einheitlichen und gemeinsamen Schule des Volkstums, die Einheits- und Gemeinschaftsschule samt dem einheitlichen, auf gleichmäßiger Bildungsgrundlage erbauten Lehrstand. Der einheitlichen Schule und ihrem Lehrstand ist auferlegt, mitzuarbeiten an der Erfüllung des Ziels: „Die Deutschheit liegt nicht hinter uns, sondern vor uns: wir sollen Volk werden."

15. DAS BILDUNGSGUT.

Das Kulturgut ist Inhalt und Erzeugnis der geistigen Entwicklung der Völker, das geistige Bindemittel der Gemeinschaft, durch das die Gemeinsamkeit des Bewußtseins, des Weltbildes und der Haltung in den Gliedern hergestellt wird, zugleich das Mittel der persönlichen Bildung und Reifung. Durch Auslese und pädagogische Zubereitung entsteht aus dem Kulturgut das Bildungsgut, mit dessen Hilfe der Nachwuchs zu der von der Kulturlage gegebenen Bildungsart und geforderten Bildungshöhe emporgeführt wird.

Jedes Volk besitzt ein ihm eigentümliches Kulturgut, das seinem Charakter, seiner geschichtlichen Lage und Entwicklungsstufe entspricht, und das insbesondere durch die völkische Sprachform geprägt wird. Es setzt sich zusammen aus den Gütern, die den einzelnen Grundfunktionen Ausdruck und Erfüllung geben: aus dem Besitz an religiösen Gütern, an Rechtskunde und Sittenlehren, an Werken der Kunst und der Dichtung, an Philosophie, Wissenschaft und Geschichtskunde, an Technologien aller Art, weiterhin an den volkstümlichen Mythen, Liturgien, Sagen, Legenden, Erzählungen, Liedern, Sprichwörtern usw. Auf den höheren Kulturlagen wird das in die Sprache gefaßte Kulturgut im Schrifttum niedergelegt, womit dann zugleich eine methodische Form der Pflege und der bildenden Vermittlung erreicht wird. Wenn nämlich das Kulturgut aus seiner Zerstreuung in größeren Ganzheiten gesammelt und geordnet wird, wenn es aus der gedächtnismäßigen Erhaltung und Überlieferung in die Form des Schrifttums übergeführt wird, so entstehen damit notwendig auch die Organisationen für seine Erhaltung, Pflege und Vermittlung an den Nachwuchs — die Schulen.

Das geistige Gut verteilt sich nicht gleichförmig über das Volk hinweg, sondern es gruppiert sich nach dessen Schichtung und Gliederung,

wobei es sich den Bedürfnissen der Gesellschaftsschichten auch innerlich anpaßt: es lehnt sich an Stämme, Landschaften, Berufsgruppen, Stände und Kulte enger an und wird nach deren Eigenart geprägt und abgewandelt. Gliedern sich dabei besondere Träger und Pfleger des Gutes beruflich aus, so ist auch der Weg zu Schule und Lehrer eröffnet: sie gehen hervor aus der beruflichen Tätigkeit von Priestern, Sängern, Rechtskundigen. Die Berufsgruppen, wie Seeleute, Bergleute, Kaufleute, Priester, Krieger, wandeln den gemeinsamen völkischen Geistesbesitz nach ihren besonderen Zielen und Werten, Gesinnungen und Gewohnheiten ab bis in die Sprachformen hinein. Jede Gruppe legt darin ihren Stolz, ihre Ehre, ihr Hochbild, ihre besonderen Gefühle, Aufgaben und Nöte nieder.[1])

Daraus geht hervor, welchen Sinn das Kulturgut hat, welche Aufgabe es an der Gemeinschaft erfüllt: deren Ziele und Werte werden gegenständlich, ihre Aufgaben und Vorbilder anschaubar zur Darstellung gebracht. Mit Hilfe des Kulturgutes wird eine Gemeinschaft selbstbewußt: es vermittelt und veranschaulicht einen geltenden Sinn des Lebens, Herkunft, Weg und Ziel, ein Bild von Sein und Sollen, von Wirklichkeit und Ideal: ein Weltbild, womit sie ihr eigentümliches Weltbewußtsein und Selbstbewußtsein erlangt. Darin liegt dann auch die erzieherische und bildende Aufgabe des Kulturgutes beschlossen: durch die in ihm dargestellten Werte, Fernziele und Hochbilder werden die Spannungen zwischen dem Seienden und dem Seinsollenden, dem Wirklichen und dem Geforderten aufrecht erhalten, woraus mit der geschichtlichen Bewegung auch die erzieherischen und bildenden Wirkungen an den werdenden Menschen kommen. Was von unten heraufdrängt, die Triebe und Sehnsüchte des Volkes, nimmt insbesondere in den Mythen, Sagen, Dichtungen und Religionslehren ideale Gestalt an: als Wegweiser zu den Hochzielen sind sie zugleich bestimmende Faktoren in Bewußtsein und Weltbild der Glieder. Zugleich ist das Kulturgut das geistige Erbe eines Volkes, das den Zusammenhalt, die Einheit und Tradition unter den sich ablösenden Geschlechtern herstellt. Das ist aller Idealität eigentümlich, daß sie der Zeitlichkeit enthoben zu sein scheint, vielmehr die Dinge der Zeitlichkeit enthebt, indem sie wesentliche Züge aus dem Bedingungskomplex heraushebt und zu letzter Folgerichtigkeit emporsteigert: sie weist damit zugleich in die Vergangenheit und in die Zukunft.

Dabei unterliegt das Kulturgut selbst dem geschichtlichen Wandel. Was an ihm verbraucht oder mißverstanden ist, gerät mit den neuen Generationen in Verlust und Vergessenheit, oder es werden die großen Dauergüter wie Dichtungen und Religionslehren von den Generationen nach ihren Bedürfnissen umgewandelt, weitergebildet, wohl auch, wo sie schriftlich und dogmatisch festgelegt sind, nach verändertem Bedarf ausgelegt und umgedeutet. Das Überlieferte aber kann jederzeit durch Selbstgeschaffenes oder von außen Hereingenommenes und Einverleibtes

[1]) Siehe dazu: Krieck, Dichtung und Erziehung (1924).

gemehrt, gesteigert, auf neue Ziele ausgerichtet werden. So reiht das Kulturgut die neu heraufkommenden Geschlechter in die lebendige Tradition ein und richtet sie zugleich aus nach den zukunftweisenden Zielen und Werten, Vergangenheit und Zukunft so zur Einheit, zum Lebensganzen verbindend.

Prüft man also das Kulturgut auf seine Herkunft, so findet man das von einem Volk durch seine schöpferischen Persönlichkeiten Selbsterzeugte mit dem von außen Hereingenommenen zu einer Einheit verschmolzen, die den Stempel der völkischen Eigenart trägt. Auf dem, was von außen aufgenommen ist, beruht die Gliedschaft im Kulturkreis und dessen Tradition. Die Schöpfer aber sind als Sprecher ihres Volkes, als Bahnbrecher und Wegbereiter des Künftigen zugleich die Erzieher und Bildner obersten Ranges.

Das Kulturgut besitzt jeweils eine feste Struktur, die es empfängt von den Werten, denen es die Gegenständlichkeit gibt, von dem Weltbild, nach dem es gearbeitet ist, und endlich nach dem Kulturprinzip, der vorherrschenden Methode des Denkens, der Richtung und Struktur der jeweiligen Bewußtseinslage. Man gewinnt die Maßstäbe, wenn man das Werk Kants vergleicht mit Thomas von Aquino, mit Platon, mit der klassischen Philosophie der Inder und Chinesen, wenn man die Dichtung Schillers und Goethes vergleicht mit der Dichtung des Hochmittelalters, mit der epischen und dramatischen Dichtung der Griechen. Da in den neueren Jahrhunderten das rationale Denken die Kultur beherrscht, so besitzt alles Kulturgut, das nach diesem Prinzip hervorgebracht ist, die rationale Struktur, die der rationalen Methode des Philosophierens, des wissenschaftlichen, technischen und bildnerischen Denkens durchaus entspricht. Damit ist das rationale Kulturgut wesenhaft verschieden von dem Kulturgut, das dem magischen Weltbild zugehört, auch von dem scholastischen Kulturgut, dessen Merkmal die Bindung an Glauben, Offenbarung und priesterliche Autorität ist. Es ist dann die Aufgabe des Bildungsvorgangs in jedem Zeitalter, die dem Kulturgut einwohnenden Werte im aufnehmenden Menschen als Richtkräfte seiner Haltung und Gesinnung lebendig werden zu lassen und die formale Struktur wiederum umzusetzen in entsprechende Weisen des Denkens, des Urteilens, des Erkennens, des lebendigen Verhaltens zu Dingwelt und Mitmenschen. Das Gut, der Gehalt der Bildung ist also von deren Werten und Methode nie zu trennen: das Kulturgut ist geronnener Wert, seine Struktur eine dem Prinzip der Kultur und der Methode entsprechende Architektonik. Die Methode, mit der eine Wissenschaft oder ein Dichter arbeitet, geht als Form in das Werk ein. Keinesfalls aber ist das Kulturgut etwa nur Wissensstoff: auch wenn es durch das Tor der Erkenntnis allein in den Menschen eintritt, soll und kann es, wofern es wirklich lebendige Macht ist, den ganzen Menschen samt seiner Haltung und seinem Können bilden. Das gilt nicht nur für Evangelium, Tora oder Koran, nicht nur für Homer, Sophokles

und Goethe, sondern auch für die rationale Wissenschaft, durch die eine bestimmte Haltung der Selbsttätigkeit, des eigenen Wahrheitssuchens und Erkenntnisstrebens gemäß den Werten der Wahrheit und Wahrhaftigkeit, der Gerechtigkeit, der Objektivität und strengen Sachlichkeit, worauf ja die Wissenschaft überhaupt beruht, auch in ihren Schülern stets neu geweckt und herangebildet werden soll. Das eigenvölkische Kulturgut aber besitzt als eigentümliche Struktur die völkischen Werte, Charakterzüge, Denkweisen und Richtkräfte, und durch den Bildungsvorgang wird die geistige Haltung der Volksgemeinschaft mit diesem Gut auf den Nachwuchs übertragen, so daß die Volkschaft in jedem Nachwachsenden nicht nur erhalten, sondern von der Wurzel her erneuert wird. Dasselbe gilt natürlich für die Religionsgemeinschaften mit ihrem geistigen Erbgut.

Das Kulturgut samt seinen Werten und Methoden macht den objektiven Gehalt des Schulwesens auf allen seinen Stufen und in allen seinen Gattungen aus. Dabei wird aber das vorhandene Gut einem Verfahren der Auslese und der Zubereitung unterworfen, damit es seine bildenden Zwecke auf bestmögliche Weise erfüllen kann: es wird in Bildungsgut umgewandelt, wie es in den Lehrplänen umrissen, in den Lehrbüchern und Lehrmitteln niedergelegt, in den Lehrgängen dargeboten ist. Für Auslese und Zubereitung gelten in heutigen Verhältnissen etwa folgende Grundsätze:

1. Auslese, Verteilung und Anordnung des Bildungsgutes stellt eine Stufenordnung dar, die den Wachstumsgesetzen des Nachwuchses, seiner jeweiligen Fassungskraft, seinen Bedürfnissen und seiner Bewußtseinslage angemessen sein muß. Das ist zugleich der psychologische Grundsatz aller Lehr- und Lernmethode, längst schon niedergelegt in den Forderungen des Ausgehens vom (seelisch) Nahen, Einfachen, Elementaren, Bekannten, Gewohnten. Das Bildungsgut ist Mittel, um den Schüler von seiner eigentümlich kindlichen Bewußtseinslage und Geisteshaltung in Stufen, die den Wachstumsgesetzen entsprechen, emporzuführen zur reifen Gliedschaft in der Gemeinde, zur persönlichen Reife, zu der von der Kultur- und Soziallage geforderten Bildungshöhe.

Das psychologische Gesetz oder Postulat der organischen Entfaltung wird bei näherem Zusehen in der Regel erkennbar als ein Gesetz des organischen Zusammenhangs zwischen der Entwicklung des Einzelmenschen und der geschichtlichen Entwicklung der Gemeinschaftskultur, wie es zuvor schon dargestellt worden ist: das psychologisch Nahe, Elementare, Einfache erweist sich oft genug als das einer früheren Entwicklungsstufe Entsprechende und Entsprungene. Somit ist der psychologische Aufbau unserer Lehrpläne, Lehrgänge, Schularten und Bildungsmethoden zugleich entwicklungsgeschichtlich bedingt.

2. Was für den Entwicklungsgang der Kultur entscheidend geworden ist, was ferner in ihr den Rang der Erfüllung, der Gipfelung, des Vorbild-

lichen, der klassischen Geltung erlangt hat, wird auch für die Bildung zum entscheidenden Wert und Gut — für die Dauer der entsprechenden Kulturperiode. So für uns noch heute die Geometrie Euklids, das kopernikanische Weltbild mit den zugehörigen mathematischen und mechanistischen Wissenschaften, die klassischen Werke der Kunst, der Musik und Dichtung, der Philosophie und der Geisteswissenschaften. Die Bildung muß entweder zu diesen Werken und Gütern hinführen oder sie — wie etwa wissenschaftliche Lehren und Güter — für die jeweilige Entwicklungsstufe nach pädagogisch-psychologischen Grundsätzen zubereiten.

3. Die Bildung hat den Nachwuchs einzureihen in die Tradition, indem sie ihm die aus der Vergangenheit überlieferten, für die Gegenwart noch lebendigen Güter und geltenden Werte ausliest und darbietet.

4. Das Bildungsgut ist auszuwählen und zuzubereiten im Hinblick auf das, was sein soll, auf die zukunftweisenden Werte, auf das lebendige Bildungsideal. Jeder Generation erscheint die Vergangenheit in einem eigenen Licht — gemäß ihrem Menschheitsbild: danach wählt sie ihre Werte und Güter, ihre Ziele und Bildungsweisen.

5. Bildung und Schule haben dem Schüler Werte und Güter ins Leben mitzugeben, die ihm „das Leben", worunter bezeichnenderweise heute die Nützlichkeit für Beruf und Wirtschaft verstanden wird, nicht ohne weiteres vermittelt. Solche Nützlichkeiten sind nicht der oberste, geschweige denn der einzige Wertmaßstab der Bildung. Brauchbare Materialkenntnis des Leders und dessen Bearbeitungsweisen lernen Gerber und Schuster noch immer am besten von tüchtigen Handwerksmeistern, nicht aber vom Schulmeister, der dem Schüler gegenüber andere Aufgaben hat und sich lächerlich macht, wenn er ihm sein „Leben" meistern will. Die Aufgabe der Schule ist bezeichnet durch die Forderung nach einem hohen Weltbild, gearbeitet aus den Gütern der Religion, der Kunst, der Wissenschaft, aller hohen geistigen Güter des eigenen und der verwandten Völker, womit der Schüler sich einmal Rechenschaft geben kann über Sinn und Richtung seines Lebens, über die Zusammenhänge der Welt und der Menschheit. Darin sind dann auch das nützliche Wissen und Können, die Handhabung der Kulturtechniken, die formale Schulung der Erkenntnisfähigkeit und der Urteilskraft mit brauchbarer Kenntnis der umgebenden Wirklichkeit notwendig mitenthalten.

6. Mitbestimmend für Auswahl und Ausrichtung des Bildungsgutes sind dann auch die Ziele und Aufgaben des maßgebenden Schulherrn, also desjenigen Sozialgebildes, das die Schulen gründet, trägt, organisiert und unterhält. Das ist in unserer Gegenwart der Staat, der dabei in Arbeitsgemeinschaft mit anderen Körperschaften, Gemeinden, Kirchen, Berufs- und Weltanschauungsverbänden stehen kann. Der staatsbürgerliche Gedanke wird in diesem Fall zum Rückgrat alles öffentlichen, vom Staat getragenen und gelenkten Schulwesens, wobei der staatsbürgerliche Zweck — nach seiner Art und Geschichte — aber überhaupt nur

denkbar ist in seiner Verflechtung mit dem beruflichen, wirtschaftlichen, kulturellen Zweck, da ja der Staat selbst als ein Organsystem am Volkstum auf Tod und Leben in alle anderen Seiten, Formen und Funktionen des Volkstums verflochten ist. Der Staat als Pfleger des Volkstums, zugleich als sein handlungsfähiges Willensorgan, hat im Schulwesen die Zwecke der Volksgemeinschaft, das für alle Volksglieder Gemeinsame, Verpflichtende und Nötige zur Geltung zu bringen gegenüber allem Auflösenden und Aufspaltenden. Dazu gehören vorweg die hohen geistigen Besitztümer des Volkes selbst, auf denen seine Überlieferung, sein Zusammenhalt, seine Selbstanschauung und sein Selbstbewußtsein beruhen. Vorausgesetzt ist dabei ein Volksstaat, der auch wirklich Ausdruck des völkischen Wesens und Willens ist.

Eine kurze Überschau über die Bezirke des Bildungsgutes, das unsern allgemeinbildenden Schulen zugrunde liegt, soll Art und Herkunft dieses Gutes in kurzen Andeutungen erläutern.

Religionsunterricht als besonderer Lehrgegenstand ist einmal das Erzeugnis der konfessionellen Aufspaltung vom 16. Jahrhundert an, dann aber auch Ausdruck für die Tatsache, daß sich von jener Zeit an das scholastische System auch nach anderer Richtung aufspaltet: die Wissenschaft steht fortan nicht mehr im Dienst des Glaubens und der Offenbarung, sondern Religion als Gottesglauben und Wissenschaft als Welterkenntnis treten grundsätzlich als zwei verschiedene Dimensionen auseinander: außerhalb des religiösen Bezirkes entsteht die rein rationale, weltliche Kultur und Bildung. Luthers kleiner Katechismus samt seinen Nachfolgern in den andern Konfessionen, die gegeneinander entwickelten Dogmatiken und Unterscheidungslehren erzeugen den Religionsunterricht als Fach und machen seinen Inhalt aus. Von nun an kann das religiöse Lehrsystem nicht mehr das weltlich-rationale in seinen Dienst nehmen, womit der Religion aber keineswegs die Möglichkeit genommen ist, das ganze Leben und die ganze Bildung von innen her mit ihrem Gehalt zu durchdringen.

Deutschunterricht als Fach wird erst möglich von dem Augenblick an, wo die deutsche Sprache als Sprache der Schule, der Bildung, des Schrifttums siegreich gegen das Latein durchgedrungen ist und die in der deutschen Sprache gefaßten Güter des deutschen Volkes, seiner Geschichte und Literatur in den Mittelpunkt des Unterrichts zu stehen kommen. Der Deutschunterricht setzt voraus das geistige Erwachen des Deutschtums zu sich selbst, einen Eigenbesitz an hoher Kultur und klassischem Gut, die Wiederanknüpfung an eine abgerissene und zerstörte Tradition, endlich die Pflege der Schule durch einen Staat, der sich seiner völkischen Eigenart und seiner nationalen Aufgaben bewußt geworden ist. Verbunden damit ist die formale Bildung in mündlicher und schriftlicher Ausdrucksfähigkeit, worin dann auch die Verbindung mit den Nützlichkeiten heutigen Alltagslebens, die Vorbereitung staatsbürgerlichen, beruflichen und wirtschaftlichen Wirkens gegeben ist.

Fremdsprachen reihen persönliche Bildung und völkische Kultur ein in den Kulturkreis und dessen Tradition bis zu seinen Anfängen und Grundlagen im Griechentum hinauf. Der eigentlich bildende Sinn der Fremdsprachen liegt in der Eröffnung des Zugangsweges zu den hohen, zumal auch für uns klassischen Gütern anderer Völker, mit denen wir in Kulturverbindung stehen: die Weitung unseres Blickfeldes und Weltbildes zuletzt mit Richtung auf die Menschheit, auf Verstehen und Verständigung der Völker untereinander. An zweiter Stelle steht dann mit dem formalbildenden Wert dieses Unterrichts auch sein Nutzen für Wirtschaft, Handelsverkehr, Personenverkehr, Politik usw. Wie der Deutschunterricht die Vollendung der deutschen Volkheit zur letzten Aufgabe hat, so ist das Ziel des fremdsprachlichen Unterrichts die Humanität und zusammen mit der Philosophie auch die Anthropologie.

Die mathematisch-mechanistische Fächergruppe mit ihrem hohen Symbol, dem kopernikanischen Weltbild, ist der bildende Niederschlag der großen Kulturbewegung des 17. Jahrhunderts. Ihrer Struktur und Methodik wohnt die Philosophie des großen Rationalismus ein, auch wenn sie nicht als Sonderfach gelehrt wird. Diese Fächer gelten heute vornehmlich als Mittel formalistisch-wissenschaftlicher und technischer Schulung des Denkens. Die Mathematik insbesondere soll so gelehrt werden, daß sie immer mehr aus Gegenständlichkeit in formale Methodik des Denkens und der Technik übergeht. Wie aber Mathematik und die von ihr beherrschten exakten Wissenschaften einst in ganz hohem Grade weltanschauliche Bedeutung hatten, als die Griechen die Proportionen, die mathematische Gesetzlichkeit in Sphärenlauf, Gezeiten und musischen Harmonien entdeckten, wie sie daraus folgernd die Mathematik zum Gesetz der Staaten, der Stadtanlagen, der Technik alles öffentlichen Lebens zu machen suchten, wie die Mathematik im Zeitalter des siegenden Kopernikanismus abermals solche weltanschauliche Bedeutung gewann — man denke nur an die Erschließung des extensiv und intensiv Unendlichen und die, etwa bei Pacal, dadurch hervorgerufene seelische Erschütterung —, so können diese Wissenschaften jederzeit mit ihrer kosmologischen Geltung auch eine bildende Wirkung höchsten Ranges entfalten. Sie enthalten gewaltige Symbolkraft in sich.

Im 18. Jahrhundert hat die Biologie dem Absolutismus und Überschwang des mechanistischen Rationalismus die ersten Grenzen gesetzt: das Problem des Lebens erwies sich als autonom gegenüber der Maschine. Damit war ein neuer Weg zur Deutung der Welt und Hinterwelt eröffnet. Das biologisches Weltbild wurde die Aufgabe der Bildung in dieser Fächergruppe. Von da aus hat dann die Naturphilosophie der Romantik — zusammen mit der vom Neuhumanismus ausgebildeten Wissenschaftsmethode —, ebenfalls vom Grundbegriff des Organismus ausgehend, den Aufbau der Geisteswissenschaften, die Erschließung des geschichtlichen Weltbildes ermöglicht, das eine Großtat des 19. Jahrhunderts bleiben wird. Zugleich kam damit Erdkunde als Bindeglied zwischen Mechanistik, Biologie, Geschichte, Volks- und Völkerkunde, womit das Gesamtweltbild, die „enkyklios paideia" der neueren Zeit, zugleich der Typus der in den Schulen vermittelten Allgemeinbildung geschlossen war.

Es schließen sich an die Leibesübungen mit ihrem biologisch-ästhetisch-sittlichen Sinn, Zeichnen und Werkunterricht, teils als Wege zur Technik und zur künstlerischen Schulung, teils als methodische Grundformen für alle anderen Unterrichtsgegenstände. Die Leibesübungen, seit der Aufklärung in die Schule aufgenommen, bekunden am deutlichsten den auf die Diesseitigkeit, auf Rehabilitierung des Leibes gerichteten Sinn moderner Weltanschauung. Dagegen schließt der Gesang — als künstlerisch-technisches Fach gegenüber der mit den anderen Gegenständen verknüpften rationalen Bildung stark in einen Winkel gedrängt — den ganzen Ring dieser Bildung: er ist seiner Art und Herkunft nach eine Wurzel, ein — fast archaischer — Grundstock des gesamten Systems, wie im Mittelalter und besonders deutlich noch einmal im 16. Jahrhundert zu ersehen ist. Der Gesang ist die Nabelschnur des Ganzen, die Schule ursprünglich mit der Kultliturgie verknüpfend, die Kultliturgie über das ganze Leben ausweitend, seinem Sinn nach auch heute ein Mittel der unmittelbaren Seelenpflege, der Erhebung und seelischen Ausweitung über den Alltag, auch wenn er stark verweltlicht ist[1]).

Der Lehrplan jeder Schule ist eingestellt auf bestimmte, von der Gegenwart gestellte Bildungsaufgaben, seinem Gehalt nach daraus aber durchaus nicht ableitbar. Vielmehr ist jeder einzelne Lehrplan und erst recht das gesamte gegenwärtige Bildungssystem wesentlich nichts anderes als der Niederschlag, das in gegenwärtigen Bedürfnissen und Aufgaben lebendige Ergebnis der gesamten Kulturgeschichte des Abendlandes und des deutschen Volkes, in Bildungsgut umgewandelt, in ein System gebracht, in eine große Schulorganisation und Bildungsverfassung einbezogen und darin auf-

[1]) Siehe dazu Krieck, „Bildungssysteme der Kulturvölker". Ferner „Musische Erziehung" (1928) und „Musik, Staat und Erziehung" in „Staat und Kultur" (1929).

gehoben, lebendig erhalten. Unsere Bildung und unser Weltbild spiegeln den Verlauf unserer Kulturgeschichte wider, die der Bildungsgang in abgekürzter Form wiederholt, und die von Lehrplan, Lehrgang und Schulaufbau in ein rationales Zwecksystem umgewandelt wird. Jede Gründung eines neuen Schultyps und jede Lehrplanreform bestehender Schulen bedeutet die Anpassung der Bildung an eine Schwerpunktsverlagerung in der Kultur, an Erschließung neuer Gebiete oder Gewinnung neuen Kulturgutes. Dabei wird der Teil des Bildungsgutes, der veraltet ist und gegenwärtigen Werten nicht mehr entspricht, aufgegeben.

16. DIE BILDUNGSMETHODE.

Das herrschende Prinzip einer Kultur bestimmt, indem es im Bildungsvorgang zur Anwendung gebracht wird, die Methode, die Weise der Bildung. Die Ablösung einer Kulturperiode durch eine andere, hervorgerufen durch einen Wechsel im Kulturprinzip, bringt jeweils auch eine solche Umschichtung im vorhandenen Kulturgut mit sich, daß diejenige Schicht, die dem neuen Prinzip am meisten entspricht und demgemäß von ihm am folgerichtigsten durchgeformt wird, in Kultur und Bildung auch an die maßgebende Stelle rückt und dabei die ausgiebigste Pflege erfährt. So übernehmen denn in Zeitaltern des Rationalismus die rationale Philosophie und Wissenschaft die Führung, während das Mittelalter mit seinem Prinzip des autoritativen Glaubens das Offenbarungsgut an erster Stelle stehen hatte, das vorrationalistische Griechentum aber die Dichtung samt dem musischen Übungssystem, Zeitalter der Mystik — die großen Erlösungsreligionen Indiens oder die spätantiken Mysterienreligionen — deren mythisch-philosophisches Lehrgut samt den Übungssystemen der Intellektuellenmystik.

Mit Sophistik, Sokratik und Dialektik hat der griechische Rationalisnus auch die ihm eigentümliche Bildungsform zusammen mit der Bildungsweise, dem Aufbau des Bildungsgutes, der Lehrgänge und der Schultypen erzeugt. Im Lehrgespräch „Menon" hat Platon die klassische Katechese der Sokratik hinterlassen — einen Sonderfall seines gesamten pädagogischen Lebenswerkes, seines dialektisch-dialogischen Philosophierens. Lehrbarkeit der Arete, Formung des ganzen Menschen durch Weckung seiner selbsttätigen Einsicht, seiner wahren Erkenntnis an Stelle des autoritativ überlieferten Übungssystems: das ist der eigentliche Sinn der Bildung im Zeitalter des griechischen Rationalismus. Die Sokratik führt den Schüler von seinem Scheinwissen hin zum rechten Nichtwissen, weckt zugleich aber in ihm den Eros des Wahrerkennens, das er nun aus Eigenkraft aus sich selbst hervorholen muß, indem er den freien Weg gewinnt zur Schau der ewigen Ideen: des Wahren, Schönen und Guten. Der Lehrer kann dem Schüler diese Erkenntnis nicht eingeben, denn es geht nichts Wesenhaftes von einem Menschen in den andern hinüber. Doch besitzt jeder Mensch in seiner Menschlichkeit, in seiner Bildsamkeit die Fähigkeit jener Schau als Anlage: Erinnerung an verschüttete Erkenntnisse, welche die Seele im Urzustand oder im Rade der Ge-

burten schon einmal gehabt hat, und die nun zur Wiedererinnerung werden, wenn der Führer, der auf der Bahn dieser Erkenntnis vorangeschritten ist, durch seine Weckungsmethode dem Schüler die Bahn weist, auf der er solche Erkenntnis wiedergewinnen und durch Teilhabe an den Ideen zur Vollkommenheit gelangen kann. „Denn wahrlich, Suchen und Lernen ist ganz und gar nur Erinnern." Und so, ohne belehrt zu werden, rein durch Fragestellung wird der, dessen Eros erweckt ist, wahres Wissen und rechte Tugend erwerben, indem er diese Kenntnis selbst und aus sich selbst wie eine Entdeckung holt.

Die Ausbildung dieser Methode bezeichnet nicht sowohl, wie ihre Entdecker im ersten Überschwang glaubten, den Beginn absoluter Vollkommenheit der Menschen, wohl aber eine entscheidende Epoche in Kultur und Bildung: ein neuer Typ des Menschentums kommt sieghaft herauf, ein anderes Welt- und Zeitbewußtsein, eine neue Weise der Auseinandersetzung mit Welt und Leben hebt an. Die Erkenntnis aber kann nicht auf beliebige Ziele und Zwecke eingestellt sein, sondern als wahre Erkenntnis nur auf das Eine und Notwendige, das für alle gleiche und verpflichtende Gute, also auf die Durchdringung und Formung des ganzen Menschen, zugleich auf die Gestaltung der Gemeinschaft und Gesellschaft, der Staats-, Rechts- und Erziehungsordnungen im Sinne des obersten Gutes. Damit ist Leben, Einheit, Ganzheit, Volk gerettet vor der Auflösung, in die der Subjektivismus der Sophisten hereintrieb. In den an Gehalt überreichen „Gesetzen" hat Platon — ähnlich wie Kungfutse — zur Ideenschau und Methode aber auch das überlieferte, festgefügte Bildungsgut noch in die Grundlagen des Erziehungs- und Bildungssystems hineingenommen, auch gefordert, daß die öffentlichen Gemeinschaftsordnungen ganz streng darauf erbaut würden. Damit ist er der Gefahr des reinen und absoluten Methodismus, der allemal in die subjektivistische Auflösung hineingerät, entronnen: nicht die Individualität ist Fundament und Ziel dieser Methode, nicht ist die Erkenntnis vom Lebensganzen abgelöst, weder zum Selbstzweck gemacht noch auch beliebig auf irgendwelche fremde Zwecke einstellbar, sondern die Methode ist dem ewigen Gesetz allein verpflichtet und so jeder Willkür enthoben: der Herrscher-Philosoph übt im Namen der Ideen und ihrer Gesetze ein unbedingtes Regiment über die Jugend, die Schule, die Lehrer, die Dichter, die Musiker; er bestimmt das Kulturgut so gut wie die Bildungsmethode und die gesamte Erziehungsform. Stoiker und Epikureer aber sind den Gefahren des kritisch-rationalen Methodismus allein dadurch entgangen und zu einer positiven Erziehung in ihren Schulen gelangt, daß sie das Lehrsystem des Meisters dogmatisch der Lehrform zugrunde legten, die Lehrweise daran banden und hier also der Kritik oder der subjektiven Meinung Schranken setzten.

Weckung des Zweifels, der kritischen Urteilskraft, der persönlichen Selbsttätigkeit, der freien Forschung und Selbstbestimmung als Prinzip

der Lehr- und Lernmethode wäre dem Mittelalter notwendig ein Greuel, ein Frevel gegen Gott und Mensch gewesen, denn es hätte sein Kulturprinzip verneint und seinen Kulturaufbau umgeworfen, wie es dann auch der Fall war, als dieses Prinzip mit dem neueren Rationalismus sieghaft in Kultur und Bildung durchdrang. Über dem Mittelalter standen unverletzliche Autoritäten: die göttliche Offenbarung samt ihrem Pfleger und Bewahrer, dem päpstlichen Statthalter Christi als dem absoluten Lehrherrn der Christenheit, dazu die unerreichbare Vorbildlichkeit überlieferter Muster der Antike: gegenüber alledem konnte der Mensch nur mechanisch, wortgetreu sich den Lehrbestand aneignen, ein- für allemal zur Richtschnur seines Denkens und Wissens, seines Wollens und Handelns machen. Die rationale, begriffliche Erkenntnis — in der Hochscholastik zur frei beweglichen, dialektischen Methode des Philosophierens und zugleich der Bildung ausgebaut — konnte nur das einzige Ziel verfolgen, die autoritative Traditionsmasse ins System zu fassen, die inneren Widersprüche auszugleichen, die volle Einheit herzustellen, die Offenbarung begrifflich, also rational begreiflich zu machen. Mechanismus des Aneignens und Weitergebens, verbunden mit der formalistischen Dialektik, alles umrahmt durch die überlieferte Autorität: das macht die Bildungsmethode des Mittelalters, zugleich das Strukturprinzip seiner ganzen Kultur aus.

Mit der Wiedergeburt des griechischen Rationalismus in einer neuen Zeit und Welt war auch das Problem einer entsprechenden Bildungsmethode gestellt, die man dann zu einem bewußten und planmäßigen System der Gesamterziehung glaubte ausweiten zu können. Es war zunächst ein Wiedererwachen des Stoizismus in Ethik, in Methodik des Denkens, des Bildens, der Gestaltung des öffentlichen Lebens (Naturrecht) und des Weltbildes: Formung des Einzelmenschen von der Erkenntnis aus, Weckung der in ihm enthaltenen Vernunftanlagen zur Reife der Humanität, Aufbau der Lebensordnungen und der Menschheit gemäß diesen rationalen Grundsätzen und der ihnen gemäß gebildeten Einzelmenschen. Wie ein großer Schatten ist Sokrates durch das 18. Jahrhundert geschritten. Der aus dem rationalen Prinzip fließende Methodismus feiert seine Triumphe nacheinander in der Philosophie und Wissenschaft, in Staatsgestaltung und Wirtschaft, in der Technik, im Weltbild des Naturrechts, schließlich im 18. Jahrhundert unter dem Zeichen des Sokrates auch in der inneren Menschenformung, der Bildungsmethodik.

Für die pädagogische Theorie fällt die Entscheidung bezeichnenderweise mit einer Erziehungslehre in Romanform: in Rousseaus Emil. Damit ist die Erziehungslehre stark von der Wirklichkeit abgerückt und in die Sphäre reiner Idealität, der bloßen Forderung und utopischen Möglichkeit erhoben: es trat ein schroffer, von der Theorie aber wenig bemerkter Gegensatz zwischen ihr selbst und dem wirklichen Bildungsvorgang, der Wirklichkeitslage der Schule ein. Während die Theorie allein

von Idealforderungen aus glaubte den Bildungsvorgang und die Bildungsmethode, wohl selbst auch die Bildungsinhalte, konstruieren zu können, blieb die wirkliche Schule doch gebunden an die realen Gegebenheiten, an die überlieferten Inhalte. Zuletzt versank die Bemühung um die Gestaltung einer absoluten Methode, die imstande wäre, die jedem Einzelmenschen einwohnenden Anlagen zu voller Entfaltung, Reife und Autonomie zu bringen, womit die allen Menschen vorbestimmte vollkommene Humanität erreicht wäre, in einen auflösenden Subjektivismus: die Humanität als Grundlage und zugleich als Ziel verflüchtigte sich, und übrig blieb das absolute Individuum, der reine Psychologismus und Methodismus. Wohl hatte die Pädagogik der absoluten Methode symbolische Bedeutung für die Lage und Haltung des ganzen Zeitalters, wohl brachte sie nötige Spannungen zur Stofflichkeit und zum Traditionalismus vorheriger, auch gegenwärtiger Bildungswirklichkeit hervor. In der Hauptsache aber ist daraus die Verkrampfung einer Schulreform in Permanenz gekommen, die den Anschluß an die Wirklichkeit nie recht gewinnen, nie ihren Gegenstand von Grund aus umgestalten konnte, weil sie den bewegenden Ansatzpunkt verfehlte, der eben nicht im Methodenformalismus, sondern im Welt- und Menschheitsbild selbst liegt, das geformt wird vermittels der Güter, in welchen die schöpferischen Menschen den Gehalt und die Tendenz des Zeitalters zur Anschauung gebracht, die Werte und Ziele vergegenständlicht haben. Die große Schulreform zu Beginn des 19. Jahrhunderts kam zuletzt — Pestalozzi eingeschlossen — nicht so sehr aus den Theorien und Forderungen einer neuen Methodik, sondern eines von den führenden Menschen neu gestalteten Weltbildes, eines neuen Kulturgutes und Kultursinnes, eines neuen Zeit- und Volksbewußtseins, wofür die neue Methode eben nur Ausdruck und Mittel war, als dieser Kulturgehalt dem zu reformierenden Schulwesen zum Inhalt gegeben wurde.

Bei Rousseau steht der einzelne „Erzieher", der als solcher hier wohl überhaupt erstmals erfunden, in der Wirklichkeit aber zuvor und nachher nie vorhanden gewesen ist, — im Emil selbst ein namen- und gestaltloses Gespenst, der zum Begriff verflüchtigte und verabsolutierte Hofmeister und Hauslehrer des 18. Jahrhunderts — gegen den vereinzelten, aus seiner natürlichen Umgebung künstlich herausgelösten und damit entwurzelten Zögling, zwischen beiden nichts als eine absolute Methode, die dann irgendwelche Inhalte zweckhaft heranzieht, auch Umstände des wirklichen Lebens wie Kulissen aufstellt, um den reinen und vollkommenen Menschen, den Menschen an sich hervorzubringen: einen lebensunfähigen Homunkulus aus der Retorte. Der allmächtigen und allweisen Methode steht indessen entgegen der Gedanke eines nicht minder absoluten, selbsttätigen Wachstums: der „Erzieher" hat nur die aus dem spontanen Wachstum kommenden Bedürfnisse zu erfüllen, wodurch die Methode genötigt wird, sich selbst zu verstecken, auf Um-

wegen zu gehen, um wenigstens nicht den Anschein zu erwecken, als rufe sie aus ihrer Vorsehung die Bedürfnisse erst hervor, als lenke und errege sie das Wachstum: es muß verhütet werden, daß etwas geschieht! Dieser anonyme Erzieher ist das irdische Abbild des deistischen Gottes — und umgekehrt —, zu dem der savoyische Vikar sich bekennt.

Der Versuch, die Gesamterziehung wenigstens in der Theorie zu rationalisieren, d. h. aus der Bildungsmethode der Schule, vielmehr: der Bildung durch den Hauslehrer, ein Prinzip und System der gesamten Erziehung zu gewinnen, diese Erziehung also von Ursprung an auf Absicht, Bewußtheit, Planmäßigkeit zu stellen, sie durch das Mittel verstandesmäßiger Einsicht und Erkenntnis vorwiegend zu gestalten, ihr mit Hilfe der Ethik ein allgemeingültiges, „humanes" Ziel zu setzen und mit Hilfe der Psychologie ihr die nicht minder allgemeingültige Methode zu bereiten, die völlige Isolierung des Einzelmenschen und der Erziehungsfunktion, die dann eben nur noch eine Technik ist, wurde von Herbart in System gebracht und hat durch das ganze 19. Jahrhundert in allerlei Abwandlungen die pädagogische Theorie völlig beherrscht. Die Wandlungen der Zielsetzung bis zum völligen Aufgeben normativer Allgemeinziele, die Anpassungen der Methodik an neue Ziele, die Verbreiterungen der Grundlage durch Hereinziehen neuer „Grundwissenschaften" haben die Struktur dieser technologischen Wissenschaft nicht von Grund auf verändern können, bis dann die neue Erziehungswissenschaft die Erziehung als wesentliche Funktion des Gemeinschaftslebens erfaßte und damit zum Aufbau des Systems der reinen Wissenschaft auf neuer Grundlage kam.

Pestalozzi hatte starken Anteil an den Zielen und Denkweisen der Aufklärung wie auch des Idealismus, nicht minder war er von Rousseau stark beeinflußt. Aus seinem durchaus andersartigen, stark in der Unmittelbarkeit lebenden und gern ekstatisch ausbrechenden Menschentum hat er indessen mit einem neuen Menschenbild auch die Ansätze einer neuen Methodik gewonnen, alles das aber weit mehr in der Unmittelbarkeit gelebt und betätigt als in Begriff und Theorie fassen können. Auch für Pestalozzi war Selbsttätigkeit und Selbstbildung, Formal- und Kraftbildung das Ziel. Er schaute aber die Menschen nicht in der Vereinzelung, nicht in der abstrakten Individualität, sondern wesentlich zusammen mit ihrer natürlichen und sozialen Umwelt, der „Individuallage", in Verbundenheit untereinander: die Liebeseinung ist der Kern seines Wesens und seines Menschenbildes. Sein Bemühen geht nicht auf Heraushebung des Einzelnen, auch nicht auf Heraushebung einzelner seelischer Funktionen, etwa des Verstandes und des rationalen Verstehens, sondern auf die Einsenkung der Einzelmenschen in die Gemeinschaft, der einzelnen seelischen Funktionen in die Ganzheit („Kopf, Herz und Hand") des Menschen in natürliche Lage und Umwelt. „Anschauung" nennt er das Prinzip der Bindung und der Bildung, die dadurch zustande kommt, daß

diese einsenkende Anschauung, das Einswerden mit Mensch und Natur, jeden Einzelnen zur Entfaltung und Vollendung bringt. Die Anschauung führt ihn in den Grund der Dinge, in die Einheit und Gemeinschaft mit den andern: sie muß darum gefestigt, verstärkt, vertieft werden. Vom Fundament der Anschauung aus kommt der Mensch dann durch rhythmische Reihung zur Ausweitung: von der Individuallage organisch und stufenweise zum Welt- und Menschheitsbild. Kein anderer zuvor hat es fertig gebracht, die Schar der Kinder zur seelisch ausgeweiteten und gehobenen Einheit, zur wirklichen und wirksamen Gemeinsamkeit zu machen, sie auch als solche, nicht aber als Summe Einzelner, zu erfassen und zu formen, während er in Einzelerziehung leicht versagte. Daß er seinem Chorsprechen, seinen rhythmischen Mitteln und Reihenbildungen weder mystische noch musische, sondern rationale Ziele gab: Sprachform, Zahlform, Raumform, das befähigte ihn, zum Reformer moderner Volks- und Schulbildung zu werden. Pestalozzi war Gegner der Sokratik aus Instinkt, ist aber in vielen Punkten Platon nahe gekommen. Nach seinen eigenen unzulänglichen Worten und Begriffen wollte er aus der Bildung einen selbsttätigen, schon von den Müttern zu handhabenden Mechanismus machen: die Tatsache, daß er dafür gelegentlich dann „Organisieren" sagt oder in den nächsten Auflagen seiner Schriften setzt, zeigt ihn auf einer inneren Scheide der rationalen Kulturperiode: es bereitet sich in ihm die Erkenntnis der Gemeinschaft, der Ganzheit, des Organismus, der Urverbundenheit zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Außennatur wieder an, und er will Erziehung und Bildung, Gesellschaft und Staat, Recht und Wirtschaft einsenken in den Grund, in diese wesenhafte Verbundenheit, daß sie von hier aus zu neuer Gestalt wachsen können. Darum hat er von hier aus so besonders stark hineinwirken können in jenes neu sich gestaltende Preußen, an dem der Freiherr vom Stein, der spätere Fichte, der Hamannjünger Nicolovius — Pestalozzis begeisterter Freund! — mitwirkten.

Gleichzeitig erfuhr in der Universität Berlin, deren Gründung durch W. von Humboldt und Schleiermacher den tiefsten Einschnitt im Werdegang der abendländischen Universität bedeutet, das rationale Prinzip seine klassische Anwendung als Bildungsmethode: der Forscher, der Mann der reinen Erkenntnis und Wissenschaft, wird grundsätzlich zum Hochschullehrer mit Freiheit der Forschung und der Lehre, und die Methode des Forschens, des selbsttätigen „Erarbeitens" zum methodischen Prinzip dieser Bildung. Die selbständige Handhabung der wissenschaftlichen Methode soll hinführen zum geforderten Weltbild, zur humanen Bildung, zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit, zur Gerechtigkeit, Sachlichkeit, Objektivität als Werten, die das ganze Leben, nicht nur die Erkenntnissphäre beherrschen sollen: der Weg zum Guten führt über das Wahre. An dieser Stelle finden Aufklärung, Neuhumanismus und Klassizismus, Kritizismus und Idealismus, Romantik, historische Schule

und exakte Naturwissenschaft ihre organisatorische und methodische Einung. Das methodische Prinzip ist dem Pestalozzis verwandt, doch ergab die Verschiedenheit des Ansatzpunktes einen inneren Grund für jene Zweiteilung, die Volksschule und Lehrerseminar schroff von Gymnasium und Universität trennte.

Die periodischen Schulreformen der späteren Zeit mit Schaffung neuer Schultypen oder innerer Umgestaltung der vorhandenen haben jeweils Organisation, Inhalt und Methode den Wandlungen und Schwerpunktsverschiebungen der Kultur, denen solche in den sozialen Lagerungen entsprechen, angepaßt. Niemals aber ist die Entscheidung aus den Bemühungen der Theorie um die Methode heraus erfolgt: stets zeigt die Reform zu tiefst eine Veränderung im Weltbild, im Selbstbewußtsein und Wollen des Volkes wie im zugehörigen Kulturgut an: die geschichtsbildenden „Ideen" sind auch die bestimmenden Kräfte für Bildung, Schule und ihre Wandlungen. Darum kann aber auch die Methode der Bildung immer nur begriffen werden als Ergebnis geschichtlichen Werdens und Veränderns, als Ausdruck der geschichtlichen Lage, nicht aber als absolutes Formprinzip einer zeitlosen, absoluten und abgelösten Humanität. Alle Bildungsmethodik steht also notwendig im engsten Zusammenhang wie der Zeitrichtung, so auch der sozialen Gliederung, also der Formen und Inhalte des Gemeinschaftslebens, welche die gesamte Erziehung bestimmen und leisten: die methodische Bildung ist stets nur ein organischer Bestandteil des gesamten Erziehungsvorgangs.

Zur wissenschaftlichen Zergliederung und Beurteilung einer Bildungsmethode kommen folgende Grundsätze zur Geltung:

1. Die Grundlage einer Methode bildet das in der betreffenden Zeit- und Kulturlage herrschende Bild von der Menschheit, wie solche Bilder jeweils in den großen Philosophien (Platon, Thomas, Descartes, Kant) herausgearbeitet sind.

2. Die Methode ist bestimmt durch die Struktur des jeweiligen Objekts, des Bildungsgutes, das vermittelt werden soll. Insofern verlangt jedes „Fach" eine angemessene Abwandlung der methodischen Grundform: man kann nicht das Einmaleins, den Götz von Berlichingen und die Geschichte der Französischen Revolution nach demselben methodischen Schema unterrichten.

3. Die dem Gegenstand eigentümliche methodische Lehrform ist mit Hilfe der Psychologie so zu verlängern und zu gestalten, daß sie der Wachstumsstufe, der Fassungskraft des Schülers angepaßt wird. Auf den obersten Bildungsstufen, an den Hochschulen, kommen dann Wissenschafts- und Lehrmethode annähernd zur Deckung.

4. Die Fassungskraft und Entwicklungshöhe des Schülers ist auf jeder Stufe bedingt durch den vorherigen Bildungsgang, durch das also, was schon aufgenommen und verarbeitet ist. Der gesamte Bildungsgang wird zur abgekürzten Wiederholung des Kulturverlaufes, wodurch die Methode also nicht nur psychologisch, sondern auch entwicklungsgeschichtlich bedingt ist.

5. Das ökonomische Postulat der Methodik verlangt, daß mit einfachsten Mitteln und Stoffen ein größtmögliches Maß erzieherischer und bildender Wirkung erzielt wird. Der Erfolg ist zu bemessen an dem Grad, in dem der Schüler zur geistigen Selbsttätigkeit gelangt. Was der Bildungsgang an Lehrgütern auswählt und darbietet, muß symbolische Bedeutung haben: an einem Beispiel müssen weite Erkenntnisgebiete erschlossen und ganze Strecken des Weltbildes dargestellt werden können.

6. Durch die Methode sind die im Kulturgut enthaltenen sittlichen Werte zu erschließen und lebendig zu vermitteln. Die Aufnahme und Verarbeitung des Kulturgutes zum gemeinsamen Welt- und Menschheitsbild bedeutet die reife Eingliederung in die Lebensgemeinschaft von der Seite der geistigen Entfaltung her.

7. Damit ist zugleich die soziologische Bedingtheit der Methode gegeben: die freie rationale Selbstentscheidung hat nur Sinn in einer Gemeinschaftsform, die auf volle genossenschaftliche Gegenseitigkeit gegründet ist oder doch auf eine solche abzielt, während die autoritative Methode ihre Sinnerfüllung im Zusammenhang eines auf Autorität gegründeten Gesellschaftsbaues findet. Dazu kommen die anderen, das öffentliche Leben bestimmenden Faktoren: der Geist des Agon bei den Griechen oder des Sportes bei den Engländern, der dialektische Überschwang der Hochscholastik, die Bedürfnisse der Rhetorik in Spätantike und Renaissance, die Disziplin des preußischen Beamten- und Militärstaates haben die Methodik der Schulen bis in die Einzelheiten hinein mitbestimmt.

8. Schließlich wirkt auch die Organisationsform und damit der soziale Träger ein auf die Art der Methode. Je nachdem die Schule ein Glied des Staates und somit auf Staatsbürgerbildung eingestellt ist, oder ob sie dienendes Glied einer Kirche, einer Berufsgenossenschaft usw. ist, paßt sich mit Ziel, Lehrinhalt und Ethos der Schule auch deren Methodik an.

17. ALLGEMEINBILDUNG UND BERUFSBILDUNG.

Von außen gesehen bezeichnet der Begriff der Allgemeinbildung den Vorgang und das Ergebnis der Arbeit in Volks- und höheren Schulen. Was da wird, zeigen die Lehr- und Stundenpläne an: ein mechanisch zusammengestückter Enzyklopädismus von Fächern und Gegenständen, der das unorganische Konglomerat vorhandener Kulturgüter abspiegelt. Mit der Kritik an dieser Allgemeinbildung wird — darüber muß man sich klar sein — die gesamte Entwicklung der neueren Kultur getroffen, deren notwendiges Erzeugnis diese Bildung ist.

Der Sinn der Bildung deckt sich indessen nicht mit dem äußeren Bild, das die Schulen darbieten. Das Wesen der rationalen Kultur bestand ja darin, daß jeder autoritative Kanon beseitigt und an dessen Stelle ein Formalprinzip und eine entsprechende Methode gesetzt wurde: Philosophie, Wissenschaft, Dichtung und andere „Güter" sollten zuletzt nur die Gebiete darstellen, an denen sich das Prinzip des autonomen Vernunftgebrauchs entfalte und bewähre: sie sind notwendige Mittel, mit deren Hilfe der Schüler zur Selbsttätigkeit, zur Selbstbildung, zur Auswicklung seiner Kräfte und Anlagen, zum selbständigen Aufbau eines Weltbildes komme. Wo diese Bildung rechter Art war, sollte sie also nicht sowohl auf das materielle Wissen, auf das Aneignen und Behalten des Wissens als Stoff und Gegenstand ausgehen, als vielmehr auf die Entfaltung der selbsttätigen Vernunft und Urteilskraft, auf Bewährung der rationalen Methode am jeweils gegebenen Stoff. Wenn der Schüler also durch den Stundenplan am selben Vormittag durch die verschiedensten Fächer und Gegenstände geführt wird, so kann man doch sagen: es wird da überall nach demselben Prinzip auf dasselbe Ziel hingearbeitet. Nicht das bunt geflickte Gewand des Enzyklopädismus ist das

Ziel, sondern die Reifung des Menschentums und die Entfaltung des Weltbildes durch die im Prinzip einheitliche, in Anwendung auf die verschiedenen Gebiete aber sehr vielfältige und wandelbare Methode des Vernunftgebrauchs in Erkenntnis und Haltung.

Der „gebildete Mensch" hat in jeder Phase der Kulturentwicklung ein anderes Gesicht gehabt. Am Ende des 18. Jahrhunderts sollte sich die Humanität darstellen in einem Menschentum, das in seiner Bildung das Wahre, Gute und Schöne nach möglichster Vollkommenheit verkörpert. Im Sinne des wissenschaftlichen Positivismus an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert sollte der „Gebildete" ein Mensch sein, der, wenn er den Problemen der Natur, der Technik und Wirtschaft, der Gesellschaft und Geschichte gegenübertritt, zwar nicht von der Schule her über alles Bescheid wissen muß, wohl aber den Grad geistiger Reife erlangt hat, daß er — nach dem Wissenschaftsideal dieser Zeit — den Weg, die Weise und die Möglichkeit besitzt, um jedem solchen Problem selbständig beikommen zu können: für ihn ist grundsätzlich alles wißbar, berechenbar, erlernbar. Unzugängliches Geheimnis gibt es für ihn grundsätzlich nicht. Nicht soll ihm die Schule alles vorhandene und verfügbare Wissen mitgeben, wohl aber den Weg in alle Gebiete und zur selbständigen Handhabung der Methoden eröffnen. Mit der jüngsten Wandlung im Weltbild, das den Menschen im lebendigen Fluß des geschichtlichen Werdens des großen Gesamtgeschehens sieht und sehen will, ist auch der Sinn gegenwärtiger Schulreformbewegung bezeichnet: sie soll den Schülern die Möglichkeit geben, sich das neue Weltbild aufzubauen. Jenes Formalprinzip der Bildung aber, das nicht nur einem oder einigen Geschlechtern angehört, sondern das Prinzip des abendländischen Rationalismus schlechthin ist, wird damit keine wesenhafte Änderung, höchstens eine neuartige Anwendung erfahren. Was aber überdies die periodischen Schulreformen immer wieder nötig macht, das ist ein inneres Übel des Schulbetriebs: die Unmöglichkeit, daß die Schulen das Formalprinzip wirklich durchführen und durchhalten, das durch Prüfungen und Berechtigungen stets wieder erzwungene Abgleiten des Unterrichts auf den Stoff als solchen, die Überlastung mit Stoffen, die Unfähigkeit, rechtzeitig veraltete Stoffmassen auszuscheiden, um an ihren Stellen die Methode an solchen Gebieten zu entfalten und zu bewähren, die gemäß neuen Bildungszielen neu aufgenommen oder in den Vordergrund gerückt sind, was aber keineswegs bedeutet, daß diese Güter auch in der letzten Generation erzeugt sein müssen. Die Schule leidet daran, daß sie Neues aufnehmen soll, nicht aber Hergebrachtes zugleich aufgeben darf. Daher ihr unglückseliger Allerweltsenzyklopädismus. Es hieße aber die Gegenwart entwurzeln, wenn die Bildung sich auf deren eigene Erzeugnisse beschränken wollte.

Die Kritik an einer entarteten oder zur Entartung neigenden Allgemeinbildung darf indessen nicht dazu führen, daß deren Prinzip überhaupt

zugunsten einer Fach- oder Berufsbildung von Grund auf verworfen wird. Die Wendung, die Goethe in seinem Menschheitsbild vollzogen hat, worauf man sich in der Kritik an der Allgemeinbildung gern zu berufen pflegt, die Abwendung von der autonomen Humanität des 18. Jahrhunderts, die Forderung, daß ein ganzes Menschentum und ganze Bildung in einer konkreten Aufgabe, in Beruf und Gliedschaft am Organismus der Gemeinschaft zu verwirklichen sei, hat zwar ihre entscheidende geistesgeschichtliche Bedeutung, darf aber heute nicht zu verderblichen Folgerungen führen. Organische Gliedschaft hat stets die organische Ganzheit zur Voraussetzung: das Glied hat das Ganze in seiner Sonderart, seiner Sonderfunktion nachzubilden, kann also nicht in eine abgelöste Einseitigkeit eingeschlossen sein. Man wächst nicht geistig in Beruf und Gliedschaft hinein, um darin stecken zu bleiben, sondern um auf diesem konkreten Weg sein Menschentum, seine Bildung und sein Weltbild zur letztmöglichen Reife und Höhe zu entfalten. Das kann aber immer nur in der gemeinschaftlichen Ganzheit geschehen: wenn man die Ganzheit als Glied, von seinem Ort und seiner Aufgabe aus, erlebt, zur Bewußtheit und in die eigene Verantwortung erhebt. Der Nur-Handwerker, der Nur-Gelehrte, der Nur-Soldat, der nichts anderes sieht, weiß und kann als sein Handwerk, bleibt im Halbmenschentum stecken: Vollmensch wird auf diesem Wege nur, wer sein Sein und Werden, seine Aufgabe und Leistung in der organischen Verbindung mit der Ganzheit schaut und erfaßt: er allein kommt zur wahren Bildung, zum weiten und freien Weltbild. Der Handwerker soll ja nicht aufhören, bewußter und mitverantwortlicher Volksgenosse, Staatsbürger, Glaubensgenosse zu werden.

Von der Gemeinschaft — vom Volk — her gesehen hat die Gemeinbildung die Bedeutung eines Bandes, eines gemeinsamen Grundes und Inhaltes für das Bewußtsein der Glieder. Gemeinbildung verkörpert den Sinn der Ganzheit. Die Gemeinschaft geht vor dem ausgesonderten Glied, daher die Gemeinbildung — zeitlich und dem Range nach — vor der Berufsbildung. Diese kann immer nur eine Sonderung und Verzweigung oberhalb des gemeinsamen Grundes der Ganzheit sein. Das sieht man schon bei primitiven Völkern: die allgemeine Knabenweihe mit ihren erzieherischen und bildenden Wirkungen geht notwendig den Berufsweihen voran: mit diesen erst, die selbst eine Abwandlung, eine auf den Sonderzweck gerichtete Verzweigung der Knabenweihen darstellen, tritt die Gliederung, die gesellschaftliche und organisatorische Verzweigung des Gemeinschaftsganzen in die Erscheinung. Alle priesterlichen Berufsweihen und Berufssakramente sind z. B. notwendige Weiterbildungen und berufliche Verzweigungen des Taufsakraments, durch das überhaupt erst die Ganzheit der Kirchengemeinde im Generationenwechsel erneuert und wiedergeboren wird. Wo das neugeborene Kind schon zwangsmäßig durch seinen sozialen Ort für einen Stand oder Beruf vorbestimmt ist, da gehen eben Berufs- und Gemeinbildung Hand in Hand: zum Brah-

manen wird man nur dadurch, daß man mit der brahmanischen Aufgabe zugleich das ganze Kastenethos, den Stufenbau des Ganzen samt den bindenden Gehalten, alles verpflichtende und bindende Gut in seine Sonderform aufnimmt. Zum Berufstum gehört die Genossenschaft am Volk, die Bürgerschaft am Staat, die Gliedschaft in der Kirche doch wesentlich mit hinzu. In unseren eigenen Verhältnissen aber setzt die Berufswahl, ob sie nun frei der Neigung und Begabung entsprechend erfolgt oder aus wirtschaftlicher und sozialer Zwangslage heraus geschieht, allemal eine gewisse Reife des persönlichen, völkischen, staatsbürgerlichen, kirchlichen Wachstums notwendig voraus. Was alle Glieder einer Gemeinschaft verpflichtet und bindet, was allen gleich nötig ist, damit sie überhaupt zur Reife, zur Gemeinsamkeit der Haltung und Gesinnung, des Bewußtseins und Weltbildes kommen: das ist Inhalt und Sinn der vielgeschmähten Gemeinbildung.

Der Sachverhalt wird deutlicher an Zeitaltern, deren Kultur und Bildung ein fester Kanon zugrunde lag. Den Griechen hat die Tatsache, daß ihre Bildung dauernd auf Homer gegründet war, nicht nur über ihre politische Zerrissenheit hinweg ein nationales Gemein- und Kulturbewußtsein schaffen helfen, sondern auch in allen geschichtlichen Wandlungen die geistige Kontinuität stark gefestigt. Dasselbe gilt für die Religionen und Kirchen, die ein heiliges Buch, einen festen Kanon zur Grundlage haben; es gilt auch für die Kulturen des Hinduismus und der Chinesen mit ihren kanonischen Büchern und Lehren. Demgegenüber hat der neuere Rationalismus den entscheidenden Schritt getan, daß er kein Buch, keine dogmatische Lehre irgendwelcher Art — den auf ein Seitengleis geschobenen Religionsunterricht ausgenommen — mehr anerkannt hat: auch seine großen philosophischen Systeme sind nicht zu kanonischer Geltung gelangt, sie haben vielmehr immer nur das geltende Prinzip neu begründet, neu formuliert und zu neuer Anwendung auf das wechselnde Weltbild und die stets sich ändernde Bildungsrichtung gebracht. Nicht umsonst steht am ersten Höhepunkt dieser Entwicklung Descartes' Buch über die Methode. Diese Methode mußte dann in den einzelnen Wissenschaften, Techniken und in der Bildung neu entfaltet und angewandt werden. Auch Kant hat wesentlich Bedeutung für die Kultur als Methodiker und Begründer der Methode: er wirkt in die allgemeine Bildung viel weniger hinein durch seine Bücher und Lehren unmittelbar als dadurch, daß die Methode durch ihn neu geformt und gefestigt in Wissenschaft, Technik und Schule zu lebendiger Geltung kommt. Als aber Hegel versuchte, das große kanonische System zu schaffen, wie es Thomas für das Mittelalter getan hatte, indem er im System die Methode und die Gesamtinhalte in eins arbeitete, da war, weil sich die Kultur und Bildung einer Zeit, deren Prinzip den Fortschritt, die Kritik, die beständige Wandlung durch Rückgriff auf den Grund- und Ausgangspunkt geradezu forderte, ein System sich also als Kanon und Dogma nicht festlegen ließ, das Zeitalter des Enzyklopädismus, der Zusammenstückung einer Bildungseinheit aus der Vielheit vorhandener Fächer und Lehrgegenstände, angebrochen. Es war damit dem Schüler überlassen, aus der Vielheit der Lehrgegenstände selbst die Einheit des Weltbildes aufzubauen. Dahin führte auch die Lehr- und Bewegungsfreiheit, die zum Prinzip des neuen Universitätstyps gemacht war. Nun erhebt sich aber angesichts der gegenwärtigen Bildungsanarchie die zentrale Frage, wie der Schüler durch Schule und Hochschule zum Aufbau eines geschlossenen, einheitlichen Weltbildes hingeführt werden könne.

Das 19. Jahrhundert hat das geschichtliche Weltbild vornehmlich von außen her, auf dem Wege der positiven historischen Forschung aufgebaut, wenn auch nicht verkannt werden kann, daß der Arbeit der Geschichtsforscher, insbesondere deutlich bei

Savigny und Ranke, eine tiefe philosophische Auffassung vom Wesen und Werden der Geschichte zugrunde lag. Diese gewissermaßen „innere" Philosophie der die Völker und Menschen im Leben der Geschichte bewegenden Mächte herauszuarbeiten und zu Grundlagen des Bildes zu machen, das der Mensch von sich selbst, seiner Um- und Mitwelt, seiner Stellung im Geschichtsverlauf und seiner Aufgabe gegenüber der Zukunft hat, ist die wesentliche und gemeinschaftliche Angelegenheit der führenden geistigen Bewegungen in der Gegenwart, und sie verlangt eine entsprechende Reform der Bildung und innere Umstellung der Schule. Das Verhältnis zur Vergangenheit soll dadurch zur lebendigen Tradition werden, daß es bewußt von den zukunftgestaltenden Bedürfnissen der Gegenwart stets revidiert und neu gedeutet wird. Es wird also für die Schule eine größere und lebendigere Beweglichkeit in ihrem Verhältnis zur Vergangenheit, d. h. aber in Auslese und Gestaltung ihres Lehrgutes, gefordert. Es soll z. B. auch in der darzubietenden Dichtung der Kanon des als schlechthin vorbildlich Geltenden, des Klassischen, aufgelöst und beseitigt werden zugunsten einer Auslese, Bearbeitung und Deutung nach den Bedürfnissen der eben heranwachsenden Generation. Gewiß ist nun das Generationsproblem in der Geistesgeschichte von größter Bedeutung: schon bisher hat so ziemlich jede Jugend ihr Verhältnis zur Antike, zu Lessing, zu Schiller, Goethe, zu Bach und Mozart, Beethoven und Richard Wagner, zu Kant, Fichte und Hegel, selbst schon zu Nietzsche stets neu gestaltet. Es hat sich aber als grundlegender Irrtum erwiesen und wird sich auf fernerhin als Irrtum erweisen, daß ein Gut, ein Wert oder ein schöpferischer Mann, wenn sie für den Augenblick in den Hintergrund treten, damit auch schon für alle Zeiten tot und abgetan seien. Das grundsätzliche Nachgeben gegen jedes angeblich lebendige Bedürfnis, das sich bei näherem Zusehen doch oft genug als eine bloße Mode der Oberfläche erweist, würde nur tiefer in die subjektivistische Bildungsanarchie und in die volle Traditionslosigkeit hineinführen. Keine Generation kann nur aus sich selbst, aus ihren zeitgenössischen Meinungen, Moden, Bedürfnissen und Werken wachsen. Gerade diejenigen, die der Überzeugung sind, mit ihnen hebe die Welt erst eigentlich an, was älter sei als ihre eigene Generation, gehöre einer toten Vergangenheit, die glauben, nur von gegenwärtigem Literatentum geistig leben zu können, erweisen sich zumeist auch der Zukunft gegenüber als die Impotenten. Schon ein halbes Menschenalter nach ihnen erstehen gerade die Totgesagten der Vergangenheit lebendiger denn je: die Antike, der schon so oft totgesagte Schiller, so auch in Wissenschaft, Kunst, Philosophie, Religion. Es ist insbesondere für die Schulbildung darum festzuhalten, daß die Männer und Werke, die den Gehalt ganzer Völker und Zeitalter wirklich zum Ausdruck bringen, für die Dauer solcher Völker und Kulturperioden auch die Geltung des Klassischen als eines Lebendigen, stets wieder zu Verlebendigenden und darum Bildenden behalten, weit jenseits der Oberflächenströmungen und Tagesmoden, weil jedes Geschlecht an ihnen zur Selbstanschauung, zur Selbstbewußtheit und zum lebendigen Weltbild kommen kann. Alles, was wirklich der Zukunft fähig ist, setzt sich organisch zusammen aus Gegenwärtigem und lebendiger Tradition, die manchmal nicht tief genug in die Zeitalter — bis zu den Anfängen — zurückreichen kann. Das Gegenwärtige und Künftige zeigt sich immer nur als gestaltungskräftig, wenn es sich stark mit der Tradition auseinandergesetzt und an ihr bewährt hat.

Die Herstellung solcher Tradition aber ist wesentlich die Aufgabe der Schule, die damit das Objektive, das Feste und Gegenständliche in das sonst nach bloßen Bedürfnissen, Stimmungen und Subjektivitäten der Jungen zerfließende Leben hineinzubringen hat, damit es überhaupt erst ein geistiges Rückgrat bekomme. Zu verlangen ist von der Schule dabei nur, daß sie selbst lebendig sei und lebendig wirke, was aber keineswegs dem molluskenhaften Subjektivismus der bloßen Bedürfnisse und Moden gleichzusetzen ist. Zu verlangen ist, daß die Schule nicht von Stofflichkeit erdrückt sei und den Schüler damit erdrücke, also Beweglichkeit und wirkliche Gestaltungskraft; zu verlangen ist ferner, daß die Schule lebendige Werke und Werte der Vergangenheit nicht durch ihre mechanistische Behandlungsweise gerade für die Schüler erst tot mache. Sie hat dem Schüler etwas zu geben, was er aus sich selbst und seiner gegenwärtigen Umwelt nicht

haben kann, was er aber braucht, um sein Weltbild objektiv, dem Volkstum und der Kulturlage entsprechend, aufzubauen, eine Macht, an der er erst zu zeigen und zu bewähren hat, was er selbst sei. Der Schüler darf Goethe und Schiller nach seinen Bedürfnissen brauchen und deuten, um sie für seine Bildung verarbeiten zu können. Er darf aber weder meinen, daß er selbst den Gehalt dieser Werte und schließlich der ganzen Vorwelt aus sich selbst herausholen könne, noch auch, daß er ohne jene Vorbilder leben könne, wenn er nicht eben ein Barbar — auch ein durchaus modischer Barbar — sein will. Die Schichten aber, die dieses Ziel der reinen modischen Gegenwärtigkeit allein wollen, sind der Fäulnis verfallen, und es ist für das Volksganze um so besser, je schneller sie wegfaulen. Die Zukunft aber gehört denen, die sich am Objektiven, Gegenständlichen, das im Bereich des geschichtlichen Lebens allein aus der Vergangenheit zu uns kommt, zur Eigenheit entfaltet haben. Dann kommt die Zukunft aus wirklichem Wachstum. Die Zukunft zu „machen" ist für die Schule ebenso unmöglich wie für alle anderen Institutionen, Organisationen und Methoden. Ein geschichtliches Weltbild aber ist immer Gegenwart, denn es geht herovr aus der Auseinandersetzung der Lebenden mit ihrem übergeordneten Lebensganzen, mit Vorfahren und Tradition.

Die Berufsbildung ist begrifflich streng zu scheiden von der Berufsausbildung, der eigentlichen Erziehung zur Werkweise und Berufssittlichkeit in den Berufsorganisationen. Eine Berufsbildung ist wesentlich Angelegenheit beruflich eingestellter und verzweigter Schulen, und sie kommt allemal dann zustande, wenn sich über einen organisierten Beruf ein bestimmtes, ihm eigentümliches Bildungsgut lagert. Ein solches Gut verkörpert die dem Beruf eigenen Werte, Ziele und Ideale, ferner seine Technologie, die aus Werkerfahrungen mit Hilfe wissenschaftlicher, d. h. methodischer und systematischer Mittel zu einem lehrhaften Ganzen gearbeitet ist — wie etwa die Technologien des Künstlers, des Kaufmanns usw. —, vielleicht auch aus Historik der Berufsdisziplin und Berufsorganisation. Berufsbildung ist also die wissenschaftliche, intellektuelle, schulmäßige Ergänzung der Werkweise und der Haltung im Beruf. Das Zustandekommen einer solchen Berufsbildung setzt in der Regel die rationale Kulturstufe, das philosophisch-wissenschaftliche Denken voraus: solche Berufsbildung rationalisiert das Berufsleben.

Das Überwiegen des Wissenschaftlich-Technologischen in den Jahrhunderten der rationalen Kultur hat zum Ausbau des großen, vielteiligen und vielstufigen Fach- und Berufsschulwesens geführt. Es gibt schwerlich ein Erzeugnis dieser Kultur, das für ihre Art charakteristischer wäre. Das Berufsschulwesen hat auch immer mehr den Schwerpunkt der gesamten Berufserziehung in sich aufgenommen, so daß gerade hier jene Gefahr, die neuerdings mit dem Begriff der „Verschulung" bezeichnet wird, deutlich in die Erscheinung tritt: die Zeit der praktischen Berufsbildung schiebt sich vor der zunehmenden Schulbildung immer weiter hinauf und wird dabei immer intellektueller, zugleich problematischer, während früher das Leben im Beruf mit seiner praktischen Betätigung und seiner langen Eingewöhnung in Art und Haltung des Berufsmenschentums früh einsetzte. Damit hat sich dann aber auch das Erzeugnis der Berufsarbeit, Werk und Wirtschaft, entsprechend geändert: sie sind zunehmend entpersönlicht, rationalisiert, nach allgemeinen Typen normiert worden.

Ursprünglich ist die Vermittlung des nötigen Berufswissens mit der Erziehung zum Werkkönnen und zur Berufssittlichkeit in der Berufsorganisation organisch verbunden. Die Entwicklung der rationalen Kultur und ihres Schulwesens löst beides auseinander: die Schule verselbständigt sich unter der Oberleitung des Staates, und die Berufsorganisationen und Wirtschaftsmächte haben dabei zumeist auf das Berufsschulwesen nur mittelbaren Einfluß, sei es auf dem Wege über die Kommunal- und Staatspolitik, sei es durch Beteiligung an Kuratorien oder Aufsichtsinstanzen. Nur an verhältnismäßig wenig Stellen — etwa der Ausbildung des Arztes oder des Lehrers — kann eine berufspraktische Ausbildung nahe und organisch mit der berufswissenschaftlichen Bildung verbunden bleiben, während zumeist beides zeitlich und organisatorisch auseinandertritt. Der Möglichkeiten der Zusammenordnung beider gibt es dabei viele. Jedenfalls ist aber das Zustandekommen einer selbständigen Berufsschule und Berufsbildung abhängig vom Vorhandensein einer wissenschaftlich-philosophischen Kultur, von der aus erst die Berufserfahrungen systematisiert und zur Berufswissenschaft methodisch durchgebildet werden, wie es am klassischen Beispiel die Berufsschule und Berufsbildung der hippokratischen Ärzte bei den Griechen zeigt. Nun ist — auch unter gegenwärtigen Verhältnissen — für den Lehrer der Berufsschule der zweifache Weg möglich: entweder er kommt aus dem Berufsleben unmittelbar her, indem er sich auf die Berufswissenschaft und ihre Lehre hin spezialisiert, oder umgekehrt: der Lehrer der allgemeinbildenden Schulen sondert sich nach einer berufswissenschaftlichen Seite hin aus.

Berufe sind ihrer Natur nach Verzweigungen, Absonderungen aus der Gemeinde, dem Volkstum, haben also allemal dieses zu ihrer nötigen Voraussetzung, wie sie ja ihrem Sinn nach auch wieder besondere Dienste an der Allgemeinheit, an Gemeinde und Volk zu leisten haben. Dieser Sachlage entspricht aber das Verhältnis von Allgemein- und Berufsbildung durchaus: diese kann immer nur eine Besonderung und Abzweigung aus jener darstellen. Berufsbildung muß darum aber auch das doppelte Ziel und Gesetz in sich tragen: einmal hat sie den Anforderungen des Berufes Genüge zu tun, zugleich aber auch, da ja der Beruf nicht eine für sich selbst bestehende, nicht sich selbst genügende Größe ist, sondern vielmehr die Gliedschaft am höheren Ganzen in ihm besonders deutlich wird, jederzeit dem Sinn und Bedürfnis dieses höheren Ganzen zu entsprechen: die Berufsbildung muß den Sinn und das Ziel des Ganzen — die Humanität, die Volkheit — in ihrer Besonderheit und Abzweigung zur Abbildung bringen. Der Berufsmensch nimmt am Weltbild der Volksgemeinschaft unter seiner besonderen Aufgabe und von seinem Ort aus teil, und das hat die Berufsbildung jederzeit zum Ausdruck zu bringen. Der mittelalterliche Zunfthandwerker war vermittels seiner Gliedschaft ja auch Bürger des Stadtstaates und durch diesen zugleich des höheren Gemeinwesens, vermittels der Zunft aber auch Glied der Kirchen-

gemeinde und der Gesamtkirche: nur auf diese Weise vermochte die Zunft eine Art Gesamtlebensform für ihre Genossen darzustellen. In der gegenwärtigen Kultur mit ihrer hochentwickelten Berufsbildung aller Art ist nun auch der Staat zum Oberherrn des Fach- und Berufsschulwesens geworden, womit ja die enge Verbundenheit des Staates mit Gesellschaft, Berufsleben und Wirtschaft, die Verbindung von Berufstum und Staatsbürgertum zum Ausdruck kommt, zugleich aber auch die schroffe Trennung der Berufsbildung von der Werkerziehung eingetreten ist. Der Staat trägt damit, daß er die Sorge für die Bildung aller Berufe übernommen hat, zugleich die Verantwortung für Beruf und Wirtschaft, womit ihm aber auch die Möglichkeit gegeben ist, seine staatsbürgerlichen Erziehungsziele, zugleich die Zwecke der Kultur, der politischen Gemeinden und selbst der Kirchen, mit denen er im öffentlichen Schulwesen in Arbeitsgemeinschaft steht, durch alle Gattungen und Stufen des Schulwesens hindurch zu pflegen und zu verwirklichen. Aufsatzunterricht, Rechtskunde, Staatsbürgerkunde usw. im Berufsschulwesen bekunden deutlich, daß Allgemeinbildung und Berufsbildung jederzeit eng und unlöslich ineinander verflochten sind: sie stellen die Doppelheit des Gemeinschaftsorganismus, die Ganzheit und die Gliedschaft, zugleich in sich dar.

Es ist ein Vorurteil solcher Zeitalter, die individualistisch denken — ohne daß sie darum auch wirklich in Haltung, Handlung und Wirklichkeit jeder Art individualistisch verfaßt sein müßten —, Berufstum und Berufswahl allein auf individuelle Anlagen und Neigungen zurückzuführen, und hiermit ist ein Punkt bezeichnet, in dem die pädagogischen Theorien des Individualismus über die Wirklichkeit hinweggleiten, ohne sie ernstlich gestaltend zu beeinflussen, oft ohne sie auch nur richtig erkennen zu können. Wie in der Gattenwahl ist auch in der Berufswahl wesentlich bestimmend die Marktlage, das Verhältnis von Bedarf und Angebot in den Berufen, dazu die wirtschaftliche und soziale Lage der Bewerber. Wenn auch theoretisch in den Demokratien gleiches Recht und gleiche Aufstiegsmöglichkeit für alle gilt, so sind in diesen formalen Verfassungsrechten doch die bestimmenden Faktoren der Wirklichkeit noch nicht mitenthalten und mitgemeistert, wenn auch mancherlei soziale Schranken durchbrochen. Wie in der Allgemeinbildung Organisation, Lehrgut und Lehrmethode nicht auf die „Persönlichkeit", sondern auf den geltenden Typ eingestellt sind und eingestellt sein müssen, so spielt auch in Fach, Beruf und Wirtschaft die individuelle Neigung und Anlage nur in der Theorie die entscheidende Rolle, nicht aber in der Wirklichkeit, die auch durch rationale Ausleseverfahren und Psychotechniken nicht zu meistern ist. Die Vorurteile und Modemeinungen der Zeit beherrschen meist die Theorie völlig, erzeugen wohl auch allerlei Techniken, die aber nicht die Wirklichkeit gestalten, sondern verdecken und verschleiern. Der wesenhafte Ausdruck des Lebens ist organisches Wachstum und wird es auf alle Zeiten bleiben: ihm können die Techniken, Methoden und Organisationen stets nur Hilfsdienste leisten, nicht aber den Antrieb geben, noch auch das Ziel bestimmen, und wenn sie den Versuch machen, so werden sie entweder mit Gewalt beseitigt oder einfach achtlos umgangen. Alle rationale Pädagogik hat erst festzustellen, wo und wie sich Leben durch Bewußtheit, Wachstum durch Technik und Methode überhaupt gestalten lasse, bevor sie ihre Theorien, Methoden, Organisationen und Apparate konstruiert.

Berichtigung: S. 47, Z. 23 lies statt „demjenigen": „dem jungen". S. 57, Z. 14 streiche „in".

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 118906814